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: 2 (1955)

Heft: 3

Artikel: Aspects psychologiques de l'"analysis fidei" chez S. Thomas d'Aquin [Suite et fin]

Autor: Duroux, Benoit

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760502

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: 13.07.2025

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

Aspects psychologiques de l'«analysis fidei» chez S. Thomas d'Aquin

PAR BENOIT DUROUX O. P.

(*Suite et fin*)

D. Les signes évidents et la foi

a) *L'évidence des signes laisse intact l'objet de la foi*

L'évidence, reconnue possible, du fait de la révélation, quel est donc son rôle par rapport à l'acte de foi ? La réponse de S. Thomas à cette question permettra finalement de dissiper la difficulté que nous avons énoncée [1], et qui se trouve encore accrue du fait que la valeur des signes a été établie : si l'on peut conclure à partir d'eux à l'existence de la révélation divine, pourquoi ce discours ne serait-il pas la cause psychologique de l'assentiment ?

Tout d'abord, il faut poser un principe que S. Thomas regarde comme absolument ferme : *l'évidence de l'origine divine de la prédication laisse intacte l'inévidence de l'objet de foi.* « Toute preuve, dit une objection des Sentences, forçant l'intelligence à affirmer, cause la science. Mais à affirmer les choses de la foi, elle est contrainte par les miracles, comme on l'a montré pour la croyance des démons. La foi porte donc sur des choses connues de science (est de scitis) [2]. » La réponse est que « les arguments qui forcent à croire comme les miracles ne prouvent pas la foi « per se », mais la véracité de celui qui la prêche. C'est pourquoi ils ne procurent pas la science des objets de foi [3] ». Le même principe, illustré d'un exemple, est énoncé dans la II-II, q. 5, a. 2, et c'est là le texte qui donne la solution que nous cherchons.

[1] Cf. Aspects psychologiques de l'« analysis fidei » chez S. Thomas d'Aquin. Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol. 2 (1955) 158, 159.

[2] III Sent., d. 24, a. 2, qla. 2, obj. 4.

[3] Ibid., sol. 2, ad 4.

« Si un prophète annonçait de la part de Dieu un événement futur, et produisait un signe en ressuscitant un mort, par ce signe-là l'intelligence du spectateur serait assurée que cette prédiction est une parole de Dieu qui ne ment pas, bien que l'événement futur en soi demeure inévident. C'est pourquoi, par cette certitude, la foi ne perdrait pas sa raison d'être (Unde per hoc ratio fidei non tolleretur). »

Autrement dit, la certitude que des choses sont vraies comme suffisamment attestées n'enlève pas la foi, parce que l'on ne voit pas qu'elles sont vraies *en elles-mêmes*, mais seulement en tant que dites par Dieu et donc *en tant que croyables*. D'elles on ne perçoit rien, sauf qu'elles constituent *évidemment un objet de foi*, l'objet d'un acte de l'intelligence « impéré » par la volonté. Il n'y aurait science et évacuation de la foi que si l'on en connaissait *les principes internes*, ce que le simple témoignage, fût-il divin, ne livre aucunement à l'esprit. Quoi qu'il en soit de la dispute instituée par les Commentateurs autour de ce principe [1], il reste que S. Thomas le présente comme certain.

[1] Cajétan a parfaitement compris et exposé ce principe et c'est à lui que nous avons emprunté notre explication. (Cajét. In II-II, q. 1, a. 4, n. II, III). Bañez a refusé de l'admettre. Il concède toutefois que la sentence de Cajétan, soutenue par des « hommes très doctes », est vraisemblable. D'après Bañez, si l'on avait l'évidence « in Deo attestante » on aurait la science, non pas a priori, mais a posteriori des objets de foi, car on pourrait considérer le témoignage comme un *effet* dont la cause est la science divine qui contient *réellement* la vérité qu'il propose. Enfin, il pense que personne, pas même l'ange « in via », n'a jamais eu cette évidence, car pour cela « il faudrait voir l'essence divine elle-même ». (Bañez : In II-II, q. 5, a. 1.)

Il est certain que ce que dit Dieu est contenu dans sa science infaillible. Mais nous ne le connaissons que par témoignage et *pour nous* cela reste inévident, cru et non pas su. A la raison apportée par Bañez, il faut répondre que pour nous, il n'y a pas de connexion intrinsèque entre le témoignage de Dieu et la vérité qui est dans la science divine. Nous ne pouvons donc pas avoir une science a posteriori de cette vérité, comme on en a une de l'existence de Dieu à partir des créatures. Celles-ci sont des effets qui, comme tels, *ont une connexion nécessaire* avec la Cause Première. D'autre part, comme l'a remarqué le P. Gardeil (La crédibilité et l'apologétique, 2e éd., p. 92), Bañez a confondu l'attestation divine au sens d'acte révélateur de Dieu, identique à son essence, avec l'attestation divine au sens de témoignage créé. Par conséquent il tend à identifier l'évidence de celle-ci avec l'évidence de celle-là, impossible certes à qui ne voit pas Dieu lui-même. D'ou il conclut à l'incompatibilité de la foi avec l'« evidentia in attestante ».

Jean de S. Thomas (De fide, q. 1, d. 2, a. 2) nous dit que la sentence de Cajétan est la plus commune : « Bañez dicit contrarium sed communiter tenetur oppositum. » Cependant les deux sentences lui apparaissent probables si l'on a tout ensemble l'évidence du fait de la révélation, de la véracité divine et du sens littéral du donné.

La conclusion à en tirer pour le problème qui nous occupe est que, même si l'on admettait un raisonnement au principe de la foi, il ne procurerait jamais une évidence telle que la volonté n'eût pas à intervenir. On ne peut donc donner à l'analyse rigoureusement discursive de l'acte de foi qu'un sens acceptable, à savoir : le raisonnement de crédibilité est fondé sur des signes si certains que l'intelligence est convaincue de la nécessité d'une adhésion, *mais d'une adhésion volontaire.* Voici sur ce point le texte de S. Thomas dans l'article que nous étudions (II-II, q. 5, a. 2, c) :

> « Quod autem *voluntas moveat* intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus : uno modo ex ordine voluntatis ad bonum ; et sic credere est actus laudabilis ; *alio modo quia intellectus convincitur ad hoc quod iudicet esse credendum his quae dicuntur, licet non convincatur per evidentiam rei, sicut si aliquis propheta..., etc.* (suite du texte supra). »

Dans ce cas, le discours à lui seul est cause de l'assentiment, car en même temps qu'il manifeste pour l'intelligence l'évidente crédibilité de l'objet, *il fournit à la volonté une raison contraignante de croire.* La volonté en effet n'est pas libre à l'égard de ce qui constitue les fins naturelles du sujet et de ses puissances, et notamment à l'égard de la connaissance du vrai, fin de l'intelligence [1]. Or par ledit raisonnement, la vérité, bien que non démontrée en elle-même, est mise cependant à la portée de l'esprit avec une garantie suffisante, de telle sorte qu'il ne peut *selon sa nature* s'abstenir d'affirmer.

b) *La foi surnaturelle n'a pas pour motif la crédibilité évidente. — Foi des fidèles et foi des démons*

On a donc dans la conviction raisonnée qu'il faut croire un motif de l'assentiment de foi. S. Thomas lui en assigne encore un autre dans le texte que nous venons de citer : *la bonne disposition ou la bonne affection de la volonté envers sa fin gratuite.* Nous interprétons ainsi l'expression « ex ordine voluntatis ad bonum » (cf. ad 2 « secundum aliquem affectum boni »), car il ne s'agit pas de la proportion naturelle de la volonté au bien (elle était en cause dans le premier motif), mais

[1] I-II, q. 10, a. 1, c. : « *Naturaliter vult* homo non solum obiectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis ut cognitionem veritatis quae convenit intellectui ... ».

de son mouvement rectifié vers la béatitude [1], comme le montre la suite du texte : « Sic credere est actus *laudabilis.* » Dans ce cas, *le discours qui établit la crédibilité n'est plus la cause de l'assentiment.* La volonté est alors soumise à un autre attrait qu'à celui d'une pure exigence intellectuelle : elle veut croire pour accomplir sa destinée.

