



HAL
open science

Le témoignage de la vérité première

Camille de Belloy

► **To cite this version:**

Camille de Belloy. Le témoignage de la vérité première: Jalons pour une histoire de l'objet de la foi, de Guillaume d'Auxerre à Thomas d'Aquin. Christophe Grellard; Philippe Hoffmann; Laurent Lavaud. Genèses antiques et médiévales de la foi, Institut d'Études Augustiniennes, pp.331-364, 2020, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité - 206, 978-2-85121-304-4. hal-04407587

HAL Id: hal-04407587

<https://hal.science/hal-04407587>

Submitted on 20 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE TÉMOIGNAGE DE LA VÉRITÉ PREMIÈRE

JALONS POUR UNE HISTOIRE DE L'OBJET DE LA FOI,
DE GUILLAUME D'AUXERRE À THOMAS D'AQUIN

Nous nous proposons d'aborder la foi, dans l'histoire des doctrines médiévales, par sa face la plus abrupte, la plus austère, c'est-à-dire non par le versant, plus amène et davantage arpenté par les études contemporaines, de l'acte de croire et de la disposition du sujet croyant à cet acte, mais par celui de l'objet : *quid sit obiectum fidei*. La question a pris, dans les traités de la foi du XII^e et XIII^e siècle, une place croissante et a même fini par occuper la première chez Thomas d'Aquin qui, dans la *Secunda secundae* de sa *Somme de théologie*, choisit en effet de commencer par elle (q. 1), avant de s'occuper de l'acte intérieur de la foi, croire (q. 2), de l'acte extérieur, confesser (q. 3), pour n'aborder qu'enfin (q. 4) l'habitus de la foi et sa définition en tant que vertu théologale. « Révolution aristotélicienne », sans doute, par rapport à l'ordre ancien, à vrai dire assez aléatoire, des traités antérieurs sur la foi, y compris ceux de Thomas lui-même, mais où l'on peut voir aussi l'aboutissement d'une évolution continue consistant à accorder toujours plus de poids à l'objet pour la détermination théologico-épistémique de la foi. Cette importance, sinon cette primauté, donnée à la question de l'objet, à mesure que l'aristotélisme gagnait les différents champs du savoir, est déroutante pour les modernes, même pour ceux qui sont les plus familiers de philosophie médiévale. En quoi, de fait, l'objet que l'on choisit de considérer ou d'atteindre à partir de sa subjectivité consciente et volontaire déterminerait-il, c'est-à-dire spécifierait, délimiterait, qualifierait l'acte même par lequel on se porte vers lui, et plus fondamentalement encore la faculté, l'instance ou « puissance » – sensitive, affective ou cognitive – qui permet de poser cet acte ? Pour bien comprendre la théorie de la connaissance et la psychologie des scolastiques, en particulier de ceux qui se réclament explicitement d'Aristote, on sait qu'il faut opérer une sorte de conversion mentale par rapport à certaines habitudes de pensée, renoncer, dans l'ordre logique, à aller du sujet à l'objet, et faire le chemin inverse : partir de l'objet, qui spécifie l'acte, qui lui-même actualise l'habitus, qui à son tour détermine la puissance, laquelle est issue d'une essence, celle de l'âme humaine¹. Or cette conversion mentale, qu'il

¹ Voir ARISTOTE, *De l'âme*, II, 4, 415 a 18-20, texte établi par A. JANONE, trad. E. BARBOTIN, Paris, Les Belles Lettres (« Collection des Universités de France »), 1966, p. 38 : « les actes et les opérations sont logiquement antérieurs aux puissances. Et s'il en est ainsi, puisqu'il faut encore, avant ces actes, avoir étudié leurs objets, c'est de ces derniers que nous devons d'abord traiter pour la même raison. » Voir le texte latin de la *Translatio nova* de Guillaume de Moerbeke, tel que Thomas d'Aquin a pu le commenter (1267-1268), établi par René-Antoine Gauthier dans THOMAS D'AQUIN, *Sentencia libri De anima*, lib. II, cap. VI, éd. Léonine (R.-A. GAUTHIER), t. XLV, I, Rome, Commissio Leonina – Paris, Vrin, 1984, p. 91 : « priores enim potenciis actus

est encore assez aisé de faire en philosophie de la connaissance, est plus difficile, car plus insolite encore, lorsqu'on entend pénétrer dans l'épistémologie médiévale de la foi.

La question pourrait toutefois être vite réglée, semble-t-il, et même d'un seul mot, puisque l'objet de la foi, c'est Dieu. Mais la difficulté épistémologique, qui fut celle des médiévaux, ressurgit aussitôt : comment un tel « objet » donne-t-il sa qualification spécifique à cet habitus cognitif de foi qui ne ressemble à aucun autre, puisqu'il n'est ni acquis ni inné, mais gratuitement infusé, que son acte intellectuel n'est ni de voir intuitivement ni de savoir scientifiquement, et qu'il produit pourtant, à la différence de l'opinion, la plus ferme et certaine adhésion ? C'est au cours du XIII^e siècle qu'est « inventé » et que peu à peu s'impose le nom sous lequel les théologiens désigneront et tenteront de penser proprement Dieu comme objet de la foi : « vérité première », *veritas prima*. Aussi nous a-t-il paru intéressant de chercher à repérer, sans prétention à l'exhaustivité, quelques jalons permettant d'esquisser une histoire du nom et de la notion de vérité première en tant qu'objet propre de la foi, cette histoire n'ayant, à notre connaissance, pas encore été faite².

