

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Jean-Pierre TORRELL

Autorités théologiques et liberté du théologien.
L'exemple de saint Thomas d'Aquin

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1988, tome 84, p. 7-24

© Abbaye de Saint-Maurice 2013

Autorités théologiques et liberté du théologien

L'exemple de saint Thomas d'Aquin

Cet article* se propose d'aborder un sujet peu souvent traité : quelle est l'attitude du théologien à l'égard de ses maîtres ? On convient généralement que si le magistère de l'Eglise se prononce, le théologien se doit de l'écouter. De même, il doit se soumettre à l'impératif de sa conscience quand la foi est en cause. Mais s'il ne s'agit que d'une autorité strictement intellectuelle, quel sera son comportement ?

Quelques grands principes généraux commandent la réponse à cette question, mais on ne saurait en rester à leur niveau sans risquer d'être très abstrait. Il a donc paru nécessaire de voir comment ces principes généraux passent dans le concret de l'exercice du métier de théologien et c'est pourquoi je tenterai de les illustrer par l'exemple de saint Thomas. Il s'est trouvé aux prises avec ce problème de manière pour ainsi dire continue et il est éclairant de voir comment il s'y est pris.

Cet exposé proposera d'abord brièvement quelques considérations générales sur les conditions d'exercice de la pensée. Au XIII^e siècle comme de nos jours, un certain nombre de données s'imposent à toute personne qui essaie de réfléchir. Il est utile de s'en souvenir car il vaut mieux en être conscient. Dans la deuxième partie, plus étendue, je rappellerai les règles d'exégèse qui commandaient le comportement de saint Thomas à l'égard de l'héritage reçu des Anciens, qu'il s'agisse des Pères de l'Eglise ou d'Aristote. Enfin dans une troisième partie, plus brève, j'essaierai de montrer sa liberté en acte dans le

* Nous publions ici le texte d'une conférence donnée à Fribourg, le jeudi 14 janvier 1988, dans le cadre d'une semaine d'études consacrée aux thèmes : « Autorité, Liberté, Conscience ». Nous remercions le P. Torrell de nous permettre cette publication.

traitement d'une option fondamentale : sa théorie du savoir théologique. Le rapport de saint Thomas aux Anciens et notre propre rapport à saint Thomas n'est pas exactement semblable sur tous les points, mais ce parallèle a pourtant de quoi nous éclairer.

I. De banalités en lieux communs

Rappelons d'abord deux vérités, si fondamentales qu'on pourrait être tenté de les ranger parmi les banalités. Ce serait une erreur, car ce ne sont pas des banalités, mais bien des « lieux communs ». Ce n'est pas une tautologie et le gain est plus grand qu'on ne l'imagine à changer ainsi le vocabulaire. Les lieux communs sont des lieux où l'on se retrouve, où l'on s'assemble et se reconnaît, où l'on vérifie et consolide sa relation à l'autre dans une même humanité. Les lieux communs sont nécessaires aussi bien aux personnes qu'aux groupes et à l'humanité entière, car les relations entre les hommes ne peuvent fonctionner que sur la base d'un minimum de conventions, ou mieux de convictions partagées par tous.

1. Nous ne pensons pas à partir de rien

L'image de la *tabula rasa* volontiers reprise à la suite d'Aristote est puissamment expressive pour signifier les tout premiers commencements de la vie de l'esprit. Elle reste utile pour qualifier la réceptivité fondamentale qui est une loi générale de l'esprit humain. Mais ce qui est vrai du commencement absolu, ne l'est plus par la suite. Quand nous commençons à penser de façon consciente, nous sommes déjà tributaires d'un « reçu » qui comporte lui-même une foule énorme d'acquis. Nous sommes déjà insérés dans un processus d'éducation continue qui a commencé au jour de notre naissance, et même bien avant, aux origines de l'humanité.

Dans ce « reçu » il y a le meilleur et le pire. Le meilleur, c'est tout ce que nous pouvons qualifier de positif tant au point de vue physique qu'intellectuel ou moral : se tenir debout, marcher, parler, regarder autour de nous, lire, écrire, penser, juger, *etc.*, bref tout ce qui fait de nous un être capable de se conduire en personne autonome dans cet univers. Le pire, ce sont les idées

toutes faites, les préjugés divers, les déformations nombreuses que nous avons reçues, elles aussi inconsciemment, du fait de notre milieu d'origine, de notre appartenance à une certaine classe sociale, ou tout simplement à une époque donnée. Le regard que nous posons sur le monde ou la façon dont nous réagissons devant tel ou tel phénomène sont tributaires d'une mentalité où la part d'éléments non responsables est certainement la plus grande. Cela vaut pour notre comportement quotidien ; cela s'applique aussi bien sûr à la vie de l'esprit. De cette constatation très simple, nous pouvons déjà tirer une première conclusion, et même une obligation : si nous pensons en continuité, il faut aussi penser en réaction. Penser c'est juger, c'est-à-dire savoir prendre une distance critique. Car la pire chose qui puisse arriver à la vie de l'esprit, c'est de céder au conformisme. On peut l'entendre au singulier, mais cela cache un pluriel. J'ai parlé de milieu, de classe, d'époque ; on peut y ajouter les modes et les idéologies et aussi le conformisme de l'anticonformisme ; ce n'est pas le moins pernicieux.

Cette distance critique est fort difficile à prendre. Elle suppose que la personne qui veut ainsi se distancier soit capable de le faire en connaissance de cause. Mais pour cela elle a dû d'abord apprendre, c'est-à-dire faire confiance à l'autorité qui lui a transmis ce qu'elle a reçu — qu'il s'agisse des parents ou des divers éducateurs. Elle a donc dû témoigner à l'égard de cette autorité d'une certaine docilité, faite d'accueil, de respect et d'obéissance. Comment prendre alors l'autonomie qui permettra le jugement personnel ?

