

T. R. Père P.-M. GAUDRAULT, O. P.

Professeur de Théologie

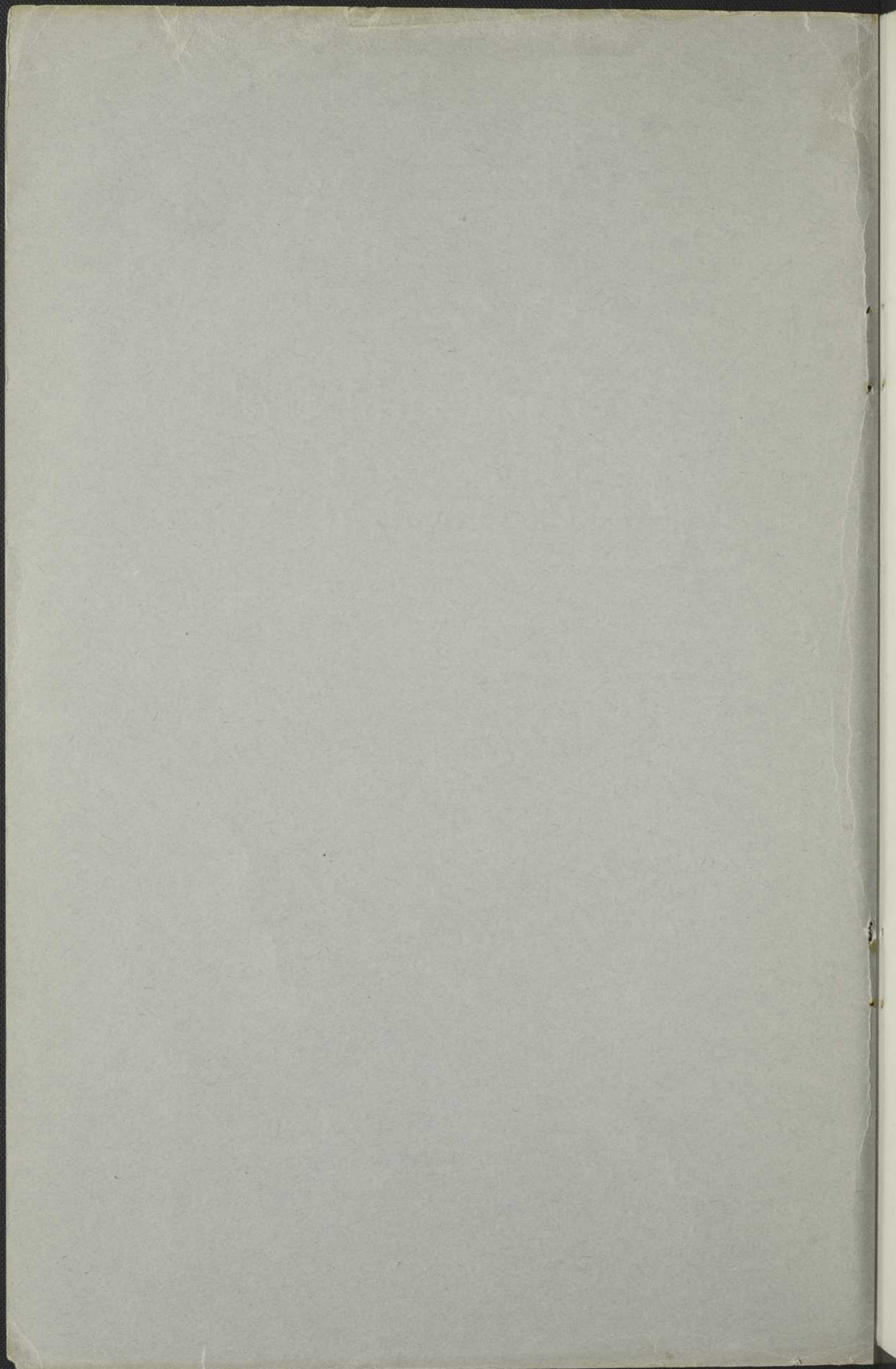
**L'influence des Etudes Médiévales
sur les progrès de
la Philosophie et de la Théologie**

Extrait de la "Revue Dominicaine"

(Livraisons de janvier et février 1933)



L'OEUVRE DE PRESSE DOMINICAINE
5375, Avenue Notre-Dame de Grâce
MONTREAL



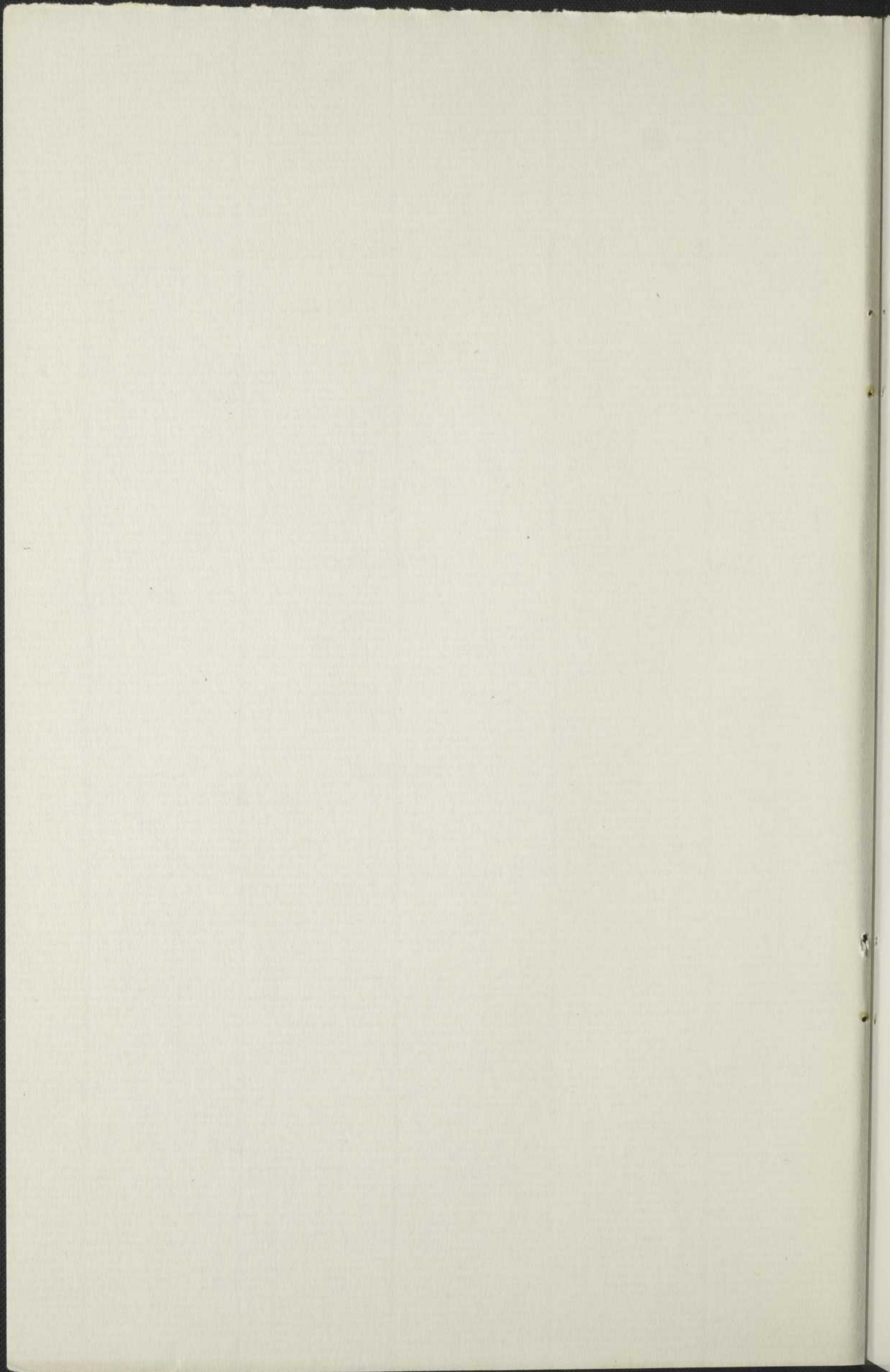
L'influence des Études Médiévales sur les progrès de la Philoso- phie et de la Théologie

Il y a un siècle et demi que les études médiévales ont commencé à se développer en France. Elles ont été introduites par les savants qui ont voyagé en Italie et en Espagne, et qui ont rapporté avec eux les notions de la philosophie scolastique et de la théologie scholastique. Ces notions ont été accueillies avec enthousiasme par les universitaires, et ont servi de base à l'enseignement de la philosophie et de la théologie pendant plusieurs siècles.