Or S. Thomas nous dit que le premier type de foi appartient aux démons, et le second aux fidèles du Christ :

> « Dicendum est ergo quod *in fidelibus Christi laudatur* fides secundum primum modum (Nota : dans notre exposé nous avons parlé d'abord du « second mode » de S. Thomas) et secundum hoc non est *in daemonibus, sed solum* secundo modo ; vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae a Deo esse ; quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet, non videant... » (ibid.).

Mais il importe de bien comprendre cette attribution. Le premier type de soi ne convient pas exclusivement aux démons. Ce qu'ils ont en propre, c'est le déplaisir qu'une telle croyance leur soit imposée : « *Hoc ipsum* daemonibus *displicet* quod signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur » (ad 3). Leur adhésion procède, pourrait-on dire, de la « voluntas ut natura », et il s'y greffe un acte mauvais de la « voluntas ut ratio » qui la déplore. Elle n'est pas violente par rapport à leur nature spirituelle, mais seulement par rapport à leur volonté perverse. Quant au fait lui-même d'adhérer après la perception de signes évidents, il est tout naturel et donc en soi ni louable ni blâmable [2]. Il est aussi possible aux hommes, dans la mesure où ils parviennent à saisir la valeur probante des signes. Le texte lui-même suggère ces réflexions. S. Thomas dit en effet que la foi des fidèles est *louable* en vertu de la bonne disposition de leur cœur (« in fidelibus Christi lau-

[1] Et cela même si la foi est informe : ad 2 : « Fides, quae est donum gratiae, inclinat hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni *etiamsi sit informis.* »

[2] Ibid. ad 1 : « Daemonum fides est quodammodo *coacta* ex signorum evidentia, et *ideo non pertinet ad laudem* voluntatis ipsorum quod credunt. »

Il est à noter que dans ce texte, comme dans l'ad 2 (« coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus »), la « coactio » ne signifie pas directement la violence faite à la volonté perverse des démons, mais la pression irrésistible de *la nature* de leur esprit convaincu par les signes. C'est pourquoi le De Ver. q. 14, a. 9, ad 4, dit qu'ils ne croient pas « ex voluntate » : entendre : « ex voluntate deliberata ». — *Ensuite* s'ajoute le dépit de leur mauvaise volonté dont parle l'ad 3. — Le mouvement naturel est dénué de tout mérite (ad 1). Le mouvement délibéré de malice ajoute un démérite.

datur fides secundum primum modum ») : il ne leur refuse donc pas expressément la conviction ni louable ni blâmable fondée sur les signes évidents. Quant aux démons, ils n'ont pas cette foi louable, mais seulement celle qui est causée par la vue des miracles (« sed solum secundo modo »). La formule « sed solum secundo modo » paraît bien indiquer que, si les démons ont *seulement* la foi des miracles, les fidèles ont, outre la conviction fondée sur les signes, la foi qui vient de l'affection surnaturelle pour la fin gratuite [1]. A ces raisons s'ajoute que dans le cours de sa démonstration, S. Thomas dit qu'à la vue de la résurrection d'un mort opérée par un prophète, l'esprit d'un spectateur serait convaincu de sa mission divine (« convinceretur intellectus *videntis* »). Or par ce « videns » S. Thomas n'entend certainement pas un démon seulement, mais en général tout être raisonnable capable de voir le fait. Enfin le lieu parallèle des Sentences confirme notre interprétation. Les deux types de foi sont d'abord décrits, mais d'une manière différente de celle de la Somme, c'est-à-dire *selon les objets formels*, et ils sont considérés tous deux comme possibles pour nous. *Ensuite* il est dit que les démons n'ont que la foi forcée par l'évidence des signes [2]. Nous pouvons donc conclure que, pour S. Thomas, les hommes sont susceptibles d'une certaine foi engendrée par la certitude de la crédibilité. Mais

[1] Nous employons à dessin un terme vague : conviction du fidèle fondée sur les signes et non pas foi naturelle du fidèle, et nous ne précisons pas encore l'objet de cette conviction ni son rôle dans la foi. Nous verrons plus loin ce qu'il faut en penser.

[2] III Sent., d. 23, q. 3, a. 3, sol. 1 : « De ratione fidei est quod credens assentiat aliquibus quae non videt nec secundum se, nec resolvere ea potest ad ea quae videt, sed inclinatur ad credendum ex aliqua ratione quae sufficit ad determinandum assensum in illud quod creditur, quamvis non sufficiat ad inducendum visionem eius quod creditur ...

(Nota : jusqu'à ce point, le processus est semblable à celui de II-II, q. 5, a. 2. Ensuite il diffère : dans les Sentences, les deux types de foi sont distingués selon les objets mais dans la Somme, selon les motifs de la volonté.)

... Ratio autem haec inducens ad credendum potest sumi vel *ex aliquo creato*, sicut quando per aliquod signum *inducimur* ... (donc les hommes aussi sont capables de cette foi) ... ad aliquod credendum *vel de Deo*, vel de aliis rebus ; vel sumitur *ab ipsa Veritate increata*, sicut credimus aliqua quae nobis divinitus dicta sunt per ministros.

Et primo modo dicta *fides cogit intellectum* ad credendum per hoc quod non apparet aliquid contrarium ; *sed secundo modo* intellectus *non cogitur sed ex voluntate inclinatur*.

Et primo modo est fides in daemonibus, in quantum *ex ipsa naturali cognitione* simul et *ex miraculis* quae vident supra naturam esse multo subtilius quam nos, *coguntur* ad credendum ea quae naturalem ipsorum cognitionem excedunt ; non autem secundo modo. »

pense-t-il aussi qu'ils soient capables d'une foi en tous points semblable à celle des démons, c'est-à-dire commandée par l'évidence et subie avec dépit ? Il ne semble pas, car l'homme de mauvaise volonté a la faculté de s'aveugler et de méconnaître le sens des signes divins, comme le dit S. Thomas à propos des Juifs [1]. La foi de l'homme ne peut pas en fait être contrainte, en ce sens qu'il devrait donner un assentiment que son cœur voudrait refuser. *Mais cela n'implique pas que les signes n'aient point de soi la force de leur imposer une adhésion rationnelle* [2].

De cette analyse de II-II, q. 5, a. 2, nous pouvons maintenant donner les résultats qui intéressent notre recherche sur le rôle de la crédibilité dans l'acte de foi.

1. Une vérité accessible par la seule voie du témoignage demeure en soi inévidente, ce témoignage fût-il celui de Dieu, et par conséquent elle exige pour être acceptée une *certaine intervention de la volonté.*

2. Si les signes de crédibilité sont manifestes (résurrection d'un mort par le prophète), l'esprit se trouve *naturellement* convaincu de la nécessité d'une adhésion *volontaire,* laquelle est de soi dénuée de toute qualification morale.