Notre enquête couvrira une période limitée de quelque cinquante ans, entre les années 1220 et les années 1270. Elle prend son *terminus a quo* dans l'œuvre de Guillaume d'Auxerre, la *Summa aurea*, où l'expression de « vérité première » fait son entrée sur la scène théologique, mais comme si elle avait toujours été là, se présentant à nous – jusqu'à plus ample informé – un peu à la façon du Melchisédech de la *Genèse*, dont la *Lettre aux Hébreux*

et operationes secundum rationem sunt. Si autem sic, hiis adhuc priora opposita [oportet considerare] », et l'explication littérale de Thomas, *ibid.*, p. 93, l. 124-130 : « Potencia enim secundum hoc ipsum quod est importat habitudinem quandam ad actum : est enim principium agendi uel paciendi ; unde oportet quod actus ponantur in diffinitionibus potenciarum. Et, si ita se habet circa ordinem actus et potencie, et actibus *adhuc* sunt *priora opposita*, id est obiecta [La puissance, en effet, de par cela même qu'elle est, implique un certain rapport à l'acte : elle est, en effet, principe d'agir ou de pâtir. Il faut donc que les actes soient posés dans les définitions des puissances. Et s'il en est ainsi quant à l'ordre entre acte et puissance, *encore antérieurs* aux actes sont *les opposés*, c'est-à-dire les objets] ». Du commentaire approfondi qui suit, nous ne citerons que cette application finale à la connaissance de l'âme, *ibid.*, p. 94, l. 180-186 : « Et ideo oportet quod in cognitione anime procedamus ab hiis que sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit se ipsum, ut scilicet per obiecta cognoscamus actus et per actus potencias et per potencias essenciam anime [C'est pourquoi il faut que, dans la connaissance de l'âme, nous procédions à partir de ce qui est le plus extérieur et dont sont abstraites les espèces intelligibles par lesquelles l'intellect s'intelligit lui-même, c'est-à-dire de telle sorte que par les objets nous connaissions les actes, par les actes les puissances et par les puissances l'essence de l'âme]. »

² Nous avons néanmoins puisé plusieurs renseignements dans un bref chapitre du livre de Benoît DUROUX, *La Psychologie de la foi chez S. Thomas d'Aquin*, Tournai, Desclée, 1963, chap. v : « Points de comparaison », p. 47-57. Mais, comme l'indique le titre de ce chapitre, il s'agit plus d'une comparaison de la pensée de Thomas avec celle de ses prédécesseurs ou de ses contemporains que d'une étude historique. Toute la première partie de ce livre, consacrée à l'objet de la foi selon Thomas d'Aquin, nous a été fort utile, malgré ou grâce à l'extrême sécheresse et brièveté des analyses qu'on y trouve, ce qui n'incite que davantage à les développer par une recherche personnelle sur les textes. Nous voulons aussi marquer notre dette envers l'esprit et la méthode des études pionnières de Marie-Dominique CHENU dans les années 1920 et 1930 sur le traitement de la foi au Moyen Âge, recueillies plus tard dans *La Parole de Dieu. I. La Foi dans l'intelligence* (Cogitatio fidei, 10), Paris, 1964.

(7, 3) dit qu'il est « sans père, sans mère, sans généalogie » ! Chez Guillaume cependant, la vérité première, à laquelle la foi assentit par dessus tout et sur laquelle elle s'appuie, n'est pas nommément qualifiée d'objet de la foi, car la notion philosophique, en l'occurrence aristotélicienne, d'objet n'a pas encore été admise comme une catégorie incontournable de la rationalité théologique, suscite même, par son emploi primitif en psychologie naturelle, certaines préventions qui l'écartent comme inapte à exprimer le principe et le terme tout divins d'un assentiment de foi infuse. Même après son entrée rapide, officielle et massive dans les traités sur la foi des sommes et des commentaires aux *Sentences* du Lombard³, la question de l'objet suscitera, chez les théologiens obligés, par profession, de l'appliquer à la foi, mais insuffisamment exercés à établir les distinctions congruentes à ce concept philosophique, des hésitations, des maladresses et des confusions que nous tâcherons de mettre ici en évidence. C'est chez Thomas d'Aquin qu'une pensée rigoureusement philosophique de l'objet parvient enfin, non sans évolution interne cependant, à servir efficacement une théologie large et unifiée de la vérité première comme objet de la foi. L'œuvre thomasiennne fournira ainsi à notre enquête historique un *terminus ad quem* plus spéculatif et doctrinal qu'étroitement chronologique et permettant, en quelque sorte, une orientation par la fin. Seul parmi les maîtres de son temps à rattacher systématiquement la notion de vérité première à l'autorité de Denys l'Aréopagite⁴ – signe que pour lui, l'expression n'avait pas la tonalité froidement rationaliste qu'elle a peut-être aujourd'hui, mais bien la saveur d'un nom divin –, Thomas d'Aquin a su conjuguer l'analyse la plus formelle de la notion d'objet avec la conception biblique « d'un Dieu qui parle », objet propre de la foi parce qu'il témoigne lui-même de lui-même. De cette intime conjonction, Thomas a laissé, bien cachée dans une dernière réponse à un argument du *De veritate*, une formule, étonnante et magnifique, qui a commandé toute notre étude : « le témoignage de la vérité première ».

³ Nous emploierons ici le terme de « traité » dans un sens large et par commodité, pour les sommes, les commentaires sur les *Sentences* et même pour les questions disputées, bien que cette division ne s'applique proprement qu'aux sommes.

⁴ Il est significatif en effet que, dans les trois textes principaux où il traite de la vérité première comme objet de la foi (*In III Sent.*, d. 24, a. 1, sol. 1 ; *Q. disp. de veritate*, q. 14, a. 8 ; *Summa theol.* II^a II^{ae}, q. 1, a. 1) que nous étudierons plus loin, Thomas produise la même citation de Denys en *sed contra*, tirée ou inspirée du chapitre VII des *Noms divins*, sur la « vérité simple et toujours identique à elle-même ». Voir PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, VII, 4, in *Corpus dionysiacum*, t. I, éd. B. R. SCHULA, Berlin, New York, De Gruyter (coll. « Patristische Texte und Studien » 33), 1990, p. 199, l. 17-18, et, pour les différentes traductions latines (Hilduin, Jean Scot Érigène, Jean le Sarrazin, Robert Grosseteste...), voir *Dionysiaca*, t. I, éd. Ph. CHEVALLIER, Bruges, Desclée De Brouwer, 1937, p. 412.