Ces études ont eu une influence profonde sur la culture française. Elles ont permis de découvrir les sources de la pensée occidentale, et ont contribué à la formation d'une civilisation nouvelle.

Les études médiévales ont été le berceau de la philosophie moderne. Elles ont permis de découvrir les sources de la pensée occidentale, et ont contribué à la formation d'une civilisation nouvelle. Elles ont été le berceau de la philosophie moderne, et ont permis de découvrir les sources de la pensée occidentale. Elles ont contribué à la formation d'une civilisation nouvelle, et ont été le berceau de la philosophie moderne.

Il y a un siècle et demi que les études médiévales ont commencé à se développer en France. Elles ont été introduites par les savants qui ont voyagé en Italie et en Espagne, et qui ont rapporté avec eux les notions de la philosophie scolastique et de la théologie scholastique.



L'influence des Etudes Médiévales sur les progrès de la Philosophie et de la Théologie

Les progrès que les Etudes médiévales doivent apporter dans les domaines de la Philosophie et de la Théologie, seront le très appréciable résultat de la stricte application de la méthode historique et de ses procédés scientifiques, à l'intelligence des textes et des doctrines des philosophes et des théologiens médiévaux; de saint Thomas en particulier, si nous voulons une rénovation thomiste par une mise au point inattaquable.

C'est ce principe qu'il faut d'abord établir, pour en faire connaître l'application à l'étude des textes et des doctrines de saint Thomas.

Dans un monde où des problèmes d'ordre pratique extrêmement graves, lourds des plus sérieuses conséquences, se posent et exigent impérieusement les solutions les plus promptes, le Pape glorieusement régnant n'a pas cru manquer à son devoir envers l'Eglise et la société en donnant quand même une partie de son attention et de son travail à la cause des hautes études dans le clergé. A côté des plus grandes encycliques de Sa Sainteté Pie XI, la constitution apostolique "Deus Scientiarum" est un document d'importance capitale, de haute valeur non seulement spéculative, mais éminemment pratique. "Sa préoccupation principale, écrit le Père Lemonnyer, (1) son objet caractéristique sont d'intensifier l'activité intellectuelle du clergé et d'accroître le prestige scientifique des grandes écoles catholiques."

C'est, en effet, pour la défense et l'interprétation scientifique de la vérité révélée que le Pape fait appel aux intel-

ligences catholiques, mais au clergé en particulier, et qu'il prescrit "de s'assimiler et de s'incorporer le plus haut savoir humain, positif et rationnel, philosophique et historique, spéculatif et pratique".

Nous n'avons pas à faire ici le commentaire de ce document pontifical, mais nous ne pouvons pas n'y pas relever l'importante prescription qui a élevé les études historiques en philosophie au rang de disciplines principales, et leur a donné en théologie un rôle complémentaire nécessaire de premier ordre.

On a très justement signalé que l'un des traits caractéristiques de la vie intellectuelle au XIXe siècle, est l'étude de l'histoire, dont une des plus heureuses conséquences a été l'élaboration d'une méthode scientifique dont l'application féconde à toutes les autres disciplines, a eu les meilleurs résultats. Nous pourrions donner des exemples dans tous les ordres.

Mentionnons cependant les services signalés que la méthode historique a rendus à la sociologie. Jusque-là on s'était contenté d'enregistrer les faits à des époques diverses des sociétés humaines; de les analyser dans leur état purement statique. La méthode historique a renouvelé complètement cette étude. C'est sur l'évolution même des sociétés humaines qu'elle a conduit l'observation des historiens. Elle a expliqué les états successifs des diverses sociétés, par les facteurs mêmes de ces changements. Les faits sont alors apparus sous des aspects tout à fait neufs, et nous avons mieux vu alors la vie même des sociétés humaines, comme nous avons été rendus plus aptes à profiter des expériences passées. La sociologie a pu, par là, prendre un aspect scientifique qui garantit, autant qu'il est possible en ce domaine, d'exactes conclusions.

Les sciences naturelles ont, elle aussi, grandement profité de cette étude historique, qui s'est attachée consciencieusement à révéler leurs méthodes d'observation dans le passé. Elle nous a montré l'esprit humain aux prises avec

la nature pour lui arracher ses secrets, mais surtout elle nous a donné la raison génétique des théories scientifiques successivement élaborées, définitivement fixées ou sans cesse recommencées en des hypothèses, toujours relatives, variant selon les temps, parce que suggérées par les échecs antérieurs ou les plus récents succès. Ce sera ainsi à l'honneur de la discipline la moins scientifique, d'avoir fourni aux sciences physiques ou naturelles des procédés de travail qui, d'une certaine façon, auront élargi le champ d'observation, et, par là même, puissamment aidé à leur développement.

Nous en pouvons dire autant dans le domaine des littératures. Les analyses abstraites des travaux ne s'étaient qu'indirectement et insuffisamment occupées des hommes, et leurs oeuvres restaient sans cadres apparents. L'heureuse et stricte application des procédés de recherches historiques, qu'a fournis la méthode, a donné un sens d'une portée énorme au développement des littératures: génies et chefs-d'oeuvre ont du coup été situés dans leur milieu, où est apparue leur condition de naissance et d'existence.

Ce serait déjà beaucoup pour nous attacher à l'étude historique et à ses procédés que ces perfectionnements dans le domaine des sciences et des études profanes. Mais, pour nous catholiques, au-dessus de tout il y a le *problème chrétien*. Aussi bien, la plus sensationnelle application de la méthode historique est-elle celle qu'on en a faite à l'étude du christianisme dans ses origines et son développement. La critique a fouillé la Bible et a passé en revue l'histoire du peuple hébreu, de l'établissement de l'Eglise, et à chacun des livres du Nouveau Testament elle a appliqué ses procédés scientifiques. Malheureusement, sur ce problème vital pour nous, nous avons été un bon demi-siècle en retard. Cette entreprise, si légitime en soi, a été menée et accaparée par les protestants et les rationalistes, nous en avons été les victimes. C'est souvent la poussée de nos adversaires qui, lentement, nous met en branle, quand nous aurions eu tout

intérêt à être pionniers. Les ennemis sont déjà dans la place et les positions sont prises quand nous songeons à organiser le travail de défensive. Ce serait très facile de démontrer par des faits bien précis ce que j'affirme ici.

Il est beaucoup trop vrai que nous avons fait grise mine, dès le début, à la méthode historique et à ses procédés scientifiques. Nous l'avons admise assez volontiers pour les études profanes, mais nous lui avons tourné le dos quand il s'est agi de l'appliquer à l'histoire de l'Eglise, à l'histoire des dogmes, à l'histoire des religions, à l'exégèse biblique.

Et pourtant, le libre exercice des bonnes méthodes de critique et d'exégèse aurait eu les meilleurs résultats sur notre vie intellectuelle et morale, sur toute notre vie catholique. On aurait pu éviter ainsi plus d'une "crise de croissance" dans la vie de catholicisme.

Nous nous sommes laissés impressionner plus que de raison par les abus et les méfaits de la méthode critique. Un des plus sérieux collaborateurs des Bollandistes, le Jésuite de Smedt a écrit: "Il en est de la critique comme de la liberté. Les excès commis en son nom ont plus de retentissement que ses bienfaits; de là certaine crainte de se flétrir ou de se compromettre en frayant trop avec elle, parfois même une pieuse horreur professée à son endroit." (2) Mgr Mignot signale de son côté les effets plus désastreux du défaut de critique "qui a conduit les écrivains animés des meilleures intentions à défendre des thèses insoutenables, même sur des points où aucun intérêt supérieur n'était en jeu, les affirmations les plus dénuées de preuves d'appui. Cette fausse tactique a jeté un long discrédit sur nos efforts et nos travaux." (3) Un autre écrivain religieux disait encore: "Du côté ecclésiastique, où il semble que les travaux auraient dû être plus nombreux, une sorte de circonspection très regrettable paraît avoir paralysé, jusqu'en ces dernières années — c'était en 1908 — l'essor qu'on était en droit d'attendre". (4)

En marge des fausses manoeuvres de Loisy, le très ré-

vérend Père Marie-Joseph Lagrange écrivait en 1904 :
“Quelque troublée que soit la situation, elle est moins fatale
au catholicisme que la stagnation d'il y a vingt ans”.