3. C'est ce qui a lieu chez les démons, où la volonté n'a pas d'autre motif de croire que l'évidence des signes. Mais *de plus* son mouvement naturel est accompagné d'un acte délibéré de déplaisir.

4. Chez le fidèle *l'évidence des signes, même s'il la possède, n'est pas la cause de son assentiment. Il croit en vertu d'un appétit surnaturel de sa fin gratuite: c'est pourquoi sa foi est louable.*

Quelqu'un pourrait objecter qu'en ce dernier point nous avons forcé le texte pour en tirer la conclusion que nous voulions établir. En effet, que chez le fidèle la foi procède de la volonté attirée par la fin gratuite, cela n'implique pas que le raisonnement n'est point la cause de l'assentiment. Cela signifie seulement que la foi, *en tant que libre et vertueuse,* n'a pas pour seul motif, comme celle des démons, la crédibilité évidente. De même que chez ceux-ci le mouvement naturel de la volonté appliquant l'intelligence à croire à cause des signes est moralement vicié par la haine qui s'y ajoute, ainsi chez le fidèle le même

[1] Cf. In I Cor. II, l. 2. — III, q. 47, a. 5, c. — In Jo. XV, l. 5, nº 2.

[2] Cf. De Pot. q. 6, a. 9, ad 17 ; III, q. 47, a. 5, ad 1 : Ainsi les Juifs avaient tout pour reconnaître le Fils de Dieu, mais ils n'ont pas voulu voir : « Possumus tamen dicere quod etiam verum Dei Filium cognovisse dicuntur, quia evidentia signa huius rei habebant ; quibus tamen assentire propter odium et invidiam noluerunt. »

mouvement naturel est rendu louable et méritoire par la bonne intention donnée par la grâce, qui, en quelque sorte, le reprend dans la libre soumission à Dieu [1].

Cette objection proviendrait d'une méprise sur le sens de notre texte. La volonté du démon, ou de celui qui a l'évidence de la crédibilité, est *naturellement* inclinée à adhérer. Seules sont libres la haine du démon et la soumission du fidèle, si toutefois l'assentiment se produit chez lui de la manière que prétend l'objection. Or dans notre texte, il faut entendre *que la volonté du fidèle est absolument libre dans l'assentiment lui-même, qu'elle n'est aucunement nécessitée par le raisonnement de crédibilité.* Et la raison en est que son rôle principal n'est pas de faire adhérer en s'appuyant sur les signes de crédibilité, *mais de faire croire à la Vérité première pour elle-même.* Or elle ne le peut que par grâce et dans une liberté complète. L'intention principale de S. Thomas, en tous ses textes sur la foi des démons, est de montrer moins la malice qui accompagne cette foi que *son caractère de nécessité naturelle* [2]. Par opposition, la foi des fidèles apparaît comme *totalement libre,* et notamment à l'égard de l'évidence rationnelle de crédibilité.

Certes, pour comprendre exactement les données psychologiques de notre texte, nous venons d'en appeler à la nature de *l'objet de foi.* Il n'y avait pas d'autre moyen de dissiper l'objection proposée [3]. Ce n'est point d'ailleurs un vice de méthode, parce que pour S. Thomas l'objet spécifiant l'acte doit finalement rendre compte de sa psychologie, et ensuite parce que le saint Docteur lui-même nous indique la solution en mettant expressément en rapport, dans le lieu parallèle des Sentences, la *parfaite liberté* de l'acte de foi *avec son objet formel, la Vérité première* [4].

On pourrait s'étonner de ce que S. Thomas distingue dans la Somme la foi des fidèles et celle des démons du côté de la volonté, et

[1] On a ainsi, dans ses lignes essentielles, la théorie du Cardinal Billot (De Virtutibus infusis, Roma 1921).

[2] Dans les Sentences (texte supra p. 300, note 2), il n'y a pas de mention expresse de la malice des démons et dans la Somme (II-II, q. 5, a. 2), seul l'ad 3 en parle.

[3] Ce qui montre combien la notion de foi *essentiellement surnaturelle* est centrale chez S. Thomas.

[4] III Sent., d. 23, q. 3, a. 3, sol. 1 : « Ratio inducens ad credendum ... vel sumitur *ab ipsa Veritate increata* ... (et hoc) secundo modo *intellectus non cogitur sed ex voluntate inclinatur.* »

Ibid. ad 3 : « In eis (scil. daemonibus) intellectus *cogitur* ad assentiendum ; unde *non omnino ex libera voluntate* inclinatur. »

non pas d'après leurs objets formels. Pour nous ce fait, entre autres, montre bien qu'il est possible de relever chez S. Thomas tout un ensemble de notations psychologiques sur la production et la nature de l'acte de foi. Dans le cas présent, étant donné que la foi du démon et celle du fidèle procèdent toutes deux de leurs volontés, il importait de montrer au plan psychologique leur différence. Celle du démon *est une œuvre d'intelligence* (convincitur intellectus ut iudicet esse credendum). Sa volonté est forcée par l'évidence des signes à adhérer. Elle satisfait, mais avec répugnance, à une exigence intellectuelle. Le fidèle au contraire croit en toute liberté, soumission, dévotion. *Sa foi est une œuvre de vie et de salut.* D'autre part, elle réalise d'une façon parfaite l'essence, la structure psychologique de la foi qui est une *adhésion volontaire à la parole d'un témoin* [1], tandis que la foi « scientifique » du démon dépend principalement de ce qui est extrinsèque au témoignage, des raisons de crédibilité. C'est pourquoi S. Thomas dit que les termes de foi du démon et de foi du fidèle sont *équivoques* [2].

c) *Le rôle de la crédibilité dans la foi surnaturelle*

Nous avons vu que S. Thomas affirme la complète indépendance de la foi à l'égard du raisonnement, ou, pour prendre son propre terme, à l'égard de la « cogitatio » qui établit à partir des signes la crédibilité de la doctrine. Mais nous pouvons encore nous demander quel rôle *positif* il attribue à la perception par le fidèle de cette crédibilité. En outre, il admet comme possible à l'homme une conviction fondée sur l'évidence des signes. Y aurait-il donc, sinon chez tous, du moins chez certains fidèles une double foi : l'une surnaturelle et libre, l'autre causée par les miracles ? Essayons maintenant de répondre à ces questions.

C'est ordinairement par le terme « inducere » [3], parfois « manuducere » [4], que S. Thomas désigne le rôle des signes dans la foi. « Inducere » exprime en général l'adduction d'une forme dans une

[1] II-II, q. 11, a. 1, c. : « Quia vero quicumque credit, *alicuius dicto* assentit, principale videtur esse et *quasi finis in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur.* »

[2] Ver. q. 14, a. 9, ad 4 : « Daemones non voluntate assentiunt his quae credere dicuntur, sed *coacti evidentia* signorum ... quamvis illa signa non faciant apparere id quod creditur ... Unde et *credere aequivoce dicitur* de hominibus fidelibus et daemonibus ... (puis S. Thomas ajoute entre les deux types de foi une autre différence 'méta-psychologique') ... nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso sicut est in fidelibus. »

[3] V. g. II-II, q. 2, a. 9, ad 3 ; q. 6, a. 1, c. — In Jo. VIII, l. 3, nº 6.