I. GUILLAUME D'AUXERRE OU L'INVENTION DE LA VÉRITÉ PREMIÈRE

Dès les premières lignes de sa *Summa aurea* (c. 1222-1228), après avoir cité *Hébreux* 11, 1, qui est pour tous les médiévaux la définition par excellence de la foi, dotée de l'autorité maximale, puisque scripturaire et apostolique : « *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium* », Guillaume d'Auxerre († 1231) affirme que « de même que par la vraie dilection on aime Dieu pour lui-même par dessus tout, ainsi par la foi on acquiesce à la vérité première par dessus tout et pour elle-même⁵ ». Un peu plus loin, toujours pour montrer que l'*argumentum* absolument certain qu'est la foi n'est pas le fruit, la conclusion d'un raisonnement humain, Guillaume répète que « le fidèle s'appuie (*innititur*) sur la vérité première par dessus tout⁶ ». Si l'on se transporte maintenant au troisième livre de la *Summa*, au Traité XII, *De fide*, on rencontre sans cesse des formules similaires, notamment dans les *sed contra*, ce qui inclinerait à penser – mais ne suffit nullement à prouver – que Guillaume n'en est pas l'auteur. L'éditeur de la *Summa aurea* les met d'ailleurs entre guillemets : « La foi, c'est d'assentir à la vérité première pour elle-même et par dessus tout⁷ », « par la foi, l'homme assentit à la vérité première pour elle-même et par dessus tout⁸ ». Ainsi figée ou consacrée dans la forme canonique que lui donnent les *sed contra*, l'expression sonne plus comme un adage que comme une vraie citation. L'éditeur, certes, renvoie dans l'apparat des sources⁹ à deux auteurs du XII^e siècle, Alain de Lille : « La foi est la perception de la vérité des choses avec assentiment sans connaissance des causes¹⁰ », et Simon de Tournai, qui donne une formulation plus développée de la même définition : « La foi par laquelle on croit, comme dit Augustin, “est la perception de la vérité des choses invisibles avec assentiment”. [...] La foi donc, celle par laquelle on est dit fidèle, est la perception de la vérité des choses

⁵ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea* I, Prol., éd. J. RIBAILLIER, t. I, Paris, Éditions du CNRS – Grottaferrata (Rome), Editiones S. Bonaventurae ad Claras Aquas (coll. « Spicilegium Bonaventurianum » 16), 1980, p. 15, l. 1-4 : « *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*. Sicut enim vera dilectione diligitur Deus propter seipsum super omnia, ita fide acquiescitur prime veritati super omnia propter se ; ideo nichil certius fide [*La foi est la substance des réalités à espérer, la preuve de celles qui n'apparaissent pas*. De même en effet que par la vraie dilection on aime Dieu pour lui-même par dessus tout, ainsi par la foi on acquiesce à la vérité première par dessus tout et pour elle-même. Rien donc de plus certain que la foi]. »

⁶ *Ibid.*, p. 16, l. 44-46 : « Sed quia vere fidelis innititur prime veritati super omnia, ideo fides non est ei conclusio, sed argumentum, sicut dicit Apostolus [Mais puisqu'en vérité le fidèle s'appuie sur la vérité première par dessus tout, ainsi la foi n'est pas pour lui une conclusion, mais une preuve, comme le dit l'Apôtre]. »

⁷ *Id.*, *Summa aurea* III, Tract. XII, cap. III, éd. J. RIBAILLIER, t. III/1, Paris, Éditions du CNRS – Grottaferrata (Rome), Editiones S. Bonaventurae ad Claras Aquas (coll. « Spicilegium Bonaventurianum » 18 A), 1986, p. 204, l. 85 : « Contra. “Fides est assentire prime veritati propter se et super omnia” [...] ».

⁸ *Ibid.*, cap. IV, éd. citée, p. 207, l. 43-44 : « Set contra [...]. Item, “per fidem assentit homo prime veritati propter se et super omnia” [...] ».

⁹ Voir *ibid.*, éd. citée, p. 204, adn. ad l. 85.

¹⁰ ALAIN DE LILLE, *De uirtutibus et de uitiiis et de donis Spiritus sancti*, cap. I, art. 2 (éd. O. LOTTIN, dans *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. VI, Gembloux, J. Duculot, 1960, p. 42-92, ici p. 53, l. 28-29) : « Fides autem est perceptio ueritatis rerum cum assensione sine causarum cognitione ».

invisibles touchant au salut, avec assentiment », assentiment qui, précise encore Simon, n'est pas seulement celui d'une « concession » ou reconnaissance intellectuelle (*assensio concessionis*), comme chez les démons, mais bien aussi celui de la volonté (*assensio uoluntatis*), et c'est cette foi à double assentiment « qui fait les fidèles »¹¹. Difficile cependant de voir en ces définitions d'inspiration augustinienne¹² la source de l'énoncé repris à l'envi par Guillaume d'Auxerre, « la foi, c'est d'assentir à la vérité première pour elle-même et par dessus tout », car si l'on y trouve bien les mots « vérité » et « assentiment », de *vérité première*, en revanche, il n'est jamais question. La vérité dont parlent Alain de Lille ou Simon de Tournai, n'est pas « première », puisque ce n'est pas Dieu lui-même, mais la vérité des choses invisibles touchant au salut. L'idée même d'une perception de la vérité sans connaissance des causes, mais avec assentiment reste bien en deçà de l'affirmation puissamment unifiante de Guillaume d'Auxerre selon laquelle la vérité première, en tant que la foi s'appuie (*innititur*) sur elle seule et y assentit, « est l'unique raison de croire [*unica ratio credendi*] » telle ou telle vérité particulière contenue dans la diversité des articles de foi.