Il y a là une difficulté réelle. L'autorité a un rôle normal, indispensable, dans la transmission du savoir, et de même la docilité qui lui fait face ; le processus comporte nécessairement ces deux aspects. Quand il aboutit normalement c'est une réussite, mais il lui arrive fréquemment d'échouer : l'autorité peut se renier elle-même, dégénérer en autoritarisme, ou, pire peut-être, renoncer à s'exercer ; la docilité a elle aussi ses dangers, elle peut virer au conformisme ou à la servilité, mais également se muer en rébellion. Il faut donc faire appel à une autre donnée fondamentale de la vie de l'esprit, un autre « lieu commun » dans lequel les deux partenaires du processus se retrouveront non plus face à face, mais côte à côte.

2. La vérité vous rendra libres

Si l'autorité a une place essentielle dans la transmission du savoir, la loi fondamentale de l'esprit n'est pourtant pas la soumission à l'autorité, mais la

soumission au réel : *est est, non non*. Il y a bien sûr d'autres lois, ne serait-ce que celles de la logique, qui nous aident à raisonner correctement. Il y a aussi les normes propres à chaque discipline qui ne permettent pas de transposer sans corrections les exigences d'une discipline dans une autre. Mais antérieurement à tout cela, l'esprit est en quête de la vérité ; c'est donc par rapport à elle qu'il faut apprécier la véritable liberté de l'esprit.

Prenons un exemple simple : deux et deux font quatre. Je ne suis pas libre d'en discuter; cela s'impose à moi, mais loin de me contraindre, cela me libère. La soumission au réel fonde, constitue la liberté de l'esprit. Refuser cette soumission ne conduirait qu'à l'absurde de l'arbitraire. De même que dans une société un certain nombre de conventions doivent être reconnues par tous sous peine de verser dans l'anarchie destructrice, et parfois meurtrière (pensez au code de la route et à sa non-observation), de même — mais plus profondément encore — la communion des esprits dans le savoir ne peut reposer que sur leur commune adhésion à la vérité ou, tout au moins, sur la volonté de la rechercher.

Cette même soumission au réel permet aussi d'apprécier plus exactement la part de l'autorité dans la transmission du savoir. Le maître n'a pas pour rôle d'imposer la vérité. Enseigner ce n'est pas transvaser la science du maître dans l'esprit de l'étudiant comme on le ferait d'une quantité quelconque (S. Thomas, *De veritate* XI 1, *ad* 6). Le rôle du maître c'est d'aider à découvrir la vérité (*ibid.*, *ad* 9). S'il peut demander provisoirement la confiance sans preuves, c'est que, normalement, le terme du processus permettra d'en vérifier la validité. L'enfant devenu adulte comprend le pourquoi de certaines contraintes imposées jadis ; l'étudiant devenu maître à son tour, s'est approprié la vérité du réel de la même façon que le maître l'avait fait avant lui. Ce que j'ai appris et vérifié par moi-même n'est plus vrai selon Platon seulement, mais bien aussi selon moi.

L'enseignement est donc une commune activité du maître et du disciple. Le premier aide le second dans sa découverte ; le second fait confiance au premier, c'est-à-dire à l'autorité de sa compétence ; mais l'un et l'autre se retrouvent dans une même soumission au réel, dans une même quête de la vérité. Cela explique que le disciple puisse fausser compagnie au maître le jour où il s'apercevra que celui-ci ne lui enseigne plus la vérité : *amicus Plato, magis amica veritas*. Cela explique encore que le disciple puisse aller plus loin que le maître. C'est même le plus bel hommage qu'il puisse lui rendre : le dépasser en ce qu'il a reçu de lui. Cela se produit tous les jours depuis les origines du monde, et c'est ainsi que la science et l'humanité ne cessent de

progresser. Nous sommes des nains montés sur les épaules de géants, disait modestement Bernard de Chartres (XII^e s.), mais il ajoutait non sans un soupçon de fierté : nous sommes moins grands qu'eux, mais nous y voyons plus loin¹.

Résumons-nous. La vie de l'esprit s'accomplit dans une atmosphère qui est celle d'une tradition vivante. Comme toute tradition, elle est située sous un double signe qui est de maintien et de conservation, mais aussi de renouvellement et d'actualisation. La conservation pure et simple ou le seul maintien autoritaire de ce qui a été une fois reçu, sans une attention suffisante aux requêtes de chaque nouvelle époque, ne peut donner qu'un conservatisme sclérosé. A l'opposé, la volonté de tenir compte uniquement des requêtes actuelles sans prêter attention à la richesse accumulée des générations précédentes, ne pourrait donner qu'un modernisme sans racines. L'équilibre entre ces deux pôles, équilibre qui est celui-là même d'un vivant en mouvement, peut seul nous dire quelque chose de l'équilibre subtil qui peut s'établir en recherche théologique entre l'autorité d'un maître et la liberté de celui qui s'en réclame.

II. Saint Thomas et ses « autorités »

Précisons d'abord le sens exact du mot *auctoritas* dans la langue de saint Thomas. A son époque, le mot avait effectivement un sens technique progressivement acquis au terme d'un long développement accompli sur plusieurs siècles².

En un premier temps, l'*auctoritas*, prise en un sens juridique, signifiait la qualité d'une personne, sa *dignitas*, le fait qu'on était magistrat, écrivain, homme d'église, etc., et qui rendait cette personne digne de confiance, de

¹ Ces propos sont rapportés par Jean de Salisbury dans son *Metalogicus* III 4 : *Patrologie latine* 199, 900 C.