[4] V. g. In Jo. IV, l. 5, nº 2.

matière, aussi ce vocable est-il susceptible d'une application analogique partout où il y a lieu de signifier l'impression active d'une détermination. Ainsi dans l'ordre physique il signifie introduire une forme dans une matière [1]. Dans l'ordre moral, il est synonyme d'inciter, d'engager, d'inviter [2]. Dans l'ordre logique, « inducere rationes, signa, exempla » veut dire apporter des raisons probantes ou des raisons de convergences [3], des signes, des faits, ou des cas particuliers révélateurs de la nature d'une chose [4]. Cet apport tend précisément à donner à l'intelligence une *forme* (sens primitif d' « inducere ») qui sera principe d'une connaissance. La tournure passive « induci » indique l'action subie dans l'ordre moral ou logique par l'invitation extérieure ou par l'apport de raisons : être incité à tel acte, être amené à telle connaissance. Or par rapport à la foi, S. Thomas dit que les signes sont des « inductiva », mais insuffis sants [5]. Qu'est-ce que cela signifie exactement ? Les raisons et le-signes sont des « inductiva » ou des « inducentia » suffisants ou insuffisants selon qu'ils causent ou non une détermination parfaite de l'intelligence. Au plan de la nature, les seuls « inductiva » suffisants sont : la lumière intellectuelle pour les premiers principes, et la vérité de ces principes eux-mêmes pour les conclusions scientifiques. Quant aux signes et aux vraisemblances (= raisons probables), ils sont des « inductiva » insuffisants, incapables d'informer parfaitement l'intelligence : ils ne peuvent conduire qu'à l'opinion, ou tout au plus s'ils ont une solidité particulière à la foi au sens naturel du mot (opinio iuvata rationibus, opinio vehemens). Mais même en ce dernier cas, ils ne laissent pas d'être insuffisants, et de ne permettre qu'un jugement imparfait [6].

[1] Cf. I-II, q. 26, a. 2.

[2] Cf. I-II, q. 79, a. 3, ad 3 ; q. 80, a. 1, ad 1 ; q. 92, a. 1, c. ; III, q. 30, a. 4.

[3] Cf. I, q. 32, a. 1, ad 2.

[4] Cf. III Sent., d. 21, q. 2, a. 3, ad 2 ; I, q. 67, a. 2, ad 2. — Nous ne prenons pas en considération le sens logique d'« inducere » « inductio » : passage des singuliers à l'universel et qui se rattache du reste à celui que nous dégageons ici.

[5] Cf. II-II, q. 6, a. 1, c. : « Quantum ad ... assensum ... duplex causa : una quidem *exterius inducens*, sicut *miraculum visum*, vel persuasio hominis inducentis ad fidem ; *quorum neutrum est sufficiens causa* ... ».

[6] Cette doctrine se trouve dans le texte capital : In Boeth. Trin. q. 1, a. 3, ad 4 : « Dicendum quod quandocumque acceptis aliquo modo assentitur, oportet esse aliquid quod inclinet ad assensum : sicut *lumen naturaliter inditum* in hoc quod assentitur *primis principiis* per se notis, et *ipsorum veritas* in hoc quod assentitur *conclusionibus scitis*, et *aliquae verisimilitudines* in hoc quod assentitur *his quae opinamur ; quae si fuerint aliquantulum fortiores, inclinant ad credendum, prout fides dicitur opinio iuvata rationibus*. Sed id quod inclinat ad assentiendum

Or les miracles et les signes qui accompagnent la révélation : — ou bien en prouvent seulement l'origine divine sans en démontrer le contenu —, ou bien n'ont, par rapport aux mystères en eux-mêmes, que la valeur du « signum » logique. Ils ne sont que des « indicia » extrinsèques à la doctrine, des « inductiva » insuffisants. On dira peut-être que l'assentiment des démons est nécessaire, et donc que pour eux ils sont suffisants. Cet argument ne vaut pas. Est un « inductivum » suffisant *au sens propre du terme*, la raison qui procure l'évidence et le jugement parfait [1]. Or les signes ne donnent pas cela au démon. Nous avons vu de quelle manière son assentiment est nécessaire. Si donc l'on se place à un point de vue purement logique, les signes de la révélation ne peuvent conduire dans les conditions les plus favorables qu'à une foi au sens d'opinion renforcée.

L'insuffisance des signes doit donc être comprise en *deux sens différents*. Dans *la foi naturelle*, ils sont dits insuffisants parce qu'ils n'engendrent pas un assentiment évident, mais dans *la foi surnaturelle, c'est parce qu'ils ne peuvent absolument pas causer l'assentiment*. Chez le fidèle, dont la foi commence par un acte de la volonté éveillée par Dieu à l'amour de la vie éternelle, et invitée par lui à l'acceptation affectueuse de ses promesses, les signes ne sont pas l' « inductivum » qui produit la dernière détermination de l'intelligence, l'acte de foi surnaturelle. Cependant ils y « induisent » d'une certaine manière, *en ce sens qu'ils présentent l'objet croyable* et qu'ils permettent ainsi à la foi infuse de s'actualiser. Ils offrent les *conditions objectives* afin que la « bonne affection de la volonté » puisse appliquer l'intelligence à accepter la parole de Dieu pour elle-même [2]. Le prédicateur propose la vérité à

principiis intellectis aut *conclusionibus scitis* est *sufficiens inductivum*, unde *cogit* assensum et est *sufficiens ad iudicandum* de illis quibus assentitur. Quod vero inclinat *ad opinandum non est sufficiens inductivum* rationis, unde non cogit *nec per hoc potest haberi perfectum iudicium* de his quibus assentitur. »

[1] Cf. texte précédent. — La Somme (II-II, q. 2, a. 9, ad 3) dit que la doctrine confirmée par les miracles est un « inductivum sufficiens », mais c'est en tant que s'y ajoute l'influence de l'instinct divin à l'intérieur de l'âme.

Parfois encore les signes sont dits suffisants, parce qu'ils produisent bien *tout leur effet propre*, mais non point parce qu'ils donneraient l'évidence et le jugement parfait. Telles sont les apparitions du Christ après sa résurrection : III Sent., d. 21, q. 2, a. 3, ad 2 : « Argumenta illa sufficienter probabant illud ad quod probandum inducebantur. Sed fides non est de illo quod probatur. » — Cf. : III, q. 55, a. 5 et 6 : les signes évidents ne donnent pas l'évidence de la chose.

[2] In Jo. IV, l. 5, nº 2 : « Quando *per hoc* (scil. ratio naturalis, testimonia scripturae, praedicatio) homo *manuductus* credit, *tunc* potest dicere *quod propter nullum istorum credit, sed propter ipsam Veritatem tantum.* »

croire (credendum) et *on l'entend* (auditus fidei). Il prouve sa mission par le miracle et l'*on voit ce signe* (visio alicuius quod ostendit Deum esse qui loquitur in eo qui fidem annuntiat). Alors ce qui est croyable *en soi* (credibile, credendum) le devient *pour l'auditeur*, et sa volonté surnaturellement disposée trouve ce qu'elle cherche [1]. Elle n'a plus qu'à soumettre l'intelligence à la Parole de Dieu. Le « credibile », *pour le fidèle*, ne signifie pas ce qui est croyable d'une foi naturelle, mais ce qui est suffisamment prouvé comme venant de Dieu, et peut donc constituer l'objet sur lequel va porter sa *foi surnaturelle*. Audition, vision du signe, application volontaire de l'intelligence et assentiment : ce sont là précisément tous les facteurs qui entrent en jeu dans la position d'un acte de foi, et que distinguait le texte des Sentences cité tout au début de notre recherche [2].