Le Père Lagrange comprenait bien qu'on aurait tort
de condamner le principe à cause d'une application viciée
par des préjugés. L'arme avait déjà joué contre nous. Il
fallait sans retard s'en emparer, et, soumis à l'autorité de
l'Eglise, avec des ménagements infinis, — critique dit pru-
dence et circonspection, — gagner le terrain perdu et, par
des travaux d'une incontestable rigueur scientifique, reven-
diquer avec honneur tout ce qu'on voulait nous contester et
démolir. Ce fut l'admirable redressement opéré par l'E-
cole biblique de Jérusalem, pour ne parler que des exégètes
français. Ce sera aussi l'honneur et la gloire du Père La-
grange. Avec un grand sens théologique et critique il
avait écrit: “Aucun exégète catholique ne peut se soustraire
au jugement dogmatique de l'Eglise, mais aucune autorité
ne peut soustraire nos productions, pour leur partie scienti-
fique, au jugement des hommes compétents, ni empêcher
que ce verdict soit exploité contre l'Eglise, s'il constate une
réelle insuffisance”. (6)

Il y a eu des erreurs, sans doute, des fautes même.
Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, le concept d'évolution
venait d'une théorie biologique peut-être discutable en soi,
peu importe. Son transfert et sa trop stricte applicationⁿ en
génèse d'idées, et d'idées religieuses révélées, comme dans le
développement du dogme, fut maladroit. Il fallait faire le
redressement, car il y avait entre les deux choses une analo-
gie trop féconde pour n'en pas profiter. L'on voit aujour-
d'hui tous les bénéfices qu'apporte une histoire des dogmes
au travail positif, mais aussi au travail spéculatif de la théo-
logie. De ces études extrêmement sérieuses, scientifiques
au premier chef, l'Eglise a grandement profité; et nos dog-
mes, pour ce qui est de leur histoire dans le temps, sont plus
solidement établis et imposent le respect aux esprits les
plus exigeants.

Mais pourquoi donc cette méthode qui a produit de si bons résultats en d'autres domaines, n'aurait-elle pas la même fécondité si nous l'appliquions à la spéculation philosophique et théologique du moyen-âge, et non plus seulement aux dogmes de l'antiquité chrétienne? Ne semble-t-il pas que le même principe devrait recevoir la même application? Les études entreprises et les succès obtenus en ce domaine ont plus qu'une valeur toute spéculative, c'est une réponse pratique d'une énorme portée.

Trop longtemps on a considéré la vérité, l'organisation et le développement des systèmes, les systèmes eux-mêmes comme intemporels, faisant abstraction du pays, du milieu où ils ont pris naissance, ont évolué et se sont fixés. On a oublié que l'homme en quête de vérité ne la cherche et ne la trouve que dans le temps et sous l'influence de multiples facteurs, qui ont eu une part énorme dans la genèse de ces idées. N'est-il pas logique alors, pour que tout cela reprenne vie et ait tout son sens et toute sa valeur pour notre vie intellectuelle à nous, pour la vie du thomisme en particulier, de refaire le travail en replaçant hommes et doctrines dans leur milieu naturel?

Je me permets de citer ici une page du très révérend Père Chenu, qu'il publiait dans la revue "New Scholasticism" : "Le génie est-il le fruit du milieu qui l'a produit? ou bien au contraire n'est-ce pas le génie qui donne à son milieu son sens vrai et sa lumière?... Quoiqu'il en soit de cette indissoluble relation, où il faut cependant reconnaître la primauté du génie personnel, il est vrai que toute personnalité ne peut être entièrement comprise que dans le milieu qui l'a produite : S. Thomas ne saurait entièrement s'expliquer par S. Thomas lui-même, et sa doctrine si haute et si abstraite soit-elle, n'est pas un absolu, indépendant du temps qui l'a vue naître et des siècles qui l'ont nourrie. La spéculation philosophique est un produit, et le plus profondément expressif sans doute, d'une civilisation.

"Conditionnement terrestre de l'esprit, par où les con-

tingences historiques et l'accident humain s'insinuent et s'inscrivent jusque dans la plus spirituelle pensée, et nuancent d'un discret relativisme l'armature des systèmes les plus cohérents et plus unifiés. De les voir ainsi par en bas, dans leur croissance, et non plus seulement dans la seraine immobilité de leur arête métaphysique, nous doit être profitable, si, comme l'être humain lui-même, cette pensée et ce système ne sont pas des abstractions extra-temporelles, des monades closes sur elles-mêmes, mais des formes vivantes nourries d'une matière immense: toute la métaphysique d'Aristote, toute la psychologie d'Augustin, toute la mystique de Denys, toute la science des Arabes, l'ascèse de Grégoire et la contemplation des Victorins, ne constitueront pas l'âme de frère Thomas, mais l'âme de frère Thomas a assimilé tout cela, et cette assimilation même, cette "réduction" de cinq civilisations en l'unité d'une vie spirituelle, vaut d'être contemplée pour elle-même. Cette belle forme qu'est l'intellectualité de S. Thomas n'est pas une forme pure; elle est née, elle a vécu, elle a atteint sa perfection dans une matière, et donc dans un temps, dans un climat, dans un contexte, dans un corps. C'est de bon thomisme que de faire l'histoire de la pensée thomiste, de voir son âme unie à son corps." (7)

Ce bon thomisme est aussi profondément aristotélien, puisque le Stagirite écrit lui-même dans les Politiques: "C'est en considérant les choses dans leur genèse qu'on a meilleure chance de les bien entendre".

Il est temps de finir cette première partie, qui pose le principe. Appliquons-le maintenant à l'étude de S. Thomas. Nous le ferons en traitant successivement des sources, des formes littéraires, de la genèse des doctrines, du vocabulaire du temps, en montrant enfin le travail de S. Thomas se perfectionnant et se corrigeant lui-même.

Le problème des sources est extrêmement important, si l'on veut bien pénétrer la doctrine du saint Docteur, en refaisant, pour ainsi dire, avec lui, le travail d'esprit qu'il s'im-

posait pour dégager cette admirable doctrine, et l'ériger en système. Les réactions de l'intelligence du grand Docteur en présence des matériaux où il puisait, le travail de sa pensée suivi pas à pas nous instruiront plus sur la doctrine et le système de saint Thomas que l'analyse purement abstraite de chacune de ses oeuvres. Il est évident que la matière documentaire sur laquelle travaille un esprit a une influence de tout premier ordre sur les produits de sa pensée. Et quiconque veut, par un travail scientifique, se rendre compte de l'exacte pensée d'un auteur, la dégager peut-être d'impuretés qui l'ont corrompue plus ou moins tout le long des siècles, a comme premier devoir de la plonger dans ses sources réelles, d'où elle sortira toute pure et rajeunie d'autant.

Si frère Thomas d'Aquin s'était attaché surtout à saint Augustin et à Platon, il eût sans doute, là encore, donné un admirable système, et il se serait rencontré avec frère Bonaventure dans la lignée des grands augustiniens. Mais délaissant l'école traditionnelle, il s'est plus attaché à Aristote, et il a fait de la philosophie du Stagirite le fond de sa pensée. Ainsi, à côté de l'Augustinisme il a érigé l'admirable système qu'est le thomisme.

Mais s'il a connu Aristote mieux que personne au moyen-âge pour l'avoir commenté dans la plus grande et la plus importante partie de ses oeuvres, pour l'avoir lu directement dans les traductions de première main de Guillaume de Moerbeke, saint Thomas, qui n'était pas "l'homo unius libri", a connu le Philosophe par ses commentateurs grecs, arabes et juifs, comme Porphyre, Themistius, Simplicius, Alexandre d'Aphrodise, Avicenne, Averroès, Gabirol, Avicbron, Algazel, Maïmonide. Il a connu Platon autant qu'il le pouvait connaître par Aristote. On peut dire vraiment que saint Thomas a connu tout ce qui avait quelque valeur comme philosophe, et qu'il était possible de connaître à son époque. Grabmann dit bien que l'étendue de la documentation de saint Thomas est étonnante si l'on tient compte

des conditions de recherches de ce temps.