¹¹ « Fides autem qua creditur, ut ait Augustinus, “est perceptio ueritatis rerum inuisibilium cum assensione”. [...] Fides ergo a qua fidelis dicitur est perceptio ueritatis rerum inuisibilium ad salutem pertinentium cum assensione. [...] Est ergo fides que facit fideles cum assensione utriusque, concessionis et uoluntatis ». Voir SIMON DE TOURNAI, *Institutiones in sacram paginam*, d. VI, éd. F. SIRI, Turnhout, Brepols, à paraître. En attendant cette édition critique, on peut lire la sélection d'extraits qu'en a donnée l'éditeur en appendice de son article : Francesco SIRI, « The virtue of faith in Simon of Tournai's *Institutiones in sacram paginam* », dans “Fides virtus”. *The Virtue of Faith from the Twelfth to the Early Sixteenth Century*, éd. M. FORLIVESI, R. QUINTO, S. VECCHIO, *Archa Verbi. Subsidia* 12 (2014), p. 183-208, ici p. 199, 200 et 201. Il est toujours possible de se reporter aux extraits donnés, sous le titre ancien de *Summa* et à partir du seul ms. Paris, BnF lat. 14886, ff. 1^{ra}-72^{va}, par G. ENGLHARDT, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik, vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1236)*, Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (coll. « Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters » 30, 4-6), 1933, p. 403-406. Voir une définition similaire chez RAOUL ARDENT, *Speculum universale*, liber VII, cap. IV (Vat. lat. 1175, f. 86^{va}) : « Fides igitur est perceptio ueritatis invisibilium ad religionem pertinentium cum assensione », dans G. ENGLHARDT, *Die Entwicklung [...]*, *op. cit.*, p. 406.

¹² Simon de Tournai se réfère lui-même explicitement, on l'a vu, à Augustin. On songe bien sûr à la formule du *De predestinatione sanctorum* qui a fourni au Moyen Âge latin une des définitions les plus prisées de l'acte de croire : « Quanquam et ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare » (AUGUSTIN, *De Predestinatione sanctorum*, 5, PL 44, 963). Mais on constate aussitôt que la définition de Simon (qui ne lui est pas exclusivement propre) n'a rien d'une citation littérale d'Augustin, car elle associe l'*assensio* non à une *cogitatio*, mais à une *perceptio* de la vérité. Francesco Siri a récemment montré qu'une source plus immédiate de cette définition se trouvait chez GILBERT DE LA PORRÉE, *De Trinitate* I, 1, 3 : « In religione prima est fides que quidem generaliter est ueritatis cuiuslibet rei cum assensione perceptio. Sed ad quorundam maxime perceptionem inuisibilium hoc nomen per excellenciam usus contraxit ut scilicet fides dicatur qua rationalis mens uere et cum assensione percipit id quod est omnium esse et eum, quo ab omnibus honorandum est, cultum et que gratie ipsius premia cultorum unitas sperat » (*The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, éd. N. M. HÄRING, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies [coll. « Studies and Texts » 13], 1966, p. 71, l. 11-16). Pour d'autres références et citations autour de cette « définition de Simon », nous renvoyons à la note érudite de F. SIRI, « The virtue of faith in Simon of Tournai's *Institutiones in sacram paginam* », art. cité, note 23, p. 191-192.

Unique *ratio credendi*, la vérité première est aussi, par conséquent, l'unique *medium*, l'unique moyen permettant de « prouver » n'importe quel article¹³.

Guillaume, qu'il soit ou non l'auteur original de ces formules¹⁴, invente, au moins par son insistance, ce qui s'appellera plus tard chez Thomas d'Aquin l'objet formel de la foi, ou plutôt « le formel dans l'objet de la foi¹⁵ ». La différence, c'est précisément qu'il n'arrive pas à intégrer ce formel, qu'il perçoit si fortement, à une considération sur l'*objet* même de la foi. Le formel est toujours vu du côté de l'acte du *sujet* croyant, qui acquiesce à, assentit à, s'appuie sur la vérité première. Celle-ci, conçue par Guillaume d'Auxerre comme souveraine et unique raison d'assentir, est certes constamment présente, mais elle demeure en fait extrinsèque à l'objet même de la foi. C'est ce qui apparaît nettement lorsque Guillaume tâche d'établir que la foi est une vertu, au chapitre II de son traité. Tout en affirmant que la foi se situe dans l'intellect spéculatif, il ne parvient pas à assigner la vérité première comme unique objet de l'intellect du fidèle : pour que la foi soit vertu, dit-il, il ne suffit pas que l'intellect « contemple » (*speculatur*) la vérité première, il faut encore qu'il « estime » (*estimat*) ce vrai comme suprêmement bon pour lui et que, par cette estimation, il se porte vers ce souverain bien. Guillaume, qui ne raisonne qu'à partir de l'acte du croyant, ne peut penser jusqu'au bout le vrai comme objet de la foi. Aussi est-il obligé de doubler en quelque sorte l'acte propre de l'intellect spéculatif, la contemplation du vrai, par un autre acte qui se trouve comparé à l'estimative des animaux (« comme la brebis, par estimation, fuit le loup, ainsi la foi, par estimation, se meut vers la vérité première »). Or à ces deux actes correspondent en réalité deux objets distincts, le vrai ou vérité première, objet de l'intellect spéculatif, et le bien, objet de l'estimative de la foi, qui seul lui donne son caractère vertueux :