On s'expose à une méprise complète dans l'interprétation des textes de S. Thomas sur la valeur et le rôle des signes, si l'on confond leur « *insuffisance* » à *produire la science* du donné révélé *en lui-même*, fûssent-ils saisis par un esprit angélique, *et leur insuffisance totale à produire l'acte de foi surnaturel*. De leur incapacité à produire cet acte, on n'a pas le droit de passer à leur prétendue incapacité à démontrer le fait que Dieu a parlé par ses envoyés et qu'il est intervenu dans notre histoire. S. Thomas a une notion si nette de la surnaturalité de l'objet de foi et de sa transcendance par rapport à tout esprit créé, qu'il est à l'aise pour reconnaître *la valeur des signes à l'égard de ce qu'ils ont pour but de prouver* [3]. Il n'a pas à craindre que leur évidence aille supprimer la liberté et l'obscurité de la foi *surnaturelle*. Il sait que

Le rôle des signes, avons-nous dit, est principalement de fournir à la foi infuse *son objet extérieur croyable* (credibile). Cependant il dispose aussi le *sujet* à dépasser sa raison, d'une manière que nous préciserons plus loin.

[1] Cf. II-II, q. 2, a. 10 : cet article montre très nettement que la volonté du vrai croyant est indépendante des raisons de crédibilité. Celles-ci doivent jouer un rôle semblable à celui des passions dans l'acte moral : elles doivent être « conséquentes » et non pas « antécédentes ».

[2] III Sent., d. 23, q. 3, a. 2, ad 2. A remarquer que S. Thomas, à la différence de S. Albert, distingue « auditus » et « visio miraculi ».

[3] III Sent., d. 21, q. 2, a. 3, obj. 2 : « Aut illa argumenta (scil. resurrectionis Christi manifestationes) fuerunt sufficientia ad probandam resurrectionem, aut non.

Si non, hoc videtur in imperfectionem argumenta inducentis redundare.

Si autem fuerunt sufficientia, — et *argumentum sufficiens facit scientiam* vel agnitionem quae non stat simul cum fide quae est de non apparentibus — videtur quod evacuaverunt fidem et abstulerunt meritum eius. »

Réponse : « Ad secundum dicendum quod argumenta *illa sufficienter probabant illud ad quod inducebantur* ... *Sed fides non est de illo quod probabatur sicut de obiecto sed de divinitate*, quae probari non potest homini in via. »

l'homme ne peut pas croire à la Vérité première *pour elle-même avec une certitude absolue*, s'il n'y est pas *élevé* par la grâce.

D'autre part, cette certitude n'est aucunement infirmée du fait que le plus grand nombre des fidèles, hormis les premiers témoins choisis par Dieu, n'ont de l'événement historique de la révélation qu'une certitude probable, ainsi que nous l'avons montré. Il faut entendre ce terme avec la force qu'il avait en scolastique. Il ne s'agit pas d'une certitude et d'une opinion arbitraires et variables, mais de l'assentiment le plus ferme qu'on puisse avoir en une matière (= témoignages) qui ne se prête pas à la démonstration scientifique. De plus, cette certitude est *objectivement fondée* dans le dépôt de l'Eglise, à la vie de laquelle participent les fidèles. L'instruction et l'étude loyale ne pourront que l'affermir et jamais la décevoir. Ainsi, à devoir *reconnaître le « credibile »* par l'interprétation des divers signes divins (c'est là leur but), avec la seule certitude qu'elle peut donner, les fidèles ne perdent rien *de la certitude propre à la foi surnaturelle infuse*. Mais ce que nous venons d'énoncer n'est satisfaisant *que si l'on admet comme seul motif de la foi la Vérité première elle-même* [1]. Tel est le point central de tout le traité

[1] Voici comment S. Thomas conçoit l'acte de foi *à partir de son objet*, la Vérité première révélée par mode de témoignage. En tant qu'il est le contenu même de la Révélation dit par Dieu (Ver. q. 14, a. 8, c.), le témoignage de Dieu comprend à la fois la diction et ce qui est dit. La Vérité première est à la fois « medium » et objet de l'acte de foi (Ver. q. 14, a. 8, ad 9). Or le « medium » et l'objet ne constituent qu'un objet. On ne peut donc saisir la Vérité première en dehors du témoignage même (dictum, veritas testata) en lequel elle s'exprime (III Sent., d. 24, a. 1, sol. 1).

Donc quand on croit de foi divine une vérité *parce que Dieu l'a révélée*, on ne vise formellement pas le fait historique de la Révélation discerné par les signes divins, mais on vise *formellement cela même qu'on affirme, en tant qu'on le tient pour la Parole de Dieu*. Il n'y a qu'un acte *simple* portant sur le contenu de la Révélation, appréhendé et affirmé sous la lumière de la Vérité première. Cette lumière lui donne toute sa vertu pour mouvoir notre esprit, d'abord par l'attrait de la Béatitude promise (Ver. q. 14, a. 1, c. et a. 2, ad 10). Et dans la mesure où il est appréhendé comme l'expression de la Vérité première, ce témoignage se justifie et se recommande de lui-même. Appuyé sur lui, le croyant transcende sa raison naturelle (III Sent., d. 24, a. 3, ad 2). Par conséquent la foi la plus pure est celle qui se passe le plus possible de signes, qui s'éveille à la seule audition de la Parole : « Verba Dei sic sunt efficacia quod statim audita debent esse credita » (In Hebr. IV, l. 1). C'est ainsi qu'eussent dû croire les Juifs déjà préparés à la Révélation (In Jo. VII, l. 3, nº 9). Les affirmations de S. Thomas dans ce sens ne tendent nullement à diminuer la valeur probante des miracles, mais à limiter l'usage qu'une foi pure doit en faire. Nous avons vu la valeur qu'il leur attribue. Dieu les accomplit en faveur des infidèles qui ne connaissent pas les Ecritures (In Jo. IV, l. 7, nº 3), des esprits grossiers prisonniers des sens (In Jo. II, l. 3, nº 5), et, par miséricorde, en faveur de ceux qui auraient dû s'en passer (III, q. 43,

« de Fide » de S. Thomas, œuvre d'un théologien expliquant la foi « du dedans » pour les fidèles.

Cette dernière remarque nous amène à toucher la question du caractère raisonnable de la foi. Pour S. Thomas, il ne vient pas principalement du fait que la raison naturelle trouve des satisfactions dans les signes de la révélation, *mais du fait qu'il est dans l'ordre des choses de soumettre une intelligence créée à Dieu, règle première de Vérité* [1]. Le témoignage divin, supposant la science infaillible de Dieu, est la Raison (Logos), la source éminente de toute vérité [2]. Quant aux signes, ils ont moins pour but d'apaiser la raison, que d'indiquer à la foi infuse ce qui est croyable (le « credibile »). Il y a là une perspective assez différente de celle des théologiens modernes qui mettent l'accent sur la valeur *apologétique* des signes.

Nous pouvons donc maintenant donner une réponse à la question de la « double foi » du fidèle. S. Thomas admet comme possible à

a. 1, ad 3). Dans ces cas ils sont parfaitement aptes à montrer l'origine divine et la crédibilité de la doctrine (II-II, q. 178, a. 1, c.). Enfin, étant donné que la foi doit transcender l'ordre naturel, les signes miraculeux sont par leur nature même ses auxiliaires (De Pot. q. 6, a. 9, ad 18). Ils provoquent en effet une sorte d'étonnement, de terreur sacrée ouvrant le cœur à la Parole de Dieu (III, q. 44, a. 3, ad 1) et ils disposent ainsi à admettre autre chose que la réalité naturelle (III Sent., d. 21, q. 2, a. 3, Resp. ; II-II, q. 178, a. 1, c.).