² Ce sujet a été bien souvent étudié et avec un appareil technique qui n'entre pas ici dans notre propos ; l'étude fondamentale reste celle de M.-D. Chenu, « *Authentica et Magistralia*. Deux lieux théologiques aux XII^e-XIII^e siècles », *Divus Thomas* (Pi) 28 (1925) 257-285 ; cf. du même auteur : *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1954, 2^e éd., pp. 106-131. On peut encore voir : U. Horst, « Das Wesen der "auctoritas" nach Thomas von Aquin », *Münchener theologische Zeitschrift* 13 (1962) 155-172.

crédit. En un deuxième temps, l'*auctoritas* a désigné la personne même qui possédait cette qualité : le magistrat ou le docteur comme tel. Enfin, au terme du processus, au moment où nous retrouvons saint Thomas, l'*auctoritas* désigne l'écrit ou la pièce dans laquelle s'exprime la volonté de cette personne si c'est un magistrat, son avis si c'est un juge, ou tout simplement son opinion, sa pensée, si c'est un écrivain. Par cette double métonymie on est donc passé de la qualité à la personne et finalement au texte. Ce processus permet de comprendre que lorsque les auteurs scolastiques parlent de l'*auctoritas Augustini* ou de l'*auctoritas Gregorii*, ils pensent d'abord à un texte et, plus précisément, à une citation d'Augustin ou de Grégoire qui, dans le contexte, représente plus qu'un point de référence, plus qu'un simple éclairage qui pourrait être intéressant ou utile, mais bien un avis autorisé dont on ne peut pas ne pas tenir compte.

En effet, les conditions dans lesquelles s'exerçait la théologie à cette époque étaient telles que le poids des « autorités » était considérable. Normalement une « autorité » reconnue comme telle était faite pour clore la discussion. Il était donc de première importance d'avoir une herméneutique qui permette de trier les « autorités », d'apprécier leur valeur, éventuellement de les gloser, de telle sorte que la recherche théologique soit guidée par elles sans en être trop impérativement limitée. Sans quoi, on l'avait fort bien compris, il n'y aurait plus eu d'autre issue que de répéter les « autorités ». La chose était d'autant plus nécessaire qu'il arrivait que les « autorités » se contredisent. Dès la première moitié du XII^e siècle, Abélard s'était fait un malin plaisir de le souligner dans son *Sic et non*. Faute de cette herméneutique, on aurait abouti à la paralysie complète de l'effort théologique.

1. L'écriture, les Pères et les théologiens

Le premier tri fut assez facile à opérer ; on classa les autorités d'après leur origine. De ce point de vue, une division tripartite s'imposait : d'abord les autorités prises de l'Écriture sainte ; ensuite celles qui venaient des Pères de l'Église ; enfin celles qu'on empruntait éventuellement aux *magistri*.

Seule l'Écriture était considérée comme ayant une valeur absolue. La chose est facile à comprendre du fait qu'elle est l'instrument de la Révélation et le lieu où l'on trouve la volonté divine exprimée en termes humains. Ce qui dépend de la libre volonté divine, dit saint Thomas, dépasse ce qui est dû à la nature, et donc cela ne peut être connu par nous que dans la mesure où cela nous est transmis par l'Écriture sainte, car c'est par elle que la volonté divine se fait connaître (cf. *Somme théologique* IIIa 1, 3). Pour exprimer cette

conviction Thomas utilise plusieurs expressions qui ne laissent aucun doute sur sa pensée : l'Écriture est la « règle de la foi », la « règle de la vérité », la « règle de toute la vie chrétienne », le « fondement de la foi ». Elle contient toutes les vérités nécessaires au salut. Cette référence à l'Écriture est si forte qu'il va jusqu'à dire : « Nous ne croyons aux successeurs des apôtres et des prophètes (qui nous ont transmis la Révélation) que dans la mesure où ils nous annoncent ce que les apôtres et les prophètes nous ont laissé dans leurs écrits » (*De veritate* XIV 10, ad 11).

Dans ces conditions, il n'était évidemment pas question de discuter l'autorité d'une citation de l'Écriture, mais on aurait tort de lire dans ces textes une affirmation anticipée du principe de la *scriptura sola* des réformateurs du XVI^e siècle. Thomas savait fort bien qu'on pouvait détourner l'Écriture de son véritable sens et il donne des exemples de cette mauvaise herméneutique (*Commentaire sur saint Matthieu*, chap. 4, leçon 1, n^o 332). Pour y échapper, la règle d'or sans cesse répétée consistait à lire l'Écriture en Église et avec les interprétations des Pères. Prise dans ce contexte, l'Écriture était bien l'autorité suprême.

A l'opposé de l'Écriture sur l'éventail des autorités, nous trouvons les *magistri*. Ceux qu'on appelle ainsi depuis quelque cent ans, ce sont les enseignants de théologie, nous dirions les professeurs. Les Maîtres *in sacra pagina* (c'est leur titre officiel) n'ont pas l'auréole que leur antiquité permet d'accorder aux Pères ; leurs *dicta* ne sont pas *authentica*, mais seulement *magistralia*. Ces autorités-là ne sont guère préoccupantes. La multiplicité même de leurs opinions parfois contradictoires laisse leurs confrères parfaitement libres. Thomas ne se gêne guère pour le dire : « Cette glose est simplement magistrale ; elle n'a que peu d'autorité » (*Commentaire sur 1 Tim.*, chap. 5, leçon 2, n^o 195). Si on peut accorder attention à certains points de leur enseignement, c'est à cause du poids de leurs raisons, mais pas davantage. C'est ainsi que, en parlant d'Hugues de Saint-Victor, Thomas dira encore : « Bien que ses *dicta* soient seulement ceux d'un maître et n'aient donc pas la force d'une autorité, nous pouvons cependant en tirer parti... » (*Somme théologique* IIa IIae, 5, 1 *ad* 1). Mais c'est dans une discussion d'égal à égal. Le plus célèbre de ces *magistri* — à tel point qu'il suffisait de dire *le Maître* pour que tous comprennent qu'il s'agissait de Pierre Lombard — fut lui-même vivement contesté. Même pleinement reconnue, son autorité ne fut jamais indiscutée et l'on savait que sur certains points les autres Maîtres prenaient leur distance³.

³ Cf. J. de Ghellinck, « Pierre Lombard », *Dictionnaire de théologie catholique*, 12 (1935) 2014-2015.