¹³ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea* III, Tract. XII, cap. III, sol. 1, éd. citée, t. III/1, p. 203, l. 33-39: « [...] unica est ratio credendi omnes articulos, quoniam si queritur quare ita credis hoc vel illud, non est nisi unica responsio, scilicet quia ita docet prima veritas. Fides enim soli prime veritati innititur, nec querit aliud medium ad probandum aliquem articulum, quoniam "fides est argumentum, non conclusio", sicut dicit Apostolus, quoniam licet fides haberet plura media ad probandum aliquem articulum, non tamen principaliter illis inniteretur, sed tantum prime veritati [unique est la raison de croire tous les articles, car si l'on demande pourquoi tu crois ainsi ceci ou cela, il n'y a qu'une unique réponse, à savoir que c'est parce qu'ainsi l'enseigne la vérité première. La foi en effet s'appuie sur la seule vérité première et ne cherche pas d'autre moyen pour prouver quelque article. C'est que "la foi est preuve, non conclusion", comme dit l'Apôtre : même si la foi avait plusieurs moyens pour prouver quelque article, ce n'est cependant pas sur eux qu'elle s'appuierait principalement, mais seulement sur la vérité première]. »

¹⁴ Signalons que l'expression « *veritas prima* » n'apparaît pas non plus dans les distinctions 23-25 du Troisième livre des *Sentences* du Lombard, consacrées à la foi (voir PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, t. II, Lib. III et IV, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas [coll. « Spicilegium Bonaventurianum » 5], 1981, p. 141-159), alors qu'elle sera très présente dans les commentaires sur ces mêmes *Sentences* au XIII^e siècle, après la *Summa* de Guillaume.

¹⁵ Voir THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.* d. 24, a. 1, sol. 1 (*Scriptum super Sententiis* t. III, éd. M. F. MOOS, Paris, Lethielleux, 1933, p. 762, n° 14) : « Et ideo veritas prima est formale in objecto fidei ». Nous analyserons plus loin ce texte en détail.

Nous disons que la foi est réellement dans l'intellect spéculatif. Toutefois, elle ne consiste pas purement en une contemplation, et sa fin n'est pas seulement la vérité, mais aussi le bien. Elle consiste en effet en une contemplation de la vérité première et en une estimation du bien, car, tandis que l'intellect, par la foi, contemple la vérité première, il l'estime comme lui étant souverainement délectable et comme son souverain bien. Et c'est pourquoi il se meut vers elle, afin de s'y délecter et de s'y reposer. Comme la brebis, par estimation, fuit le loup, ainsi la foi, par estimation, se meut vers la vérité première. [...] L'intellect spéculatif, dans les autres sciences, doit user de la seule contemplation et non de l'estimation, puisque nulle autre science n'a pour sujet le bien, en lequel doive se délecter notre intellect. [...] Et c'est pourquoi dans les autres sciences il doit y avoir pure contemplation, mais dans cette science [qu'est la foi] la contemplation elle-même est vertu, parce que, par mode d'estimation, elle meut vers le bien [...]¹⁶.

Ainsi détaché de l'objet même de la foi, l'assentiment donné à la vérité première pour elle-même et par dessus tout consiste ultimement pour le sujet croyant à dépasser toute autre activité intellectuelle de connaissance de Dieu, voire à s'en passer, puisque, selon Guillaume, la foi véritable, la foi gratuite, les évacue, les chasse sitôt qu'elle s'installe dans une âme. Au chapitre IV du traité XII *De fide*, l'auteur de la *Summa aurea* distingue deux types de connaissance de Dieu, la connaissance « naturelle » et la connaissance « accidentelle ». La connaissance naturelle se subdivise à son tour en deux : la connaissance claire qu'Adam avait de Dieu dans les créatures avant le péché, et la connaissance « par miroir » et « en énigme » que nous en avons après le péché¹⁷. La connaissance accidentelle, elle, est triple : il y a la connaissance qui s'acquiert par les raisons naturelles, celle qu'*avaient* les philosophes (« *qualem habuerunt philosophi* »), il y a ensuite la connaissance qui s'appuie sur les

¹⁶ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea* III, Tract. XII, cap. III, sol. 1, éd. citée, t. III/1, p. 200-201, l. 20-27, 28-31 et 36-38 : « Dicimus quod re vera fides est in speculativo intellectu ; non tamen pure consistit in speculatione, nec eius finis tantum est veritas, immo etiam bonum. Consistit enim in speculatione prime veritatis et in estimatione boni, quia dum intellectus per fidem speculatur primam veritatem, estimat eam sibi summe delectabile <m> et sibi summum bonum ; et ideo movetur in illam, ut in ea delectetur et quiescat. Sicut ovis per estimationem fugit lupum, ita fides per estimationem movetur in primam veritatem. [...] Intellectus autem speculativus in aliis scientiis uti debet sola speculatione et non estimatione, quoniam nullum subiectum alterius scientie est bonum, in quo debeat delectari intellectus noster. [...] Et ideo in aliis scientiis debet esse pura speculatio ; sed in hac scientia ipsa speculatio virtus est, quoniam per modum estimationis movet ad bonum [...] ». Selon le P. Chenu, cette *estimatio* de la foi ou « estimative savoureuse » serait chez Guillaume d'Auxerre une reprise dans un sens plus affectif de la définition abélardienne de la foi comme *existimatio* : « *Est quippe fides existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporeis non subiacentium* » (PIERRE ABÉLARD, *Theologia 'scholarium'*, I, 1, éd. E. M. Buytaert † et C. J. Mews, CCCM, 13, Turnhout, 1987, p. 318, l. 5-6). Voir M.-D. CHENU, « La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle. Genèse de la doctrine de saint Thomas, Sum. th., II^a II^{ae}, q. 2, a. 1 » [1932], dans *La Parole de Dieu. I. La Foi dans l'intelligence, op. cit.*, p. 84, note 1.