[1] Telle est ordinairement la réponse de S. Thomas, à la question de savoir si l'acte de foi est « raisonnable », ou si au contraire il ne doit pas être taxé de légèreté. Et le texte scripturaire qui fait problème est toujours Eccli. XIX, 4 : « Qui cito credit, levis est corde. »

Réponse : III Sent., d. 24, a. 3, sol. 2 : « Sicut Philosophus dicit (I Eth.), laus proprie secundum respectum ad alterum quod dignius est attenditur ... Nostra autem naturalis cognitio se habet ad divinam sicut ad superiorem. Et ideo cum *ratio nostra divinae* consentit, actus laudabilis est, sicut cum irascibilis rationi subditur.

ad 1 : « Credere homini absque ratione probabili est nimis cito credere ; *quia cognitio unius hominis non est naturaliter ordinata ad cognitionem alterius, ut per ipsam reguletur. Sed hoc modo ordinata est ad veritatem primam.* » — Idem : Ver. q. 14, a. 10, ad 6.

Cependant la rationalité de l'acte de foi, au sens moderne de justification de cet acte devant la raison par les motifs de crédibilité, n'est pas absente chez S. Thomas. Ainsi I C. Gent. 6 porte pour titre : « Quod assentire his quae sunt fidei non est levitatis quamvis supra rationem sint. » Et S. Thomas prouve cette thèse par le fait que Dieu a donné des signes à l'appui de sa doctrine et notamment celui de la vie de l'Eglise.

Dans II-II, q. 2, a. 9, ad 3, les deux points de vue sont représentés : autorité de Dieu — miracles, et de plus s'ajoute, comme raison de croire, l'instinct intérieur.

[2] III Sent., d. 24, a. 3, sol. 2 : « ... Cum *ratio nostra divinae* consentit, actus laudabilis est ... ». — III Sent., d. 24, a. 2, sol. 2, ad 3 et In Dion. Div. Nom. c. VII, l. 5, n. 737 (éd. Marietti 1950).

l'homme une foi naturelle fondée sur les signes : entendons une foi portant sur le donné révélé lui-même. Mais elle ne coexiste pas chez le fidèle avec la foi surnaturelle. En effet la foi en général, comme état d'esprit, constitue dans l'ordre de la connaissance inévidente un stade ultime de détermination. *Or l'intelligence du fidèle n'atteint pas par les signes à ce point ultime, mais elle y est seulement disposée.* Cela correspond à une vue réaliste des choses. Dieu certes ne donne pas des signes pour provoquer une foi naturelle, et le fidèle n'a aucune raison de s'arrêter à une conviction dont il perçoit l'insuffisance et l'inadéquation par rapport *aux mystères* révélés [1]. Dans les textes de la Somme et des Sentences que nous avons analysés se trouve bien affirmée la possibilité pour les hommes d'une foi acquise. Pourtant ce n'est là qu'une possibilité théorique. Cette foi est la seule à laquelle puissent parvenir les démons. Mais chez les fidèles les signes n'aboutissent pas à la constituer, car ils ont pour seule fin de disposer à l'assentiment de la foi surnaturelle, en fournissant à celle-ci la détermination objective dont elle a besoin. *Ils ne produisent pas une conviction qui entrerait, de quelque manière, en concurrence avec elle, mais ils lui désignent, avec une certitude raisonnablement suffisante, le donné révélé authentiquement par Dieu, la doctrine de l'Ecriture proposée par l'Eglise* [2]. Leur rôle se compose *harmonieusement et intimement* avec celui de la lumière infuse : doctrine confirmée par des signes et lumière surnaturelle sont les deux éléments nécessaires donnés par Dieu pour causer l'acte de foi salutaire [3]. C'est pourquoi, dit S. Thomas, « l'acte de foi procède, quant à la raison qui induit la volonté à croire, *de la vision de quelque chose*

[1] Insuffisance et inadéquation par rapport aux *mystères révélés en eux-mêmes* et non quant au fait historique de la révélation.

[2] Cf. le texte si important : II-II, q. 1, a. 4, ad 2 : « Ea quae subsunt fidei dupliciter considerari possunt : uno modo *in speciali* et sic non possunt esse simul visa et credita ; alio modo *in generali, scilicet, sub communi ratione credibilis et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi.* »

II-II, q. 178, a. 1, c. : « Spiritus Sanctus sufficienter providet Ecclesiae in his quae sunt utilia ad salutem, ad quod ordinantur gratiae gratis datae. Sicut autem oportet quod notitia quam quis divinitus accepit in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum et per gratiam sermonis ; *ita necesse est quod sermo prolatus confirmetur ad hoc quod credibilis fiat.* Hoc autem fit per operationem miraculorum, sec. illud Mc. ult. 20 : Et sermonem confirmante sequentibus signis. »

[3] II-II, q. 2, a. 9, ad 3 : « Inducitur (fidelis) *auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae* et, quod plus est, *interiori instinctu* Dei invitantis. »

II-II, q. 6, a. 1, c. : « Quantum ad assensum ... *duplex* causa : *una quidem exterius inducens* (= miraculum visum - persuasio) ... quorum neutrum est sufficiens causa ... Et ideo oportet ponere *aliam causam interiorem.* »

qui montre que Dieu parle en celui qui prêche [1] ». Ce texte des Sentences est encore celui que nous citions tout au début de notre recherche et qui nous faisait poser la question de l' « analysis fidei » chez S. Thomas. Nous le comprenons bien maintenant. La « raison qui induit à croire » n'est point donnée par la vue des signes. Elle est atteinte par la lumière surnaturelle. Elle est atteinte aussi psychologiquement par le croyant, selon le mode que nous avons expliqué, c'est-a-dire *par son effet* intérieur à l'âme, l'affection surnaturelle qui meut à croire. Mais elle ne peut exercer sa fonction motrice que si un objet extérieur est proposé : la doctrine attestée par les signes divins. Aussi S. Thomas *joint-il acte de foi* et *vision* de la crédibilité. De même dans la Somme il affirme successivement la vue par le fidèle de la crédibilité « ex signis » et la perception d'une autre crédibilité qui provient de l'habitus et de l'instinct surnaturels [2]. Celle-là concerne l'objet en tant que connu « ex auditu » et confirmé par les miracles, et celle-ci, en tant qu'il est connu surnaturellement comme bon à croire en vertu de l'habitus.

E. Conclusion

Parvenu au terme de notre étude, nous résumons brièvement ses points principaux. Les fidèles atteignent la révélation de la Verité première par l'audition d'un enseignement, intérieur pour les Prophètes, extérieur pour les autres croyants. Les ministres de la révélation sont vraiment les porte-parole de Dieu. Ils ne font pas nombre avec le Témoin divin, à la connaissance duquel ils participent. Pour être reconnus, ils sont munis du pouvoir de produire des miracles. Les hommes parviennent-ils à la foi en discourant à partir de ces signes et de la véracité divine rationnellement connus ? Non, car la foi est simple et

[1] III Sent., d. 23, q. 3, a. 2, ad 2.

[2] II-II, q. 1, a. 4, ad 2 : texte supra (p. 309, note 2). Selon ce texte, les signes constituent le donné révélé comme croyable (credibile, credendum), mais ils ne forment pas la raison pour laquelle on croit.