Le vrai problème herméneutique posé par l'usage des autorités, nous le rencontrons avec l'emploi des citations des Pères de l'Eglise. Dans le langage de Thomas, ce sont les *sancti* et il en appelle très souvent aux *dicta sanctorum*, ou encore aux *sanctorum usus*. Si l'on veut savoir la raison de leur autorité spéciale, il faut évidemment se souvenir de leur sainteté et de leur antiquité, mais ce n'est pas décisif. L'autorité des Pères vient surtout du rôle particulier qu'ils ont joué à l'égard de l'Ecriture : « Il ne faut pas conserver seulement ce qui nous a été transmis par les saintes Ecritures mais aussi ce qui a été enseigné par les saints docteurs *qui nous ont conservé la sainte Ecriture intacte* » (*Commentaire sur les noms divins*, chap. 2, leçon 1, n° 125).

La confiance que Thomas leur accorde n'est cependant pas aveugle. Il est très clair à ce sujet : leur autorité se mesure d'un côté par rapport à l'Ecriture, et de l'autre par rapport à l'Eglise. Dans un passage très explicite, il rappelle que la *sacra doctrina* — c'est le nom qu'il donne à la théologie — utilise de préférence les autorités des Ecritures canoniques : « Ceci tient à ce que notre foi repose sur la révélation faite aux apôtres et aux prophètes, non sur d'autres révélations, s'il en existe, faites à d'autres docteurs. C'est pourquoi, écrivant à saint Jérôme, saint Augustin déclare : " Les livres des Ecritures canoniques sont les seuls auxquels j'accorde un tel honneur que je crois très fermement leurs auteurs incapables de se tromper en ce qu'ils écrivent. Les autres, si je les lis, ce n'est point parce qu'ils ont pensé une chose ou l'ont écrite que je l'estime vraie, quelque éminents qu'ils puissent être en sainteté et en doctrine " » (Ia 1, 8 *ad* 2).

D'autre part, l'autorité des Pères se mesure par rapport à l'Eglise, car « l'enseignement des docteurs catholiques tient son autorité de l'Eglise. Et c'est pourquoi il vaut mieux s'en tenir à la coutume de l'Eglise qu'à l'autorité de saint Augustin, de Jérôme ou de quelque autre docteur » (*Quodlibet* II 4, 7). Le choix des noms cités n'est pas dû au hasard : avec celui de Grégoire le Grand, les noms d'Augustin et de Jérôme sont les plus vénérés du Moyen Age latin. Cela montre déjà la liberté que Thomas pouvait prendre à leur égard et qu'il manifeste en d'autres occasions. Il savait très bien, et il le dit, que les Pères ont souvent exposé l'Ecriture en des sens différents (cf. *De potentia* IV 1), et il savait encore que « dans les matières qui ne sont pas de foi, les commentateurs ont dit beaucoup de choses selon leur opinion propre, et c'est pourquoi dans ces matières ils ont pu se tromper » (*Quodlibet* XII 17, 26 *ad* 1). C'est à peu près la distinction qui deviendra classique plus tard entre le docteur privé qui, en cette qualité, n'a d'autre autorité que celle de sa science et de ses raisons, et le témoin de la Tradition qui a comme tel beaucoup plus d'autorité, car on le considère alors comme l'écho fidèle de la foi de l'Eglise de son époque.

2. L'exposition révérentielle

Jusqu'à présent nous n'avons vu que des principes généraux. Comment concrètement saint Thomas s'y prend-il quand il a affaire à une autorité précise, qu'on lui oppose ou qu'il trouve sur sa route et qui le gêne plus ou moins dans son raisonnement. Je dis « qui le gêne » car, pour notre recherche, c'est le seul cas qui soit intéressant ; quand il est d'accord avec l'autorité, il n'y a pas de problème.

Quand donc Thomas rencontre une autorité qui lui fait difficulté, il pratique ce qu'on appelle l'*expositio reverentialis* ; traduisons : une explication du texte cité moyennant laquelle ce texte finira par dire quelque chose qui va plus ou moins dans le sens du commentateur. Il est assez courant de juger expéditivement ce procédé en parlant à son propos de concordisme théologique facile, ou pire de distorsion qui témoigne d'un manque de probité intellectuelle, car cela revient souvent au moins à prolonger l'auteur, parfois à lui faire dire ou confirmer ce qu'il ne dit pas, parfois même à le corriger purement et simplement. Dans ces conditions le respect témoigné à l'autorité n'est que de façade et, sous couleur de l'expliquer, on lui fait violence, on en abuse.

S'il en était bien ainsi, la chose serait grave car nous nous trouverions face à un dilemme : ou bien Thomas est conscient de ce qu'il fait et il est intellectuellement malhonnête, ou bien il en est inconscient et alors il est superficiel. En fait, ce dilemme n'en est pas un, il y a une troisième possibilité : Thomas est parfaitement conscient de ce qu'il fait, mais sa manière de le faire suffit à le faire échapper au reproche de malhonnêteté.

Dans la réalité les choses sont fort différentes de ce qu'une lecture trop rapide permet d'observer. Tout d'abord, l'exposition révérentielle n'est pas propre à saint Thomas. Tous ses contemporains font de même et depuis fort longtemps, car c'était un procédé d'exégèse bien connu. Il était utilisé aussi bien pour les philosophes que pour les Pères et il mettait en œuvre des règles précises qui, au moins chez saint Thomas, permettait d'en faire un usage à la fois honnête et efficace⁴.