¹⁷ Voir *Summa aurea* III, Tract. XII, cap. IV, sol., éd. citée, t. III/1, p. 208, l. 55-64.

témoignages des Écritures et sur les miracles, que Guillaume attribue à la foi informe¹⁸, et il y a enfin la connaissance « gratuite », qui est la véritable connaissance de foi et que Guillaume décrit comme une illumination chassant non seulement toute ténèbre, mais toutes les autres connaissances accidentelles :

La troisième [connaissance accidentelle] est la gratuite, qui se fait par illumination, lorsque la lumière véritable illumine l'âme pour qu'elle se voie elle-même et les autres réalités spirituelles. Et cette connaissance est la foi gratuite, qui dit dans le cœur de l'homme "désormais ce n'est plus à cause de la raison naturelle que je crois, mais à cause de ce que je vois", car, à l'advenue d'une telle connaissance, l'âme assentit à la vérité première pour elle-même et par dessus tout. À l'advenue d'une telle connaissance, toutes les autres connaissances accidentelles périssent, et quant à l'acte et quant à l'habitus [...] ¹⁹.

Si les autres connaissances de Dieu « périssent », selon Guillaume d'Auxerre, à l'advenue de la foi illuminante, c'est qu'au fond, il met les trois types de connaissance « accidentelle » sur un même plan et que, tout en clamant haut et fort le caractère gratuit, donc surnaturel de la foi, il ne parvient pas à cerner la différence d'ordre qui sépare la connaissance de foi des autres connaissances de Dieu, ce qui ne peut se faire qu'en situant cette gratuité ou surnaturalité de la foi non dans son mode d'opération, mais dans son objet même. Pour lui, la connaissance par les raisons naturelles, la connaissance de foi informe par les témoignages scripturaires et les miracles et la connaissance de foi gratuite par assentiment à la vérité première sont toutes « appréhension » du même objet, et ne diffèrent que par leur degré de puissance, d'efficacité, voire de « vélocité » dans l'âme du sujet croyant :

[...] Car c'est une même appréhension qu'on trouve dans toutes les connaissances par lesquelles on connaît Dieu, et lorsque cette appréhension vient dans l'âme, c'est comme si la foi, plus rapide, prenait le pas sur les mouvements des autres connaissances accidentelles, si elles étaient là. Et ainsi lorsque la foi est présente, l'homme n'est plus en disposition de croire par raisons et par témoignages, comme

¹⁸ *Ibid.*, p. 208, l. 65-68 : « Accidentaliter autem cognitio Dei est triplex, quoniam est quedam que acquiritur per naturales rationes, qualem habuerunt philosophi. Est alia que innititur testimoniis Scripturarum vel miraculorum, et hec est fides informis. »

¹⁹ *Ibid.*, p. 208, l. 68-75 : « Tertia est gratuita, que fit per illuminationem, quando lux vera illuminat animam ad videndum se et alia spiritualia ; et talis cognitio est fides gratuita, que dicit in corde hominis iam non propter rationem naturalem credo, sed propter illud quod video, quoniam tali cognitione adveniente, assentit anima prime veritati propter se et super omnia. Tali cognitione adveniente, pereunt omnes alie cognitiones accidentales, et quantum ad actum, et ad habitum [...] ».

auparavant. Voilà pourquoi ces autres connaissances accidentelles périssent, et quant à l'acte, et quant à l'habitus²⁰.

La foi triomphe en apparence, mais c'est une victoire à la Pyrrhus. Car la foi a perdu son objet propre dans la bataille et par là toute sa spécificité de grâce, si pas même son caractère méritoire : Guillaume continue bien d'affirmer qu'elle est assentiment à la vérité première pour elle-même et par dessus tout, mais cet assentiment n'est plus que la conséquence d'une illumination venue d'en haut, faisant « voir » en pleine clarté ce que jusqu'alors on n'était capable que de « croire » à partir de raisons naturelles, de témoignages et de miracles. À vouloir magnifier la foi comme une illumination plus vive et plus puissante que toute autre forme de connaissance de Dieu, Guillaume d'Auxerre est conduit à vider la foi gratuite de sa substance, puisqu'elle cesse pratiquement et paradoxalement d'être un « croire », à la différence des autres types de connaissance ! Infidèle, malgré lui, à sa remarquable et forte intuition selon laquelle la vérité première à quoi l'on assentit est l'unique raison (*ratio*) et le seul moyen (*medium*) de croire tout ce qui est proposé à la foi du croyant, Guillaume en vient à poser une disjonction entre révélation objective et illumination subjective, entre, d'un côté, les témoignages de l'Écriture et les miracles, conçus par lui comme les simples adjuvants d'une foi informe, et, de l'autre, la vérité première à laquelle le croyant assentit par illumination.

II. PHILIPPE LE CHANCELIER OU DES PROLONGEMENTS INACHEVÉS

Dans sa *Summa de bono* (c. 1230), lorsqu'il traite de la vertu théologique de foi, Philippe le Chancelier († 1236) utilise lui aussi la notion de vérité première qu'il reçoit sans doute de Guillaume d'Auxerre, de peu son aîné, mais il la précise davantage et l'intègre mieux à tous les stades et dans toutes les dimensions de la foi, montrant avec acuité que la vérité première est non seulement moyen (*medium*), comme l'avait dit Guillaume, mais encore principe (*principium*) et terme (*extremum*) de la foi :

[...] il faut considérer que diffèrent ce grâce à quoi [*per quod*] l'on croit, ce par quoi [*quo*] l'on croit et ce que [*quod*] l'on croit. Ce que l'on croit, c'est l'article [de foi], ce par quoi l'on croit, c'est l'habitus de foi, ce grâce à quoi l'on croit, c'est la vérité première. De là vient que la vérité première est principe, et moyen, et terme : principe

²⁰ *Ibid.*, p. 208-209, l. 76-82 : « [...] quoniam eadem est apprehensio omnium cognitionum accidentalium quibus cognoscitur Deus ; et cum illa apprehensio venit in anima, fides tanquam velocior preoccuparet motus aliarum cognitionum accidentalium, si ibi essent ; et ita cum fides adest, iam non habilis est homo ad credendum per rationes et per testimonia sicut prius ; et ideo pereunt ille alie cognitiones accidentales, et quantum ad actum, et quantum ad habitum. »

en ce que par elle la foi est un habitus illuminant l'âme, et à cette vérité première la foi adhère pour elle-même. Or d'adhérer, la foi ne le tient pas de soi, mais de la vérité première, qui est ainsi le principe de cette adhésion. Derechef, la foi adhère à l'article qu'elle croit, et ici la vérité première est le moyen par lequel elle adhère. Dans la première adhésion, [la vérité première] est principe, moyen et terme : principe qui donne la foi ; terme, à l'autre extrême, en ce que c'est à elle que la foi adhère ; moyen, en ce que par elle se fait l'adhésion. Dans la seconde adhésion, la foi elle-même est principe de l'acte de croire, mais la vérité première seule est moyen de cette adhésion²¹.