Pour la théologie, on sait comment il s'était assimilé la Bible, les Pères grecs et latins. Il connaissait saint Augustin tout aussi bien que son ami frère Bonaventure. Il n'ignorait rien des maîtres si nombreux de son temps. Sa documentation s'étendait ainsi non seulement aux lieux communs, mais aux productions des savants de tous les âges.

Tout, dans les deux ordres, n'eut pas la même valeur pour lui, ni la même influence sur son esprit, nous le savons. Il fut avant tout théologien. S'il distingua définitivement le domaine de la foi et de la raison, il a voulu que la Philosophie fût le fondement humain de la Théologie. "Son labeur propre, a écrit le Père Gardeil, a été de rechercher, de distinguer, de préciser les principes objectifs, régulateurs-nés de la pensée humaine, pour les faire se rencontrer dans la Théologie avec les formes humaines de pensée dont la révélation divine, tombant dans des esprits humains, est nécessairement débitrice". (8)

C'est à Aristote surtout que saint Thomas a demandé le secours de la raison. Voilà donc, en Philosophie, la grande source où a puisé saint Thomas. C'est en rapprochant le Docteur angélique du Philosophe, dans une recherche scientifique, qu'apparaîtra le travail de l'esprit de l'Aquinate, tout en tenant nécessairement compte des autres influences qui ont pu agir sur lui.

En nous reportant ainsi aux sources, la méthode historique nous permet de saisir le dégagement des doctrines et leur élaboration dans l'esprit de saint Thomas. Par exemple, sur la doctrine de l'Intellect en philosophie.

Saint Thomas s'était résolument engagé dans la voie du rationalisme pariparéticien. Il devait, sur cette route, rencontrer plus d'un obstacle, dont le plus formidable était celui même de la doctrine nouvelle qu'il adoptait. Elle heurtait de front le mysticisme platonico-augustinien. Ce fut un scandale qui déclancha la plus vive opposition, et lui at-

tira la condamnation de 1277. On s'en étonne aujourd'hui, après sept siècles; mais à ce moment !... C'est que l'Aristote alors connu heurtait aussi l'esprit chrétien et le menaçait très sérieusement. On comptait peut-être sans le génie et l'originalité du frère prêcheur qui avait pressenti la richesse de ce païen d'Aristote, que, selon l'expression de Peckham, le Docteur dominicain voulait, en ébranlant les colonnes de l'Eglise, substituer à saint Augustin et aux grands maîtres chrétiens.

Saint Thomas pouvait être plus aristotélicien qu'Aristote lui-même. Sa foi illuminait sa raison, et il pouvait voir les défaillances du Philosophe et les corriger, en poussant jusqu'au bout les principes même du Stagirite, parce que placé plus haut, il voyait plus loin. S'il n'y a pas *en droit* de philosophie chrétienne, *en fait* la foi de saint Thomas l'a aidé au degré suprême à saisir le sens des réalités naturelles.

Aristote, semble-t-il, avait donné une théorie de l'âme humaine qui entraînait les plus désastreuses conséquences. "Aucun point important des doctrines d'Aristote, dit le Père Mandonnet, n'a peut-être soulevé des polémiques si nombreuses et si durables que la question de savoir quelle avait été sa véritable pensée touchant la nature de l'Intellect." (9) En effet, on ne peut imaginer de drame intellectuel plus poignant que celui qui se vécut ainsi au XIII^e siècle. Il s'agissait de toute la structure de l'âme humaine, du problème de notre connaissance et de ses répercussions dans l'ordre moral.

Aristote a-t-il enseigné l'existence d'un intellect pour chacun; s'est-il plutôt arrêté à la théorie de l'unité numérique de l'Intellect dans l'espèce humaine ?

La critique n'a pas encore réussi à le déterminer avec quelque certitude. Mais il semble bien qu'Aristote ait tenu la seconde théorie, celle d'un Intellect unique, séparé, supérieur, commun pour tous, celui qui meut la dernière sphère, qui est au-dessus de tout et meut tous les autres intellects.

En ce sens qu'en nous l'intellect possible ne peut arriver à la perfection de son acte qu'en rejoignant l'Intellect agent unique, dont participent ainsi tous les hommes dans le procédé de leur opération intellectuelle. C'était sûrement la position prise par le Commentateur Averroès, par Avicenne, par Alexandre d'Aphrodise et beaucoup d'autres, et celle que défendait Siger de Brabant et tous les averroïstes au temps de saint Thomas. On comprend alors la levée en masse des augustiniens contre cette subversive théorie et contre saint Thomas, qui acceptait un peu de cet aristotélisme.

Car il est vrai que saint Thomas, dans les Sentences, n'est pas aussi catégorique que dans ses autres oeuvres sur cette difficile et dangereuse question. Il semble bien affirmer là qu'Aristote enseigne l'unité d'Intellect, et que cette opinion, corrigée pour la rendre catholique, pourrait être soutenue avec certaine probabilité. Voici le texte: "His ergo visis, sciendum est quod in hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem, in IIIo de Anima, quod intellectus agens sit substantia quaedam separata, et postrema in substantiis separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium". (10) Ceci semble bien dans le plan de la cosmogonie aristotélicienne. Mais saint Thomas rejette cette opinion d'un Intellect séparé entre Dieu et les autres intellects comme contraire à la foi. Comme nous l'avons dit plus haut le saint Docteur admet une correction qui rendrait la doctrine acceptable. Voici encore le texte des Sentences: "Et ideo quidam catholici doctores corrigentes hanc opinionem et partim sequentes, *satis probabiliter* posuerunt ipsum Deum esse Intellectum agentem, quia per applicationem ad Ipsum anima nostra beata est. Et hoc confirmant per hoc quod dicitur in Joanne: "Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum". (11)

Sans doute, dans tout le commentaire qui suit, saint Thomas rejette, pour sa part, cette interprétation et établit la nécessité de l'intellect agent pour chacun, qualifiant même

d'hérétique l'opinion des Arabes: "Et hoc est valde hereticum, quia sic tolleretur retributio meritorum post mortem". (12) Mais le "satis probabiliter" qu'il accorde à certains docteurs catholiques, laissait sa doctrine un peu hésitante et sa position extrêmement délicate. De deux côtés il allait contre le mysticisme augustinien: premièrement en acceptant un aristotélisme corrigé, mais quand même de mauvais aloi; plus encore en ruinant la doctrine de l'illumination par celle de l'intellect agent comme puissance distincte en chaque âme, dont le rôle est de faire l'intelligible en acte et d'illuminer l'intellect possible pour l'opération intellectuelle. L'opposition fut violente et de la part des augustiniens et de la part des averroïstes. Saint Thomas comprit bien qu'il fallait sauver Aristote et l'école nouvelle qu'il fondait sur sa philosophie.

Les Sentences et sa doctrine un peu hésitante étaient de 1254-1256. Deux ans plus tard, déjà beaucoup plus sûr de lui-même, il entreprenait la Somme contre les Gentils, qu'il terminait en 1261. La lutte avait donné une plus grande vigueur à l'esprit de saint Thomas, il avait acquis une connaissance plus approfondie du Stagirite dans les traductions arabo-latines et gréco-latines, en particulier du *De Anima*. Aussi bien, dans le *Contra Gentiles*, cette question est-elle traitée avec plus de maîtrise, et l'opinion d'un Intellect séparé, Dieu ou l'intelligence, est-elle rejetée péremptoirement. Saint Thomas invoque pour le faire les principes mêmes d'Aristote, qu'il tire des *Physiques*, des *Métaphysiques*, du *De Anima*. Puis, il défend le philosophe cette fois, en affirmant contre Averroès et les autres; "Quod non fuit sententia Aristotelis de Intellectu agente quod sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animae". (13)

Dans les Sentences saint Thomas avait bien distingué les deux intellects dans une même âme, mais il ajoutait: "Sed quomodo possint radicari in una substantia, est difficile videre". Cette difficulté avait provoqué de nombreuses

objections qui concluait à l'impossibilité. La nécessité d'y répondre, après une étude plus profonde, lui fait dire au *Contra Gentiles*: "Si quis autem recte inspiciat, nihil inconueniens aut difficile videtur". (15)