Le but de cette opération c'est de retrouver l'*intentio auctoris*, c'est-à-dire « ce que l'auteur a voulu dire ». Cette expression revient constamment dans les

⁴ M.-D. Philippe, « Reverentissime exponens frater Thomas », *Freiburger Zeitschrift f. Phil. u. Theol.* 12 (1965) 240-258, donne quelques beaux exemples de cette façon de procéder et en dégage bien le sens (en français malgré le titre).

commentaires de Thomas, qu'il s'agisse de l'Écriture, d'Aristote, du Pseudo-Denys ou de tout autre Père. Pour l'Écriture, cela revient à chercher ce que Thomas appelle le sens littéral, c'est-à-dire non pas le sens matériel immédiat comme on pourrait le croire, mais celui que l'auteur avait en vue, ce qu'il voulait enseigner, et c'est celui-là seul en conséquence qui est revêtu de la qualité d'inerrance résultant de l'inspiration. Si l'Écriture parle du bras de Dieu, il est clair que l'auteur inspiré ne pense pas à un bras corporel ; ce qu'il veut signifier c'est la puissance toujours active de Dieu en faveur de son Peuple (*Somme théologique* Ia 1, 10 et ad 3). La simplicité de cet exemple a au moins l'avantage de nous faire saisir la visée de l'exégèse thomassienne : accuser de trahison son exposition révérentielle serait tout simplement lui reprocher de ne pas en rester à la surface du texte, alors qu'il cherche tout simplement à le comprendre⁵.

Au service de cette fin, Thomas utilise trois règles convergentes qui toutes trois font appel au contexte. Nous les prendrons successivement en passant de la plus générale à la plus spécifique.

1. **L'appel au contexte historique** est probablement la plus importante de ces règles. On en trouve un bel exemple tout à fait raisonné dans le Prologue à l'opuscule intitulé *Contre les erreurs des grecs* (éd. Léonine, t. 40). Thomas se trouve face à des « autorités » de sens différent qui émanent de divers Pères ayant vécu à des époques ou en des lieux relativement éloignés. Ou encore, ce qui est plus difficile, face à des autorités différentes et au premier abord contradictoires qui viennent pourtant d'un seul et même auteur. Thomas explique cette différence par le contexte historique qui a changé entre-temps ; l'apparition d'une erreur peut avoir contraint les auteurs d'une époque postérieure à des précisions que les auteurs d'une époque antérieure n'avaient pas données car ils n'avaient pas encore à se préoccuper de cette erreur.

Thomas en donne deux exemples : l'arianisme et le pélagianisme. Il est clair que les énoncés au sujet du Christ ou de la Trinité ne peuvent pas être jugés selon les mêmes critères avant et après Arius et le Concile de Nicée. La même règle peut s'appliquer chez un seul et même auteur, ainsi saint

⁵ On trouvera quelques exemples de cet appel à l'*intentio auctoris* à propos des écrits bibliques dans C. Spicq, « Saint Thomas d'Aquin exégète », *Dictionnaire de Théologie catholique* 15 (1946) col. 730, mais voir aussi col. 694-738 pour l'ensemble de l'attitude de Thomas à l'égard de la Bible.

Augustin après Pelage s'est exprimé avec beaucoup plus de prudence au sujet du libre arbitre qu'il ne l'avait fait auparavant dans ses livres sur les manichéens⁶.

Thomas ne le mentionne pas ici, mais il y a un autre exemple qu'il connaît bien : les théories d'Hilaire de Poitiers sur la douleur sensible du Christ. Il est bien conscient qu'Hilaire écrivait à une époque où la réflexion christologique en était encore à ses débuts ; tout au soin de mettre à l'abri la divinité du Christ contre les ariens, Hilaire a parfois parlé comme si l'humanité du Christ n'avait pas toute sa vérité (cf. IIIa 15, 5 *ad* 1).

Au terme de ce rappel d'une règle d'exégèse élémentaire — qui n'est pas toujours pratiquée même aujourd'hui —, Thomas peut résumer : « Il n'est donc pas étonnant que les docteurs de la foi de notre temps s'expriment de façon plus prudente — en des termes qu'on pourrait dire polis à la lime — que les auteurs d'une époque antérieure ; ceci vient des diverses erreurs qui se sont fait jour entre-temps et on veut ainsi éviter toute hérésie. Si donc il arrive que dans les propos des anciens docteurs certaines choses soient dites avec moins de prudence que chez les modernes, il ne faut pas les mépriser ou les rejeter pour autant ; il ne faut pas non plus continuer à les propager, mais les **expliquer respectueusement** » (*Contre les erreurs des grecs*, Prol., lin. 35-44).

Voilà donc notre *expositio reverentialis* dans son contexte original en finale de cette longue mise en garde méthodologique. Sa justification n'est pas toujours aussi circonstanciée car — faut-il le répéter ? — tous à cette époque en connaissaient les règles, mais on peut remarquer que la formule de Thomas est presque stéréotypée et qu'on la retrouve à peu près semblable en de nombreux endroits (Ia 34, 1 ; 39, 5 *ad* 1 ; IIIa 4, 3 *ad* 1 ; *etc.*).

2. La deuxième règle de cette exégèse consiste à **faire appel au contexte d'ensemble de la pensée de l'auteur**. Quand un passage fait difficulté, il serait inintelligent d'en rester à sa littéralité brute, il vaut mieux le confronter à la pensée générale de l'auteur.

Dans certains cas, cette pensée de l'auteur est assez claire par ailleurs : « Ainsi quand saint Augustin dit : " Ce n'est pas ce corps que vous voyez que

⁶ Y. Congar, « Valeur et portée œcuménique de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin », *Rev. Sc. ph. th.* 57 (1973) 611 - 626, a bien montré l'actualité de ces principes.

vous mangerez ", il n'a pas l'intention de nier que l'eucharistie est vraiment le corps du Christ, mais il veut simplement dire que ce corps n'était pas à manger sous l'apparence selon laquelle le voyaient les apôtres» (IIIa 75 ad 1, commentant *Enarratio in Psalm.* 95, 9). L'exemple est assez simple pour que l'on comprenne du premier coup, mais même s'il s'agit de cas plus compliqués, l'appel à l'*intentio auctoris* éclairé par le sens général de sa pensée répond à la recherche du sens littéral pour l'Écriture et veut tout simplement prévenir une utilisation strictement matérielle de l'autorité qui ne peut que la trahir.