L'analyse est ici très fine qui fait précéder chaque adhésion particulière à tel ou tel article, chaque acte de croire – acte dont la foi, comme habitus vertueux, est le principe immédiat, et la vérité première, le *medium* – d'une première et foncière adhésion manifestant l'omniprésence de la vérité première, qui est tout dans la foi : son principe (elle donne la foi qui adhère), son terme (c'est à elle que la foi adhère ultimement) et son moyen (c'est par elle que la foi adhère). Pourtant, Philippe ne va pas jusqu'à qualifier la vérité première d'*objet* même de la foi, comme s'il craignait que cela pût réduire la foi gratuite à une connaissance naturelle de l'intellect humain. Il préfère, comme Guillaume d'Auxerre, exprimer la surnaturalité de la foi en insistant, du côté du sujet croyant, sur le dépassement de toute autre activité de connaissance, par réception d'une lumière supérieure venant soumettre toute intelligence à l'obéissance au Christ, selon un mot emprunté à saint Paul²² :

Si maintenant l'on parle de la foi qui se fait par une audition intérieure, elle est au-dessus de la science, au-dessus du sens, au-dessus de la raison et au-dessus de l'intellect, parce qu'elle se fait par une lumière infusée d'en haut, selon quoi l'on dit qu'il revient à la foi d'assentir à la vérité première pour elle-même et de tendre vers elle. Cela ne se fait pas par nature, mais par grâce, et *rend captif tout intellect dans l'obéissance au Christ*²³.

²¹ PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, éd. N. WICKI, Berne, Francke (coll. « Corpus philosophorum medii aevi : opera philosophica mediae aetatis selecta » 2), 1985, t. II, p. 569, l. 193-203 : « [...] considerandum est quod aliud est per quod creditur et quo creditur et quod creditur. Quod creditur est articulus, quo creditur est habitus fidei, per quod creditur est prima veritas. Unde prima veritas est principium, est et medium et extremum ; principium secundum quod ab ipsa est fides habitus illuminans animam, et illi prime veritati adheret fides propter se. Sed quod adheret non habet a se, sed a prima veritate, et sic est principium huius adhesionis. Rursus fides adheret articulo quem credit, et ibi prima veritas est medium per quod adheret. In primo est principium, medium et extremum, principium qui dat fidem, alterum extremum secundum quod ei fides adheret, medium secundum quod per ipsam fit adhesio. Secundo ipas fides est principium actus credendi, prima autem veritas sola est medium huius adhesionis. »

²² Voir *II ad Corinthios* X, 5 : « [...] et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. »

²³ *Ibid.*, p. 575-576, l. 379-383 : « Secundum autem quod fides dicitur que fit ex auditu interiori, est supra scientiam et supra sensum et supra rationem et supra intellectum, quia fit per lucem desuper infusam, secundum

Philippe, cependant, met aussi l'accent sur l'orientation native, donc naturelle de l'intellect vers la vérité première. La soumission de l'intellect, sa « captivité » en grâce, pourrait-on dire, ne sont pas conçues par le Chancelier comme des entraves venant contraindre ou briser sa tendance la plus propre, la plus profonde. Tout au contraire, l'intellect humain a besoin de cette lumière venant d'en haut comme du seul moyen qui puisse le soutenir, l'affermir et lui permettre de se tourner vers la vérité première pour laquelle il est fait :

[...] la foi ne porte que sur le vrai. Et la raison s'en trouve du côté de l'intellect qui, autant qu'il est en lui, est droit, et qui l'est au plus haut point lorsqu'il est tourné vers la vérité première pour laquelle il est né. Mais il ne peut être tourné vers elle s'il n'est soutenu et affermi par quelque lumière venant d'en haut. Cette lumière, c'est la foi. [...] Et la raison est à prendre du côté du moyen, car il n'y a de moyen que la vérité première elle-même²⁴.

On le constate, dans cette mise en relief par Philippe le Chancelier du rôle de la vérité première comme lumière et terme de l'intellect croyant, une pensée se cherche et s'élabore, un peu tâtonnante encore, mais non dépourvue de perceptions justes et puissantes sur les rapports de la nature et de la grâce, et sur ce qu'on appellera plus tard le désir naturel de voir Dieu.

III. LA *SUMMA FRATRIS ALEXANDRI* OU L'ASSENTIMENT FORCÉ

Le traité de la foi dans la *Summa fratris Alexandri* (ante 1245) compile, parfois littéralement, des éléments empruntés, entre autres, aussi bien à Guillaume d'Auxerre²⁵ qu'à Philippe le Chancelier²⁶. Ainsi voit-on la Somme halésienne reprendre la disjonction de

quod dicitur quod fidei est assentire prime veritati propter se et tendere in illam. Hoc non fit per naturam, sed per gratiam, et captivat omnem intellectum in obsequium Christi, II, ad Cor. XI. [X, 5]. »

²⁴ *Ibid.*, p. 608, l. 30-33, 35-36 : « [...] fides non est nisi de vero. Et ratio est huius ex parte intellectus qui quantum in se est rectus est, et tunc maxime cum est in primam veritatem ad quam natus est. Sed in ipsam non potest nisi sustentetur et firmetur aliquo lumine desuper veniente. Illud lumen fides est. [...] Et est ratio ex parte medii, quia non est medium nisi ipsa prima veritas. »