Dans l'article suivant (a. 5, ad 1) le « credibile » est encore l'objet de foi, mais vu, dans la lumière infuse, comme digne d'être cru, comme devant être cru : « Infideles eorum quae sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, *nec cognoscunt ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei vident esse credenda.* »

Dans ce texte : « visa ut credibilia » = « visa in lumine fidei ut credenda. » Ce n'est plus la crédibilité établie par les signes, mais celle de l'objet de foi, atteint sous la lumière propre à l'habitus infus.

n'est pas causée par la « cogitatio » qui la précède. Elle provient d'un instinct, d'une impulsion donnée par Dieu à la volonté, et qui lui fait désirer la béatitude surnaturelle et « impérer » la foi pour y parvenir. Par cette affection, *effet qu'elle produit dans l'âme*, la Vérité première, c'est-à-dire la Raison qui incline à croire, est d'une certaine manière perçue par le fidèle. Cependant les signes ont vraiment une valeur probante, de nature à causer une conviction certaine de la vérité des choses révélées. Mais ils ne peuvent produire davantage qu'une évidence de fait, quant à l'existence de la révélation, et qu'une foi au sens d' « opinio vehemens », quant aux mystères proposés. Telle est la foi forcée des démons. Elle est théoriquement possible aux hommes. Mais de fait chez eux les signes n'ont pas pour fin de la produire, mais seulement de disposer à l'assentiment *totalement libre et gratuit* à la Vérité première pour elle-même. Leur fin est donc de fournir à la foi surnaturelle un objet extérieur croyable : rôle nécessaire que S. Thomas sait harmonieusement composer avec celui de la lumière infuse.

F. Points de comparaison

Il est utile maintenant de noter certains points de rencontre et de divergence entre S. Thomas et d'autres théologiens du XIIIe siècle à propos de la résolution de l'acte de foi. A lire ces auteurs, on remarque tout de suite un fonds commun. Ils sont unanimes à poser la Vérité première, crue pour elle-même par grâce, comme objet de l'acte de foi, et à affirmer la parfaite simplicité de cet acte qui n'est point causé par un raisonnement [1]. S. Bonaventure et surtout S. Albert font dépendre, comme S. Thomas, *sa totale liberté de la nature de son objet, la Vérité première* [2]. L'acte est libre et vertueux, non pas seulement parce que,

[1] Cf. Alex. Hal. Summa (éd. Quar. T. IV, nº 650). D'après une « autorité » du Damascène (De Fide orth. L. IV, c. 10. P. G. XCIV, 1127 : « Fides dupliciter est. Est enim fides ex auditu : audientes enim scripturas, credimus doctrinae Spiritus. Est autem rursus fides indistabilis et indiiudicabilis spes eorum quae a Deo nobis annuntiata sunt. Igitur prima mentis nostrae, secunda charisma Spiritus Sancti. ») Alex. distingue la foi acquise (ex ratione vel ex aperto testimonio auctoritatis) et la foi infuse (ex gratia divinae illuminationis ad cognoscendam veritatem quae est supra naturam et assentiendum ei propter se). — Bonav. : III Sent., d. 23, a. 2, q. 2. — Albertus M. : III Sent., d. 23, a. 8 - a. 19. - d. 24, a. 1, (où il reprend la dist. de Alex. Hal. d'après Jean Damascène).

[2] Bonav. : III Sent., d. 23, a. 2, q. 2 : caractère propre de la foi infuse : « Quidam autem assentiunt *primae veritati super omnia et propter se. Voluntarie enim assentiunt*, concomitante divina illuminatione, illuminatione, inquam, *quae rationem elevat in his quae sunt supra se.* »

une fois causé par le discours rationnel, la volonté y consentirait en hommage à Dieu, mais parce que, son objet étant surnaturel, aucune argumentation ne peut en rendre suffisamment raison. Le caractère affectif de la certitude de foi est mis en relief, de même que le rôle décisif de l'influx intérieur de Dieu [1].

La divergence principale entre S. Thomas et les autres théologiens du temps réside dans leurs conceptions différentes de la valeur et de la fonction des signes de crédibilité. A considérer, comme faisaient en général les seconds, la surnaturalité de l'objet d'un point de vue trop subjectif (croire à la Vérité première pour elle-même, c'est dépasser sa raison), on était gêné pour reconnaître à ces signes une valeur suffisante. S'ils prouvent trop, que devient la liberté et le mérite de la foi ? La Somme d'Alexandre de Halès dit qu'ils sont des *dispositions* à croire, qu'ils introduisent la foi « comme la navette fait passer le fil [2] ». Là où elle traite du miracle, elle explique ce rôle dispositif d'un point de vue tout subjectif. La foi portant sur des objets qui dépassent la raison, les miracles, en heurtant la raison, l'engagent à se transcender [3]. Mais ils ne constituent pas un medium de démonstration quant à l'objet lui-même [4]. Pour S. Bonaventure la foi est compatible avec les nombreuses raisons probables qu'ont les fidèles et qui engendrent une opinion certaine, mais elle ne s'y appuie pas. La foi purement acquise par les signes n'a pas de ferme certitude. Rien sur le rôle objectif des miracles. S. Bonaventure dit cependant que, si Dieu seul en produisait

Albertus M. : III Sent., d. 23, a. 2, ad 1 : « Fides inclinat per modum naturae, *quia non habet rationem sufficientem consensui*, et si haberet, non tamen innititur. Unde in scientia et artibus, ratio est causa assensus ... In fide autem est in contrario : *prius enim consentitur primae veritati propter se* et postea quaeritur ratio ut aliqualiter intelligatur creditum ... *et ideo patet quod totum ex libertate voluntatis procedit.* »

[1] Bonav. : III Sent., d. 23, a. 1, c., ad 2, ad 4. — Albertus M. : III Sent., d. 23, a. 2, ad 1 ; art. 17 : « Certitudo autem veritatis, quae est sec. pietatem, supra rationem est ... Et haec est certitudo ex lumine fidei informante conscientiam, et *convincente per affectum de veritate credibilitatis, et* quod tendendum sit in ipsum quod creditur *etiam extra metas rationis propriae*, et haec est certitudo fidei. »

[2] Alex. Hal. : T. IV, n° 674 : « Dispositio preambula (introducens fidem), sicut seta filum et tunc ratio cessat humana quando ei non innititur fides introducta. » — T. II, n° 242 : « Miracula possunt valere per modum dispositionis praeparativae ad introducendam fidem ut seta introducit filum. »

[3] Alex. Hal. Summa ibid. n° 231 : « Sic apud sensibiles homines, per id quod viderent, fieret *manuductio* intelligentiae, ad ea quae videntur rationi solitae obviare, et miraculo, quod videret exterior oculus fieri supra naturam, *excitaretur* interior oculus, scil. intellectus, ad comprehendendum ea quae sunt supra rationem. »

[4] Ibid. c. 6, a. 3, sol.

et qu'il n'y avait pas de prodiges magiques et diaboliques, on serait par eux contraint de croire. Mais les fidèles sont illuminés pour discerner les vrais miracles et leur vertu est exercée par les autres [1]. La valeur probante des vrais miracles pour la raison naturelle est donc diminuée par l'existence des faux prodiges, et la liberté de la foi se trouve assurée. S. Albert a noté toute l'activité de « cogitation » qui accompagne secondairement l'assentiment de foi, en tant qu'il provient de l'audition (ex auditu). L' « auditus fidei » comprend la perception de la parole extérieure, la vue du miracle, et l' « auditus interior ». Tout cela ne donne pas de raison probante, mais dispose seulement à croire avec plus de facilité [2]. Cependant la pensée de S. Albert ne semble pas très nette. Voici en effet comment il expose la formule « Credere Deo, Deum et in Deum » [3] :