Un autre exemple légèrement plus circonstancié nous est accessible à propos de la célèbre querelle des mendiants et des séculiers. Une question revenait souvent entre curés et religieux : quel était de ces deux états celui qui l'emportait en dignité ? Un texte de Chrysostome assurait que le *sacerdos* l'emporte sur le *monachus*. A cela Thomas répond d'une double façon. Tout d'abord, il montre que le *sacerdos* dont il est question chez Chrysostome, ce n'est pas le curé mais l'évêque (et c'est tout à fait exact). Thomas n'a aucune difficulté à reconnaître cela, car il tient bien la supériorité de l'état épiscopal sur l'état religieux. Mais ensuite il fait aussi appel à l'*intentio operis* (c'est-à-dire à l'intention de l'auteur saisie à travers son œuvre), et il rappelle que Chrysostome a écrit ce livre pour se consoler lui-même et son ami Basile de leur promotion à l'épiscopat (cf. IIa IIae, 184, 8 ad 1). Ainsi le contexte global et le sens général de l'œuvre expliquent le sens et la portée de l'énoncé isolé qui faisait problème. Il n'y a ici aucun doute, l'exposition révérentielle de Thomas est la seule vraie, alors que l'argumentation de son adversaire séculier, basée sur l'usage littéral de l'autorité, la trahissait complètement.

3. La troisième règle de l'exposition révérentielle, consiste à **replacer la question dans son contexte particulier**. Thomas s'est expliqué sur ce point dans une réponse au Maître général de l'Ordre des frères prêcheurs, Jean de Verceil. Ce dernier lui avait adressé, en 1271, une liste de 43 propositions (*articuli*) à propos desquelles il voulait avoir son avis. Thomas, qui a reçu la demande un mercredi saint pendant la messe, s'y est mis toutes affaires cessantes dès le lendemain. Mais il explique : « Cela m'aurait été plus facile de répondre si vous aviez bien voulu me préciser les raisons pour lesquelles ces propositions sont affirmées ou attaquées. J'aurais pu ainsi répondre plus exactement à l'*intentio* de ceux qui en doutent. Cependant, dans la mesure où j'ai pu la percevoir, je me suis efforcé de répondre à propos des divers points sur lesquels on soulève un doute. Mais je tiens à déclarer d'emblée que plusieurs de ces articles n'appartiennent pas à la foi ; ce sont plutôt des

points de philosophie (*philosophorum dogmata*). Il est en effet très dommageable (*multum nocet*: cela fait beaucoup de mal) que ces points qui ne relèvent pas de la doctrine de la piété puissent être affirmés ou niés comme s'ils relevaient de la *sacra doctrina* » (éd. Léonine, t. 42, p. 327, lin. 17-29).

Nous avons un autre bel exemple de ce recours au contexte précis de la question à propos du sujet tant débattu au XIII^e siècle de l'unicité de l'intellect agent pour tous les hommes. On prenait appui sur un texte d'Augustin selon lequel la connaissance sensible, atteignant des réalités qui changent sans cesse, ne permet de fonder aucune connaissance certaine de type scientifique. Pour que l'on puisse atteindre cette connaissance certaine, disait l'objectant, il faut avoir recours à un intellect agent increé unique dont l'immutabilité pourra seule garantir cette certitude. A cela saint Thomas réplique d'abord que l'argumentation ne porte pas car elle conclut au-delà de ses prémisses. Mais il n'en reste pas là et il ajoute : « Cependant pour scruter plus attentivement l'intention d'Augustin **et pour savoir quelle est la vérité sur ce sujet**, il faut savoir que les Anciens ont pensé diversement sur ce point. »

Il passe alors en revue toutes les grandes options successives de la pensée philosophique en ce domaine : Socrate, Platon (« saint Augustin a suivi Platon autant que le supportait la foi catholique » ; Thomas était bien conscient de l'inspiration platonicienne d'Augustin et donc, que sur ce point, il se distinguait de lui), et enfin Aristote. Au terme de ce rappel, il donne sa propre réponse qui se situe elle-même dans le prolongement de la longue quête qu'il vient de décrire (*Des créatures spirituelles*, art. 10 ; cf. aussi *Somme théologique* Ia 79, 4-5). L'autorité d'Augustin y est certes relativisée, mais on ne peut pas dire qu'elle y est trahie ou asservie. Cet exemple est remarquable, car il permet de voir que l'exégèse de Thomas n'a rien d'une échappatoire facile. Elle revient à dire que pour comprendre Augustin, il faut rappeler la vérité à la recherche de laquelle il était parti et qu'il cherchait plus ou moins maladroitement à exprimer ; c'est très exactement là que Thomas se juge autorisé à prolonger sa pensée.

Prenons un dernier exemple, non plus à partir d'un Père de l'Eglise, mais d'un philosophe. Thomas commente Aristote et il examine la façon dont ce dernier s'y est pris avec ses prédécesseurs. Au sujet d'Anaxagore, Aristote s'emploie à montrer en quel sens son opinion est vraie et en quel sens elle est fausse. Avec un humour qui n'appartient qu'à lui Thomas précise : elle est vraie en ce qu'elle n'a pas exprimé, elle est fausse en ce qu'elle a expressément dit. Si l'on considère l'ensemble de cette opinion selon qu'elle apparaît

en surface, il en résulte une absurdité monumentale. Mais si l'on regarde plus attentivement ce qu'Anaxagore « veut dire », c'est-à-dire ce vers quoi tendait son intellect, bien qu'il n'ait pas su l'exprimer, alors on s'aperçoit que sa position est plus subtile et admirable que celle de ses prédécesseurs. Il est donc clair, conclut Thomas, qu'Anaxagore dans ses écrits ne s'est pas exprimé droitement ni pleinement (*nec dixit recte, nec plene*). Cependant il semble bien avoir dit quelque chose qui était plus proche des opinions de ceux qui vinrent après lui, c'est-à-dire de Platon et d'Aristote, qui sont eux-mêmes plus proches de la vérité (*Comm. à la Métaphysique I*, leçon 12, éd. Cathala, n^{os} 194-199).