La doctrine sortait donc plus précise, plus solidement assise, mais pas encore inattaquable, hélas! Toutes les années qui suivirent furent occupées par cette lutte autour de l'âme humaine. Ce fut vraiment la question de fond entre l'Augustinisme, l'Averroïsme latin et saint Thomas. En 1266 il commente le livre *De Anima* d'Aristote; en 1267-68 il compose la première partie de sa *Somme Théologique*, où il fixe sa pensée; en 1270 il donne la question disputée *De Anima*, en même temps qu'il compose le *De Unitate Intellectus* en réponse à l'oeuvre de Siger de Brabant: *De Anima Intellectiva*, où il était tout particulièrement attaqué. Le maître sur cette question, le Père Mandonnet, nous dit que "les deux traités mis en présence sont peut-être l'expression de ce que l'esprit philosophique du XIIIe siècle a produit de meilleur et de plus achevé". (15) En effet, saint Thomas a consigné là sa dernière pensée sur cette passionnante question de l'âme humaine. Il l'a fait avec une vigueur qui laisse soupçonner la noble passion qui l'animait. Sa conclusion en fait foi: "Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum Philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra haec quae scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris, qui nesciunt de causis arduis iudicare; sed contra hoc scriptum scribat, si audet, et inueniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantiae consuletur". (16)

Le Docteur Angélique a rarement porté un coup aussi rude à un adversaire. L'enjeu en valait la peine.

Il eut été beaucoup trop long de suivre saint Thomas dans l'exposition de ses preuves pour établir sa doctrine.

Il suffit, pour l'exemple que nous avons choisi, de situer le problème et de dire de quelles sources la doctrine est tirée. Saint Thomas se trouvait en présence de l'Augustinisme d'une part, qu'il n'admettait pas; d'Aristote d'autre part, mais d'un Aristote adultéré par les Arabes. En elle-même la théorie du Philosophe était si obscure, si peu sûre que saint Thomas lui-même a hésité, l'a accusée puis l'a défendue. Les sources étaient donc très troubles. Ce fut l'originalité de saint Thomas en utilisant Aristote lui-même, de dégager cette doctrine et de lui garantir l'avenir. Il y mit quatorze ans de sa vie, d'une vie merveilleusement pleine par ailleurs. Il eut contre lui les puissances les plus redoutables: toute une tradition, la force de maîtres très habiles et rompus à la lutte, parmi lesquels comptaient quelques-uns de ses frères en religion; il eut contre lui les suspicions et le doute affreux qui tue les plus belles initiatives. Mais il avait pour lui la grande force de son génie, la force de l'affectueux dévouement de son vieux maître Albert, qui le premier avait vu; mais surtout l'invincible force de la vérité. Frère Thomas au tombeau, sa doctrine pourrait encore être combattue, subir l'orage de 1277, mais elle était sûre de triompher, fondée qu'elle était sur la "Philosophia perennis".

Il est ainsi très intéressant et très instructif de suivre saint Thomas des Sentences au De Unitate Intellectus, dans le dégagement de cette doctrine, comme de bien d'autres; de constater que le jeune frère Thomas des Sentences est un peu hésitant, qu'il garde encore certaines théories augustiniennes, qu'il y subit davantage l'influence d'Avicenne, quand dans ses oeuvres postérieures, déjà dans le Contra Gentiles, surtout dans la Somme, il s'est dégagé de tout cela, qu'il cite de préférence Averroès, qu'il est tout à fait Aristotélien.

Ainsi vue dans ses sources et dans son développement, la doctrine de l'intellect prend tout son sens à nos yeux; elle n'est pas morte et livrée en des formules cristallisées; elle vit de la vie même de saint Thomas, de toute la vie du XIIIe siècle, d'où elle jaillit en flots de pensée pour illuminer le monde.

Mais, si la recherche des sources est de toute première importance pour dégager les doctrines dans l'étude des textes de saint Thomas, il y a d'autres facteurs qui ont aussi une énorme influence dans l'évolution et la fixation de la Philosophie et de la Théologie. La méthode historique, dans ce travail d'investigation et de restauration, nous oblige à tenir compte des formes littéraires du temps, dans lesquelles se développe la pensée de saint Thomas.

La méthode scolastique du moyen-âge dispensait l'enseignement d'une double manière: le leçon proprement dite et la dispute. La leçon proprement dite était habituellement un commentaire, par exemple d'Aristote pour la Philosophie, de la Bible ou des Sentences du Lombard pour la Théologie.

“La dispute, dit Gilson, était une sorte de joute dialectique, qui se déroulait sous la présidence ou la responsabilité d'un ou de plusieurs maîtres. Une question étant posée, chacun soutenait la solution pour ou contre au moyen des arguments qui lui semblaient les plus convaincants. Après une ou plusieurs journées de cet exercice, le maître rassemblait, ordonnait les arguments pour ou contre et déterminait la solution. Certaines disputes avaient lieu à la

fin de chaque semaine ou de chaque quinzaine et le maître dont elles complétaient l'enseignement avait soin de choisir pour ces occasions des sujets ordonnés, dont l'ensemble pût constituer un tout; de là sont venues les "Quaestiones Disputatae". D'autres disputes au contraire n'avaient lieu qu'une ou deux fois par an, vers Pâques ou Noël, et portaient sur des sujets quelconques. Ce sont les comptes rendus de ces disputes qui forment les "Quaestiones Quodlibetales", comme celles de saint Thomas ou de Guillaume d'Occam". (17)

Mais il y a encore une autre manière pour le maître au moyen-âge de livrer sa doctrine, c'est l'oeuvre tout à fait personnelle, qui n'a pas telle quelle été le fruit de l'enseignement et qui n'est pas non plus composée directement pour l'enseignement, comme, par exemple, le *Contra Gentiles*.

Ainsi donc, la production littéraire du moyen-âge peut se classer en trois catégories principales: les Commentaires, les Sommes, les Questions Disputées. C'est sous ces différentes formes que l'on doit suivre le travail de l'esprit de saint Thomas dans le dégagement des doctrines. Mais, le travail sur ces sources de caractères différents, doit nécessairement tenir compte de ces circonstances. Ainsi, on ne doit pas lire un Commentaire d'Aristote par saint Thomas, comme une oeuvre personnelle du Docteur Angélique. Et quand saint Thomas commente Aristote ou Denys ou le Lombard, quelle est bien son intention, est-ce de dire tout simplement ce que pense Aristote ou Denys ou Pierre Lombard? Est-ce plutôt d'interpréter l'oeuvre qu'il commente? Gilson signale une double erreur à éviter: "l'une consisterait à croire que saint Thomas se méprend sur le sens des doctrines qu'il tire volontairement à lui; l'autre serait de lui faire endosser le sens original des formules qu'il ne conserve souvent que dans le sien". (18) Et, par exemple, saint Thomas a emprunté à saint Augustin cette définition de la foi: "Credere est cum assensu cogitare". Ce serait se tromper lourdement que de croire que saint Thomas lui

donne le même sens que l'Evêque d'Hippone. Comme dit le Père Chenu: "Cette formule qui s'était peu à peu usée dans les écoles, va être reformée, repensée, reconstruite" (19) En effet, saint Thomas a pris la formule et l'a remplie de sa pensée personnelle au moyen de la technique aristotélicienne. Ce procédé, commun au moyen-âge, peut être cause de graves erreurs d'interprétation si on n'y prend garde. Il y a donc un très gros problème d'exégèse impliqué dans l'étude d'un commentaire de saint Thomas.

On ne peut pas non plus étudier une Question Disputée comme le texte du *Contra Gentiles* ou de la *Somme*. Il faut voir avec qui dispute le Maître. Il ne parle pas de la même manière, sur le même sujet, s'il s'oppose à un Augustinien, à Peckham, par exemple, ou à un Averroïste comme Siger de Brabant. Et si le maître dispute dans un *Quodlibet*, où il est à la merci des opposants pour le choix même des questions, l'exposition ne sera pas la même tout à fait que dans la Question Disputée proprement dite, où la matière a été choisie et ordonnée à l'avance par le défendant lui-même. Pour revenir à l'exemple du dégagement de la doctrine de l'Intellect, nous pouvons constater ce travail de l'esprit de saint Thomas en étudiant le *Commentaire des Sentences* et le *Commentaire de De Anima*; la Question Disputée *De Anima* et le *De Unitate Intellectus* contre Siger de Brabant; l'exposition toute personnelle du *Contra Gentiles* et de la *Somme Théologique*.