> « Dicendum quod si in veritate diffinitur hic credere in comparatione ad obiectum, ibi diffinitur secundum omnem modum quo se potest habere obiectum. Fides enim innititur primae veritati : haec autem accipitur in signo vel in seipsa. Et voco signum, signum expressum infaillibile, *sicut est verbum quod scitur esse verbum Dei.* Si in signo innititur, tunc *est credere Deo, hoc est credere veracem qui dicit,* sive loquatur in scriptura, sive in corde, sive in revelatione, sive per creaturas, *dummodo infaillibiliter sciatur esse verbum Dei...* »

Il semble donc dire que l'on doit *savoir* que telle doctrine est celle de Dieu. Mais comment ? il ne le dit pas. Or quand il explique ensuite ce que comprend l' « auditus fidei », *qui ne donne pas de raison probante,* il renvoie à ce texte : « Ita tamen quod auditus generaliter accipiatur, sicut supra diximus cum exponebatur « credere Deo ». On pourrait proposer à ce problème la solution suivante. L' « auditus fidei » ne prouve pas l'objet lui-même de la foi, mais cela n'exclut pas que l'on

[1] Bonav. : II Sent., d. 7, p. 2, a. 2, q. 2 ad 6 : « Si Deus solus et eius servi facerent miracula, *quis non credidisset in Deum, miraculis compulsus* ? Nunc autem, cum magi faciunt et boni faciunt, *qui divinitus illustrantur ut inter haec possint discernere,* per vera miracula adiuvantur et per daemonum miracula exercentur et probantur. »

N. B. Dans IV C. Gent., c. 154, S. Thomas attribue à l'un des charismes de l'Esprit Saint, celui du discernement des esprits, le rôle de discerner les vrais miracles des faux. Mais dans In I Cor. XII, l. 2, le même charisme n'a pas cette fonction, mais seulement celle de connaître le secret des cœurs.

[2] Albertus M. : III Sent., d. 23, a. 8 ; ibid. a. 3 : « In qt. est ex auditu ... (fides) habet rationem *insufficientem,* sed hoc non est causa assensus, sed *facilioris assensus.* »

[3] Ibid. a. 7.

sache que Dieu est l'auteur de telle doctrine. D'ailleurs Albert retient pour la question : « An creditum possit habere testimonium rationis [1] », outre sa solution personnelle [2], celle que l'auteur de l' « Itinerarium Clementis » [3] fait exposer par S. Pierre : « La foi n'exige d'autre preuve que celle de la véracité du Prophète : si en effet celui-ci est véridique, sans aucun doute toutes les choses qu'il enseigne seront vraies, bien que quelques-unes ne seront pas comprises à cause de leur profondeur. » D'autre part S. Albert ne discerne pas, comme S. Thomas, un certain aspect extérieur (par exemple le caractère de fait réel et historique) qui en quelques mystères de foi est susceptible de preuve. Ainsi pour S. Thomas, les apparitions du Christ étaient des arguments suffisants à l'égard de ce qu'elles avaient pour fin de prouver : la réalité de son retour à la vie [4]. A propos de cette question, S. Albert distingue le signe tiré de la nature d'une chose et qui engendre l' « opinion topique » et le signe « *qui persuade à la manière du miracle. Or celui-ci ne nous fournit aucune raison,* il conduit seulement à la foi. Et telles sont les apparitions du Christ : « Sicut apparitio signum est resurrectionis, *et unum fuit ita latens sicut alterum : et per tale bene probatur fides* [5]. »

Si nous nous sommes quelque peu étendu sur les idées de S. Albert, c'est parce que ses questions « De Fide » sont profondément pensées et très originales. Le problème foi-raison y revient souvent, posé avec acuité, mais sans trouver de solutions claires et satisfaisantes, bien que les vraies issues soient pressenties. S. Albert insiste avec force sur la transcendance (on serait presque tenté de dire : l'irrationalité [6]) de l'objet de foi, et il ne distingue pas bien la part accessible à la raison.

C'est donc une chose propre à S. Thomas d'avoir, en reconnaissant toute leur valeur, attribué aux miracles et autres signes *le rôle précis de constituer la doctrine révélée comme croyable, parce qu'ils en montrent l'origine divine.* Laissant d'autre part la doctrine elle-même dans son inévidence interne, ils ne compromettent aucunement la totale liberté

[1] III Sent., d. 24, a. 1.

[2] C'est-à-dire : distinction entre foi infuse et acquise, selon l'autorité du Damascène.

[3] Oeuvre apocryphe attribuée à S. Clément de Rome : « Recognitionum Libri Decem. » Edit : P. G. I, 1207-1454. Texte cité par S. Albert : « ad sensum » in col. 1215.

[4] III Sent., d. 21, q. 2, a. 3, obj. 2 et ad 2 cf. texte supra (p. 306, note 3).

[5] Albertus M. : III Sent., d. 23, a. 13, ad 3.

[6] Ibid. a. 13, sol. : « Fides est de non apparentibus intellectui, eo quod probari non possunt ... Quoniam nos supponimus apud nos *quaedam principia quibus accipimus scientias quae sunt contraria articulis fidei* ... ».

de la foi. Cependant S. Thomas a noté les difficultés objectives et subjectives qui peuvent gêner en certains cas le discernement du miracle. Et tout en tenant pour possible la démonstration du fait de la révélation, il ne l'accorde *expressément* qu'aux témoins choisis par Dieu pour être les ministres de sa Parole. Elle n'est pas pourtant exclue chez les autres fidèles [1].

[1] Dans une étude consacrée au « Caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle » (Rev. Hist. Eccl. 1943, pp. 22-100), R. Aubert pense recueillir les témoignages d'une tradition théologique indiscutée au XIIIe siècle, selon laquelle le fait historique de la révélation ne peut pas être prouvé par les miracles mais seulement indiqué avec une certitude probable. *Autrement la liberté et le mérite de la foi seraient compromis.* Parmi les théologiens cités, certains (Henri de Gand, Godefroid de Fontaine, Hervé Nédellec) dépendent de S. Thomas. L'auteur invite donc à reconsidérer la position de S. Thomas qui n'a pas pu être très différente, sinon elle aurait suscité des réactions.

Sur la base d'une étude sérieuse de ses textes, on doit dire que S. Thomas : *a*) enseigne la démonstrabilité du fait de la révélation par les signes divins. Il la tient expréssement et par là il diffère de ses devanciers et contemporains. S'il y a une « tradition » contraire, il n'en fait pas partie. *b*) Il n'a jamais attribué cette connaissance démonstrative *de fait à tous les fidèles* mais certainement aux Prophètes et aux Apôtres. *c*) *Une telle connaissance est compatible avec la foi.* Sur ce point il diffère sûrement des auteurs cités par Aubert, même s'ils sont « thomistes ». Hervé Nédellec dit, par exemple (« Defensa doctrinae fr. Thomae, éd. Krebs, Münster 1912) : « Est notandum quod si aliter esset per se notum et evidens, quod aliquid diceretur ab aliquo, et quod similiter esset ei per se notum et evidens de illo quod non potest dicere nisi verum, tunc de tali dicto *haberetur scientia* quod esset verum. » Comparer avec II-II, q. 5, a. 2, c. !