Il fallait citer cet exemple car il représente un cas extrême dont l'intérêt est d'illustrer par la pratique ce qui est l'intention propre de Thomas quand il se livre à ce type d'exégèse. Ce qui lui importe ce n'est pas la reconstitution historiquement exacte de la pensée d'Anaxagore ou d'Augustin. Même si ses ressources d'érudition sont moindres que les nôtres, il sait fort bien à quoi s'en tenir le plus souvent, mais ce n'est pas cela qui l'intéresse. Il veut bien davantage se couler dans leur propos, épouser leur visée et mener jusqu'à son terme l'intuition qui était la leur. Ils ont été incapables de vérifier cette intuition faute d'un outillage mental suffisant ou par suite de diverses circonstances ; il appartient à ceux qui viennent après eux d'achever leur démarche.

On l'a compris, c'est exactement le processus rappelé au début de cet exposé. Thomas s'est d'abord mis à l'école des penseurs qui l'ont précédé. Il est bientôt devenu l'égal de ses maîtres et, dans la quête de la vérité, il est même allé plus loin qu'eux. Son seul tort, si c'en est un, c'est d'avoir été plus perspicace. Mais il reste un des leurs dans une même soumission au réel et il ne doute pas un instant qu'Augustin ou Anaxagore auraient reconnu en son exégèse la pensée la plus profonde qu'ils voulaient eux-mêmes exprimer.

Thomas était tout à fait conscient de sa pratique et on en trouve une espèce de résumé théorique dans un de ses commentaires d'Aristote : « Quiconque veut sonder la vérité, dit-il, est aidé par les autres d'une double manière : directement et indirectement. Nous recevons un secours direct de ceux qui ont déjà trouvé la vérité. Si chacun des penseurs antérieurs a trouvé une parcelle de vérité, ces trouvailles réunies en un tout sont pour le chercheur qui vient après eux un moyen puissant d'arriver à une connaissance plus profonde de la vérité. Mais nous sommes aussi aidés indirectement même

par ceux qui se sont trompés, car ils ont donné à ceux qui sont venus après eux la possibilité de faire apparaître la vérité d'une manière plus claire par la discussion plus serrée à laquelle ils ont donné lieu » (*Commentaire à la Métaphysique* II, leçon 1, n° 287).

Pour caractériser cette attitude thomasienne, une philosophe égyptienne contemporaine a cru pouvoir parler d'un « mélange de la méthode socratique et de l'éclectisme »⁷. La formule est frappante, mais elle n'est que partiellement juste. Comme Socrate, en effet, Thomas propose le problème et dialogue avec ses interlocuteurs ; qu'ils soient déjà morts alors que ceux de Socrate étaient vivants ne change rien à l'affaire ; la démarche est la même et la conclusion semblable : on aboutit plus loin que n'était parvenu l'interlocuteur. Mais il serait trompeur de parler d'éclectisme si l'on en restait à l'idée d'emprunts divers plus ou moins artificiellement rassemblés. Gilson l'avait souligné depuis longtemps : « Si l'on concède qu'une philosophie ne doit pas se définir par les éléments qu'elle emprunte, mais par l'esprit qui l'anime, on ne verra dans cette doctrine ni plotinisme ni aristotélisme, mais, avant tout, christianisme »⁸.

III. Liberté du théologien

Je voudrais maintenant donner quelques exemples de l'aisance avec laquelle Thomas se meut non plus à l'égard d'une « autorité » précise, mais à l'égard des penseurs eux-mêmes auxquels il se réfère le plus constamment.

À l'égard d'Aristote on a souligné à plaisir que c'est à l'option décidée de Thomas en faveur du Stagirite que sa théologie doit son allure scientifique. Ce n'est pas faux, mais on s'est trop laissé prendre à une apparence et l'on va répétant des contrevérités manifestes sur la sécheresse ou l'abstraction de Thomas qui serait exclusive de la vraie piété que doit servir la théologie. En réalité, on redécouvre de nos jours que Thomas doit encore plus aux

⁷ Cf. Zejnab El Khodeiry, « Saint Thomas d'Aquin entre Avicenne et Averroès », dans *Miscellanea Mediaevalia* 19 (1988) 156-160.

⁸ E. Gilson, *Le Thomisme*, 6^e éd., Paris, 1986, p. 459.

Pères et à la Bible qu'à Aristote et on est plus conscient que l'utilisation qu'il a faite de ce dernier ne le laisse pas intact.

L'exemple le plus saisissant que je connaisse est la façon dont Thomas transpose le concept de science aristotélicienne pour l'adapter à la théologie. L'exposé le plus complet s'en trouve dans le Commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce (II 2, *ad 5* et *ad 7* en particulier), mais je n'en retiens que les points les plus significatifs. Pour Aristote, parler de science c'est parler d'une connaissance parfaite, et seule mérite pleinement le nom de science celle qui « descend » de la définition de la cause (son *quid est*) vers ses effets par une suite de raisonnements a priori que Thomas appelle dans son latin des raisonnements *propter quid*.

Ceci est bien impossible pour Dieu dont la théologie ne peut connaître le *quid est*, et Thomas en est si conscient qu'il va jusqu'à dire : à défaut de pouvoir connaître le *quid est* de Dieu (ce qu'il est), nous pourrions prendre son *quid non est* (ce qu'il n'est pas) en guise de définition dans notre recherche. Et loin de procéder surtout à l'aide de raisonnements a priori, la théologie est obligée le plus souvent de « remonter » des effets vers leur cause par des raisonnements a posteriori (du type *quia*). De fait, alors qu'Aristote assure qu'il n'y a de science que du nécessaire, Thomas ne cesse de s'intéresser aux faits contingents de l'histoire du salut⁹.

Le concept aristotélicien de science sort donc quelque peu malmené de cette aventure. Il l'est d'autant plus que Thomas va élaborer — à partir d'un texte d'Aristote pensé pour un propos bien différent — toute une théorie de la théologie comme science rattachée par la foi à la connaissance que Dieu a de lui-même et qu'il communique aux bienheureux dans la patrie céleste. Dans cette théorie de la « subalternation » de la théologie, Thomas remplace l'évidence des premiers principes de l'ordre naturel, qui commande tout exercice de la science, par la foi à la révélation. C'est une intuition géniale car c'est bien la foi qui permet à la théologie de prendre possession de son donné, mais cela revient à mettre à la place de la lumière de l'évidence, l'obscurité de la foi, c'est-à-dire l'inévident par définition. Le renversement est complet.