Et ceci nous amène à un troisième procédé d'étude historique appliquée aux textes de saint Thomas; la genèse des doctrines. Il s'agit de savoir comment se sont posées les questions, quels sont les facteurs qui leur ont donné naissance. Telle doctrine est-elle le fruit d'une réflexion toute personnelle, a-t-elle plutôt surgi tout à l'improviste au milieu d'une dispute, est-elle, dans la chaire du docteur, la réponse à l'enseignement de frère Bonaventure, de Guillaume d'Auvergne? Autant de circonstances qui posent différemment une question et qui influent sur la réponse. Il

est évident qu'une réponse doctrinale dépend d'une question. Cet enseignement du moyen-âge était plus un dialogue qu'un monologue. Dans un dialogue, si l'un des partenaires échappe à ma vue, je risque de comprendre tout à faux la conversation, car les mots n'ont pas le même sens toujours, ni la même orientation, le même esprit, si on s'adresse à des personnes de culture différente, d'esprit différent. Ainsi, en est-il en tout exposé philosophique, tout particulièrement dans les Questions Disputées, où, en toute réalité, c'est une dispute parfois très vive, une riposte à l'école franciscaine d'en face, ou à des adversaires séculiers comme Guillaume d'Auvergne, Gérard d'Abbeville. C'est ainsi que dans le Quodlibet 4^e deux questions visent Gérard d'Abbeville et sa doctrine contre les Mendicants. Ce jour-là, toute l'école franciscaine soutenait frère Thomas. Même Jean Peckham qui oubliait le Quodlibet de l'année précédente pendant lequel il avait vivement attaqué le même frère Thomas, sur une question d'apparence burlesque, jugez-en vous-mêmes : *Utrum oculus Christi post mortem fuerit aequivoce?* Cela revenait à dire : "L'oeil du cadavre est-il le même que l'oeil du vivant?" Saint Thomas répondit : "Videtur quod oculus Christi post mortem sit oculus aequivoce. Et il donne la raison : *Ratio autem definitiva cujuslibet speciei sumitur a forma specifica ipsius. Forma autem specifica hominis est anima rationalis. Unde remota anima rationali, non potest remanere homo univoce sed aequivoce tantum. Ita nec dicitur oculus nisi aequivoce*"... (20) Et saint Thomas cite Aristote au III^e De Anima. Ce fut l'étincelle qui mit le feu aux poudres. Jean Peckham bondit. D'abord parce que frère Thomas, délaissant saint Augustin et d'autres docteurs catholiques, appelait à son aide Aristote, un païen; surtout parce que ce païen fournissait à frère Thomas l'arme qui combattait une doctrine chère à l'Augustinisme. C'est que la question n'était pas burlesque du tout : il s'agissait d'un point capital de doctrine : l'unité ou la multiplicité des formes substantielles. Une question de fond ! une des

des plus vivement disputées ! C'est cette année-là même, 1270, que l'unité des formes substantielles, soutenue et défendue par frère Thomas, faillit être condamnée, à Paris, le 10 décembre; on se reprendra en 1277! Dans le projet de condamnation, la thèse était formulée ainsi: "Quod corpus Christi jacens in sepulcro et positum in cruce, non est idem vel non fuit idem semper numero sed secundum quid. (21) C'était la thèse philosophique de l'unité des formes substantielles dissimulée sous une formule théologique. Sur la liste des propositions à condamner elle était suivie d'une autre également de saint Thomas et ainsi formulée: "Quod angelus et anima sunt simplices, sed non absoluta simplicitate, nec per accessum ad compositum sed per recessum a summo simplici". (22) C'est la doctrine de saint Thomas niant la composition de matière et de forme pour les substances spirituelles comme l'âme humaine. Nous retrouvons ici Gérard d'Abbeville. Saint Thomas avait enseigné dans la Somme, Ia P., Q. 5, art. V et dans la Question Disputée: De spiritualibus creaturis, comme aussi dans les Sentences et le Contra Gentiles, que l'âme n'est pas composée de matière et de forme. Gérard d'Abbeville ripostait surtout à la Question Disputée en 1269 par son Quodlibet XV, art. 3. Saint Thomas répondait à son tour dans l'article XX de son Quodlibet IIIe tenu à Pâques de l'année 1270. L'argument de saint Thomas va directement contre celui de Gérard d'Abbeville, ainsi formulé: "Omne quod recidit a simplici incidit in aliquam compositionem; prima autem compositio est ex materia et forma; ergo anima est composita ex materia et forma." Ce sont les termes mêmes de la proposition désignée pour la condamnation de décembre suivant. Saint Thomas répond en distinguant la substance en général et la substance mobile; la puissance et l'acte sont les principes de la substance en général, tandis que la matière et la forme, application particulière de la puissance et de l'acte, sont les principes de la substance mobile. L'élaboration de la preuve est tout à fait différente de celle de la Somme. Saint Thomas répond à son opposant. Il s'occupe ici, dans

son Quodlibet, du point particulier qui fait difficulté chez d'Abbeville: la notion de matière qu'il confond avec puissance. On disait, en effet, chez les Augustiniens, que ce qui n'a pas de matière et est seulement forme, est acte pur et s'identifie avec Dieu. C'est la quatrième objection de la Somme. Saint Thomas dit, dans son Quodlibet, que s'il en était ainsi, c'est-à-dire, si la matière et la puissance s'identifient et que l'acte et la forme s'identifient de leur côté il faut nécessairement conclure que l'âme est composée de matière et de forme, puisqu'elle est composée de puissance et d'acte. Mais il n'en est pas ainsi. Il distingue alors la matière de la puissance, appelant à l'appui de sa doctrine l'autorité d'Aristote. On comprendrait donc difficilement l'argumentation du saint Docteur dans ce Quodlibet, si on ne tenait compte de cette forme littéraire particulière du Quodlibet.

On ne comprendrait pas mieux les "Collationes" de saint Bonaventure, ces sermons prêchés aux étudiants clercs pendant le carême de 1268, si on ne voyait, qu'en style d'Église tout de même, elles sont dirigées contre les Averroïstes et en même temps contre saint Thomas, comme l'a bien démontré le Père Jules d'Albi, des Mineurs Capucins. C'est que, comme l'écrit le Père Mandonnet, on enveloppait "dans la même réprobation le péripatétisme averroïste des maîtres ès arts, et le péripatétisme chrétien de Thomas d'Aquin. Aux yeux des théologiens augustiniens, Thomas d'Aquin et Siger de Brabant étaient placés, malgré des différences fondamentales, sur le terrain commun de l'Aristotélisme, auquel ils déclaraient la guerre". (23)

Qui ne voit tout ce que nous retrouvons de vie et de mouvement intellectuel passionné en fouillant les Quodlibet, les Commentaires et les Sommes; comme cela rajeunit les doctrines, en les mettant dans la lumière de tout ce qui les a fait naître.

Un autre problème se pose dans l'étude des textes des

philosophes et théologiens du moyen-âge: celui du vocabulaire du temps. Lorsqu'on aborde l'étude des oeuvres de cette période, c'est avec notre esprit et notre formation, avec des concepts bien définis, une langue et un vocabulaire bien déterminés. Les mots ont pour nous un sens et un seul. Nous n'imaginons pas toujours le travail considérable qui s'est fait pour élaborer une langue philosophique et théologique; combien de concepts différents et souvent opposés se sont cachés sous ces signes que sont les mots.

La matière venait de sources multiples et disparates: des grecs et des latins, des arabes et des juifs, des païens et des chrétiens; de Platon et d'Aristote, d'Augustin et de Denys, d'Averroès et de Maïmonide. Chacun, en cours de route, avait ajouté à cet amas confus. S'il y a une différence notable entre la langue du XIIe s. et celle du XIIIe s. on comprend facilement quel écart il peut y avoir entre Thomas et Augustin, ou Boèce, ou Denys. Il n'y avait pas qu'à utiliser le vocabulaire commun, en essayant d'en fixer le sens, mais il fallait aussi créer de toutes pièces des expressions exigées par des réalités nouvelles, quand d'autres vocables étaient abandonnés ou tombaient d'eux-mêmes.