⁹ Cela reste un scandale pour les rationalistes de toute époque qui tiennent pour un axiome indiscutable la célèbre formule : « Des vérités historiques et contingentes ne peuvent jamais devenir la preuve des vérités nécessaires de la raison » (G. E. Lessing, *Sämtliche Schriften* VII, éd. R. Gosche, Berlin, 1882, p. 273).

D'où vient que Thomas se soit senti autorisé à procéder avec une telle désinvolture apparente ? Tout simplement en raison de la seconde loi que je rappelaï au début : la soumission au réel. La foi chrétienne, qui est simultanément l'objet et la lumière de la théologie, est une réalité *sui generis* et Thomas, comme un vrai scientifique soucieux d'adapter sa méthode aux exigences de son objet, prend ce qu'il peut prendre de la synthèse aristotélicienne, y ajoute les éléments qui lui paraissent nécessaires et forge ainsi sa propre théorie¹⁰.

Parlerons-nous ici d'éclectisme ? L'histoire hautement intéressante de la théorie de la subalternation va nous éclairer. Après la mort de Thomas, et déjà probablement de son vivant, ses contemporains avaient conçu quelque doute sur la fidélité aristotélicienne de cette théorie. Les premiers disciples de Thomas s'acharnèrent au contraire à la soutenir. Mais l'un d'eux — voyant ses défenses s'effondrer les unes après les autres et à bout d'arguments — finit par concéder : c'est entendu, ce n'est plus Aristote, mais si Aristote avait été chrétien, c'est cela qu'il aurait fait¹¹. Impossible de mieux souligner que Thomas prolongeait Aristote et que son seul souci était d'imiter son exemple dans sa soumission au réel, non de le répéter.

Thomas observe la même attitude quand il s'agit de ses propres théories. Ceux qui connaissent sa christologie le savent bien. Quand il en vient à parler de la grâce, il démontre qu'elle était nécessaire à l'humanité du Christ et il conclut : le Christ avait donc la grâce et **toutes** les vertus. Mais il complète à l'article suivant : toutes les vertus sauf une, la foi (*Somme théologique* IIIa 7, 1 -3). Pourquoi le Christ n'avait-il pas la foi ? Il n'en avait pas besoin car il avait la vision béatifique. Thomas pensait que la vision béatifique de Jésus était enseignée par l'Écriture et la Tradition et donc il se devait d'en tenir compte. Ici comme ailleurs les exigences de la synthèse ne tiennent pas devant le réel.

Dans ce même domaine de la psychologie de Jésus, on sait aussi comment Thomas a évolué. Alors que l'ensemble des théologiens de son temps

¹⁰ Le même procédé est mis en œuvre, mais sur un point de détail, à propos de la théologie de l'eucharistie : l'enseignement thomiste sur la subsistance des accidents eucharistiques corrige sensiblement la théorie aristotélicienne de l'accident (IIIa 77; cf. R. Imbach, « Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Strassburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit der Akzidentien », *Theologie und Philosophie* 61 (1986) 359-395, voir 366-367.

¹¹ Cf. C. Dumont, « La réflexion sur la méthode théologique », *Nouvelle Revue Théologique* 83 (1961) 1034-1050 ; 84 (1962) 17-35 ; cf. p. 30.

tenaient encore que Jésus n'avait aucun besoin d'un savoir acquis par l'expérience humaine naturelle, Thomas fait remarquer que si Jésus avait une intelligence comme la nôtre — et notamment un intellect agent —, il avait dû s'en servir, sinon elle lui aurait été donnée en vain. Il insiste beaucoup pour que ses lecteurs acceptent cette nouvelle position, « même si, ajoute-t-il, j'ai soutenu autrefois une opinion différente » (*Somme théologique* IIIa 9, 4).

On pourrait ajouter d'autres exemples de cette évolution de Thomas dans ses prises de position (ainsi à propos des effets de grâce de la circoncision : IIIa 70, 4), mais ceux-là suffiront pour notre propos. Loin de nous apparaître figé dans des options immuables, Thomas apparaît à celui qui le fréquente comme un être toujours en recherche. Et ceci à un double point de vue.

Il est toujours en recherche de nouvelles sources (il est le premier en Occident à utiliser le texte complet des quatre premiers conciles¹² et on sait qu'il se faisait traduire les textes grecs qu'il ne savait pas lire) ; c'est assez dire qu'il ressentait la limite de la seule tradition occidentale et donc la liberté catholique de son esprit à cet égard. Il est une maxime qu'il a souvent répétée et dont nous pouvons encore nous inspirer : « Tout ce qui est vrai, dit par qui que ce soit, vient du Saint-Esprit » (*Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est* : Ia IIae 109, 1 ad 1 ; *Sur 2 Tim.*, chap. 3, leçon 3, n° 126 ; *Sur 1 Cor.*, chap. 12, leçon 1, n° 718 ; *Sur S. Jean*, chap. 8, leçon 6, n° 1250).

Mais il était aussi en recherche d'une meilleure perception de l'objet de son étude (qui était en fait celui qui mobilisait toute sa vie de croyant), et c'est pourquoi il n'hésitait pas à se séparer de maîtres vénérés par ailleurs s'il l'estimait nécessaire, ou à abandonner des positions autrefois défendues s'il les jugeait inadaptées. Si l'on devait s'imaginer le théologien ligoté par son lien à une tradition théologique, la pratique de saint Thomas nous prouve le contraire ; il est l'exemple même de l'homme que la recherche de la vérité a rendu libre.

Jean-Pierre Torrell

¹² G. Geenen, « En marge du concile de Chalcédoine. Les textes du quatrième Concile dans l'œuvre de S. Thomas », *Angelicum* 29 (1952) 43-59.