Les mots, comme les personnes, ont une physionomie qui révèle leur origine. C'est, dans l'étude des textes moyenâgeux, d'un précieux secours pour l'attribution des doctrines aux auteurs, tout au moins aux écoles diverses. Une interprétation précise des textes requiert donc une étude historique précise des vocables.

Dans l'article Xe de la Q. 79, I. P., où saint Thomas d'Aquin demande si l'intelligence est une puissance distincte de l'intellect, il nous donne là une division de l'intellect qui va nous faire voir ce que comportent certains vocables, à quelle école ils se rattachent et comment ils ont été éliminés. On distingue, dit-il, quatre intellects: Intellectus agens, Intellectus possibilis, Intellectus in habitu, Intellectus adeptus. Les deux premiers nous sont connus et sont restés dans le vocabulaire. Les deux derniers sont des déter-

minations de l'intellect possible: il est dit "possibilis" quand il est en puissance seulement; "in habitu" quand il est en acte premier: c'est l'état de science; "adeptus" quand il est en acte second, dans la considération actuelle de son objet. Cette division nous reporte à l'averroïsme et était nécessitée par la théorie de l'Intellect déjà donnée, ce que saint Thomas a expliqué au long dans les Sentences, quand il refute l'opinion des Averroïstes. La doctrine de l'illumination, saint Bonaventure par exemple, a fait bon usage de l'Intellect adeptus. On le trouve dans les Collectionses in Hexameron du Docteur Séraphique, dont voici le texte: "Dum haec percipit (anima) et consurgit ad divinum contuitum, dicit se habere intellectum adeptum, quem promiserunt philosophi et ad hoc veritas trahit. (24) On le trouve encore dans les ouvrages d'Albert le Grand, (25) de Hugues de Strasbourg; (26) son concitoyen Ulric de Strasbourg est particulièrement riche en cette distinction: il y a l'Intellect possibilis formalis, in habitu, adeptus, sanctus, assimilatus, enfin divinus. (27) C'est le degré suprême de l'illumination de l'intellect possible uni à Dieu par la lumière dont Il inonde l'Intellect. Toutes ces dénominations particulières ont été éliminées par la doctrine du saint Docteur, multipliant l'Intellect agent avec les individus.

Nous pourrions tirer un autre exemple d'une doctrine dont nous avons déjà parlé, celle de la matière chez saint Thomas et chez saint Bonaventure. Nous connaissons aussi les vicissitudes des vocables personne, substance, subsistance, essence, etc., qui ont aujourd'hui un sens déterminé, mais, qui, chez les auteurs anciens, grecs ou latins signifiaient toute autre chose. Alors, si nous étudions ces auteurs nous devons nous garder de leur faire dire ce qu'ils ne disent pas et ne veulent pas dire, en mettant sous leurs formules le sens que portent les nôtres. Ainsi, en est-il de ceux qui réfutent l'univocité scotiste avec le concept de l'univocité thomiste, et entendent l'universel de Scot au sens de celui de saint Thomas. On ne réfute rien du tout, et,

en déformant la doctrine d'un auteur, on accumule les malentendus. Voilà pourquoi aussi nous pouvons difficilement nous entendre avec les savants modernes, qui mettent sous nos vieilles formules et nos vieux vocables un sens nouveau qui les fait éclater.

Il y a enfin un dernier point que nous ne pouvons pas oublier dans une étude sérieuse des textes et des doctrines de saint Thomas. Nous avons vu combien souvent le saint Docteur a repris les mêmes questions dans la série de ses oeuvres, les présentant sous des aspects différents, selon les formes littéraires, commentaires, disputes, oeuvre personnelle.

Saint Thomas n'a pas cru avoir toujours dit le dernier mot en toute question. S'il la reprend c'est que peut-être les circonstances l'y obligent, pour défendre sa doctrine attaquée, ou combattre lui-même une doctrine qu'il ne peut accepter; mais c'est aussi et surtout par amour de la vérité, et par un désir jamais satisfait, de la livrer dans toute sa pureté. N'a-t-il pas dit lui-même que tout ce qu'il avait écrit lui semblait de la paille, bonne seulement à être brûlée ?

De là le souci de perfectionner toujours sa doctrine par une étude et une méditation constante. De là aussi les écrits toujours plus lumineux du saint Docteur.

Pour la fixation définitive de la doctrine de saint Thomas, il faut donc, en tenant compte de la chronologie de ses écrits, suivre pas à pas le travail de son esprit dans ce perfectionnement de son oeuvre philosophique et théologique, tenir aussi un compte rigoureux des corrections que le saint Docteur apporte lui-même à sa doctrine livrée antérieurement.

Il est assez facile de donner des exemples de ce perfectionnement dans la même ligne, pourrais-je dire. Nous l'avons suffisamment montré pour la doctrine de l'Intellect, en philosophie, où la position hésitante des Sentences, tant sur la vraie opinion d'Aristote que sur celle des commenta-

teurs averroïstes et catholiques, s'est affirmée dans la suite de ses oeuvres jusqu'à sa plus grande perfection dans le *De Unitate intellectus*.

En théologie, je pourrais donner comme exemple la précision nouvelle apportée à sa doctrine sur les dons du Saint Esprit. Cajétan nous dit que ce n'est pas une rétractation que fait saint Thomas, mais une perfection qu'il a ajoutée à sa doctrine précédemment exposée, et il conclut: "*Hoc sequere, quia divinius est ingenii*". Un augustinien dirait que l'*intellectus adeptus* de saint Thomas était plus sous l'influence de l'illumination divine; et Ulric de Strasbourg monterait jusqu'à l'*intellectus divinus*.

La précision apportée est dans la distinction qu'il met entre le don d'Intelligence et les dons de Sagesse, de Science et de Conseil. Le saint Docteur rapporte à l'article VI, Q. VIII de la *Ia, Iae*, la distinction qu'il a donnée dans la *Ia, Iae*, Q. 68, art. IV, où il avait classé l'Intelligence dans la raison spéculative pour l'appréhension de la vérité; le Conseil dans la raison pratique pour le jugement à porter sur la vérité; la Sagesse perfectionnait la raison spéculative et la Science la raison pratique. Dans la *Ia-IIae*, article cité, il rappelle cette distinction, mais il ajoute: "*Sed diligenter intuenti donum Intellectus non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda*." Et, ajoute-t-il, comme le don de Science porte également sur ces deux choses, il faut un autre principe de distinction. Il apporte alors une autre solution au problème: la pénétration des choses proposées par la foi appartient au don d'Intelligence; le jugement à porter quant à l'adhésion touchant les choses divines relève de la Sagesse, touchant les choses créées à la Science; l'application aux oeuvres particulières relève du Conseil.

Je veux surtout parler d'une autre doctrine que saint Thomas a corrigée et qui trouve une application que nous connaissons bien chez un théologien moderne. Il s'agit de la causalité des sacrements.

Dans le commentaire sur les Sentences saint Thomas, parlant de la causalité des sacrements de la Loi Nouvelle, nous dit que Dieu se sert des sacrements comme d'instruments pour ce qui est le premier effet du sacrement, "sicut character vel aliquid hujusmodi". Mais pour le dernier effet, qui est la grâce, le Sacrement ne peut être cause instrumentale de production, si ce n'est en disposant l'âme: "Ad ultimum autem effectum, quod est gratia, non pertinent (sacramenta) etiam instrumentaliter, nisi dispositive, in quantum hoc ad quod instrumentaliter effective pertinent est dispositio, quae est necessitas quantum in se est ad gratiae susceptionem". (28) Dans le même article, il nous dit que la grâce est contenue dans le sacrement "per modum intentionis" et de là il conclut encore: "quia sacramenta etiam instrumentaliter non attingunt directe ad ipsam gratiam, ut dictum est, sed dispositive. . ." (29.)

Si vous avez lu Capréol, vous avez là l'explication de sa doctrine sur la causalité des sacrements: elle est puisée dans les Sentences. Mais vous avez certainement lu le Cardinal Billot et vous retrouvez dans les Sentences de saint Thomas la source de la causalité dispositive intentionnelle que le Cardinal Jésuite a popularisée. C'est authentiquement de saint Thomas, mais, si vous me permettez un paradoxe, je dirai que ce n'est pas la pensée de saint Thomas, car cette opinion des Sentences le saint Docteur l'a abandonnée dans sa Somme, IIIa P., parue vingt-cinq ans plus tard. Là, il assigne aux sacrements la causalité instrumentale proprement dite dans la production de la grâce. Il définit la causalité instrumentale et conclut: "Et hoc modo sacramenta Novae Legis gratiam causant". Ceci est à la question 72, art. 1er. Quand, à l'article III, il se demande si les sacrements contiennent la grâce, il répond: oui, d'une double manière et comme signes et comme causes, parce que, dit-il encore, les sacrements sont cause instrumentale de la grâce. La grâce est donc contenue en eux comme l'effet est lui-même dans la cause instrumentale: "secundam

quamdam instrumentalem virtutem, quae est fluens et imperfecta in esse naturae". Ce qu'il développe encore dans l'article IVe en expliquant ce qu'est cette vertu instrumentale qui cause la grâce dans le sacrement.

Nous pourrions maintenant nous demander pourquoi saint Thomas a ainsi évolué dans sa théorie de la causalité des sacrements. C'est qu'il a évolué sur sa théorie de la grâce. Dans les Sentences il tenait que la grâce est créée. Alors aucune créature ne peut être instrument dans ce qui est l'action propre de Dieu; la production de tout l'être. Ainsi les sacrements ne pouvaient concourir d'aucune manière effective dans la création de la grâce, mais seulement "dispositive" en préparant l'âme à la recevoir.

Le saint Thomas de la Somme professe que la grâce est tirée de la puissance obédientielle de l'âme. Alors les sacrements, comme instruments, peuvent maintenant concourir effectivement à l'éduction de cette forme accidentelle surnaturelle de la puissance de l'âme, recevant à cet effet la vertu instrumentale transitoire surnaturelle de Dieu, cause principale et adéquate de la grâce.

Le thomisme doit sûrement beaucoup au Cardinal Billot; il lui devrait plus encore si le Cardinal avait, sur ce point important, suivi le Maître jusqu'au bout, si ne s'arrêtant pas à la doctrine des Sentences il avait adopté la pensée définitive du Docteur Angélique telle qu'exposée dans la Somme théologique.

Mais cet éminent théologien n'est pas le seul à être resté en marge de quelques points de doctrine thomiste pour des raisons de ce genre. Bien d'autres l'ont fait avant lui, je citais à l'instant Capréol, d'autres, peut-être le feront encore. C'est le but des études médiévales de nous ramener tous à la meilleure compréhension de la doctrine thomiste en particulier, en appliquant, dans le sens indiqué, la méthode historique et ses procédés scientifiques à l'étude des textes et des doctrines du Docteur angélique.

Concluons. Contrairement à ce que quelques-uns ont

pu croire et croient peut-être encore, le résultat de ces études historiques ne sera pas de nous éloigner de l'étude de la doctrine elle-même, pour nous complaire en celle des systèmes. C'est la philosophie et la théologie qui y gagneront, car on ne peut être un bon historien de ces disciplines sans les connaître profondément. L'étude de leurs sources et de leur genèse va même directement à nous les faire pénétrer de mieux en mieux.

Je tiens à dire aussi que ce n'est pas un "luxe", quand il y aurait tant à faire en d'autres domaines. Saint Thomas a eu, au moyen-âge, le génie de l'adaptation. Ayant découvert Aristote, il eut l'intuition que sa métaphysique était celle de l'esprit humain, comme on l'a dit avec tant de justesse. Cette grande métaphysique, il l'a épurée, l'a redressée et l'a parfaitement adaptée à l'esprit chrétien, à ce stade de son développement. De voir cette adaptation en acte, en refaisant le travail d'esprit de l'auteur, nous sera une grande leçon. Si saint Thomas revenait, je ne crois pas qu'il voudrait ignorer les découvertes scientifiques dont s'honore notre temps. Il en tiendrait un compte rigoureux dans l'élaboration de son oeuvre. Lui qui a utilisé Aristote, Averroès, Avicenne et tant d'autres, au grand scandale des docteurs chrétiens de son temps, je suis sûr qu'il utiliserait les expériences malheureuses qui se sont faites dans le domaine des idées religieuses, pour en tirer les meilleures conclusions en faveur du catholicisme et de la vie de l'Eglise. Car la vérité a droit de cité d'où qu'elle vienne. Si les païens ont fourni le fond de la philosophie thomiste qui sert si merveilleusement la foi, je ne sache pas qu'il faille mépriser les grandes leçons qui nous viennent d'égarés qui eurent notre foi et portent peut-être le caractère sacerdotal. (30)

Dans les deux domaines de la philosophie, reine des sciences, et de la foi il y a énormément à faire pour adapter leur fécondité aux esprits et aux besoins de notre temps. La vérité que nous possédons est trop forte pour ne pas

attirer à elle, si nous ne sommes pas les premiers à nous en désintéresser.

Dois-je ajouter que notre enseignement des sciences supérieures profitera à un haut degré de ces études historiques ? Ayant suivi ces grandes doctrines dans leur genèse et leur développement, nous en vivrons intensément, ce sera toute notre vie intellectuelle de raison et de foi. Alors, notre enseignement, parfois assez mécanique par routine, deviendra organique. Au lieu de livrer des formules plus ou moins mortes, nous communiquerons aux intelligences qui l'attendent de nous la vie de l'esprit, et nous ferons des conquêtes.

En servant ainsi la philosophie et la théologie, nous serons les meilleurs serviteurs de l'Eglise. C'est notre noble ambition !

Notes

- (1) "La Vie Intellectuelle, 10 décembre 1931, 381.
- (2) De Smedt, "Les Principes de la Critique historique", cité par Mgr Lacroix.
- (3) Mgr Mignot, "Lettre sur l'Histoire", cité par Mgr Lacroix.
- (4) Mgr Lacroix, "Du rôle de la Critique dans l'Histoire de l'Eglise", p. 13.
- (5) R. P. M.-J. Lagrange, O. P., "La Méthode Historique", Avant-propos, XVIII.
- (6) Ibid.
- (7) New Scholasticism, III, (1929), 65-74.
- (8) A. Gardeil, "Le Donné Révélé", 308.
- (9) Mandonnet, "Siger de Brabant", Ie partie, 172.
- (10) II Sent. Dist. XVII, Q. II, a. I.
- (11) Ibid.
- (12) Ibid.
- (13) "Contra Gentiles", L. II, c. 75.
- (14) "Contra Gentiles", L. II, c. 77.
- (15) Mandonnet, "Siger de Brabant", Ie Partie, 175.

- (16) Cité par Mandonnet, "Siger de Brabant", Ie Partie, 180.
 - (17) Gilson, "La Philosophie au Moyen Age", c. V-II, 138-139.
 - (18) Gilson, l. c. 173.
 - (19) Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle. Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales d'Ottawa, IIe série. La Psychologie de la Foi, 165.
 - (20) Quod. I. III, Q. II, a. IV.
 - (21) Mandonnet, Siger de Brabant, IIe P. Alberti Magni de Quindecim Problematibus, Decimus quartus, 30.
 - (22) Ibid. Quindecimus.
 - (23) Mandonnet, Siger de Brabant, Ie P. 108.
 - (24) S. Bonav. Coll. in Hex. V-33, (V. 359) 22, (V. 357).
 - (25) Compd. Theol. Ver., L. II, c. 44 et 46; et In Eth. tr. 6, c. 6, (7-92); tr. 9, c. 3, (7, 142b).
 - (26) Hugo Str. Comp. II, c. 44.
 - (27) Ulrich Str. L. I, c. 7.
 - (28) IV Sent. Dist. I, Q. I, Quaestiuncula Ve, art. IV, sol. Ia.
 - (29) Ibid. sol. IVa.
 - (30) Sur ce sujet voir le magnifique article du T. R. P. Chenu, O. P., paru dans la Vie Intellectuelle du 10 décembre 1931: "Le sens et les leçons d'une crise religieuse."
-

Deacidified using the Bookkeeper process
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: Nov. 2003

Preservation Technologies

A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATION

111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111

BNQ



C 000 085 024