²⁵ Ainsi le passage de la *Summa aurea* III, Tract. XII, cap. IV, analysé plus haut, sur les différents types de connaissance est-il reproduit en solution dans la *Summa fratris Alexandri*, Lib. III, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, t. IV, Quaracchi, 1948, n° 687, p. 1091 A-B : « Ad hoc dixerunt quidam “quod cognitio Dei” multiplex est. Est enim cognitio innata et est cognitio superaddita; cognitio innata “est naturalis”, superaddita “accidentalis”. Innata sive naturalis cognitio dupliciter est in homine : ante peccatum [...] ; post peccatum [...] – Cognitio autem superaddita animae est tribus modis. Est enim cognitio, “quae acquiritur per naturales rationes, qualem habuerunt philosophi. Et est cognitio, quae innititur testimoniis Scripturarum vel miraculorum”, sicut dicunt esse in fide informi. Et est cognitio, “quae est per illuminationem” a Deo, quae innititur primae Veritati tendens in illam, et haec est fidei formatae. »

²⁶ Par exemple, sur la question de savoir si la foi porte uniquement sur le vrai, la *solutio* reprend le texte de la *Summa de bono* cité plus haut. Voir *Summa fratris Alexandri*, Lib. III, éd. citée, t. IV n° 685, p. 1087 B ; « “Ad

Guillaume d'Auxerre entre la foi fondée sur le témoignage des Écritures, mise à même niveau que celle qui s'appuie sur la raison, et la foi gratuite, seule salutaire, infusée par Dieu comme une illumination faisant assentir à la vérité première pour elle-même. Une citation abrégée de Jean Damascène permet de donner autorité à ce dédoublement de la foi :

Solution [à la question de savoir si la foi salutaire est seulement persuasive ou bien probante]. Elle se prend selon Jean Damascène, au livre IV, où il dit : « La foi est double. Il y a en effet la *foi qui vient de l'audition* : entendant les Écritures, nous croyons à la doctrine de l'Esprit. Mais il y a encore la foi inébranlable et l'espérance incontestable des choses qui nous ont été annoncées par Dieu. La première relève de notre pensée, la seconde des charismes de l'Esprit »²⁷.

Ce qui est interprété comme suit :

Damascène veut donc dire qu'il y a la *foi* acquise à *partir de l'audition*, c'est-à-dire du témoignage des Écritures, et la foi gratuite infusée par Dieu pour assentir à la vérité première pour elle-même. La foi, selon le premier mode, est constituée de témoignage et de raison, et elle ne suffit pas au salut ; la seconde, en revanche, est infusée à partir d'une illumination supérieure, et c'est elle qui est foi salutaire et don de la grâce²⁸.

Ainsi la *fides ex auditu* – c'est-à-dire rien de moins que la foi désignée par saint Paul en *Romains* 10, 17 – est considérée comme insuffisante, non salutaire. Or, avec elle, c'est toute l'Écriture, donc la Parole de Dieu ou du Christ (« *auditus autem per verbum Christi* » dit la suite du verset paulinien), qui se trouve comme écartée, du moins mise à la marge de l'économie de la grâce, au seul profit d'une infusion illuminante de la foi dans l'âme du fidèle. On se demande comment la notion d'illumination a pu à ce point, et si largement, fasciner les théologiens de la première moitié du XIII^e siècle qu'ils en soient venus à négliger

hoc” dicendum “quod fides non est nisi de vero. Et ratio huius est ex parte intellectus, qui, quantum in se est, rectus est, et tunc maxime cum est in primam veritatem, ad quam natus est ; sed” hoc “non potest nisi sustentetur et firmetur aliquo lumine desuper veniente”, quod quidem “est fides”, ab ipsa luce primae Veritatis ; et quia lumini primae Veritatis non potest subesse falsitas, “ideo fides non” potest esse “nisi de vero”. »

²⁷ *Summa fratris Alexandri*, Lib. III, éd. citée, t. IV, n° 674, p. 1066 B : « Solutio : Secundum Ioannem Damascenum, in IV libro, ubi dicit : “Fides dupliciter est. Est enim *fides ex auditu* : audientes enim Scripturas credimus doctrinae Spiritus. Est autem rursus fides indistabilis et iniudicabilis spes eorum quae a Deo nobis annuntiata sunt. Igitur prima mentis nostrae est, secunda charismatum Spiritus”. » Voir le texte complet de JEAN DAMASCÈNE : pour le latin, *De fide orthodoxa*, Versions of Burgundio and Cerbanus, éd. E. M. BUYTAERT, St. Bonaventure, N. Y, Franciscan Institute – Louvain, E. Nauwelaerts – Paderborn, F. Schöningh, 1955, cap. 83, p. 298-299, l. 1-14, et, pour le grec, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. II, *Expositio fidei*, éd. B. KOTTER, Berlin, New York, De Gruyter (coll. « Patristische Texte un Studien » 12), 1973, p. 186, l. 1-12.

²⁸ *Summa fratris Alexandri*, Lib. III, éd. citée, t. IV, n° 674, p. 1066 B-1067 A : « Vult ergo dicere Damascenus quod est *fides* acquisita *ex auditu* sive testimonio Scripturarum et est fides gratuita infusa a Deo ad assentendum primae Veritati propter se. Fides primo modo dicta colligitur ex testimonio et ratione et non est sufficiens ad salutem ; secunda vero infunditur ex superna illuminatione, et haec est fides salutaris et donum gratiae. »

le donné biblique le plus fondamental, ravalant ainsi le témoignage des Écritures, la prédication de l'Évangile et l'écoute de la Parole au rang de signes extérieurs de crédibilité, tout juste bons pour une foi informe, sinon naturelle, en attente de la lumière intérieure de grâce ! Dans la Somme halésienne, comme chez Guillaume d'Auxerre ou Philippe le Chancelier, la vérité première, qui d'en haut infuse sa lumière pour que l'âme ainsi sauvée lui donne son entier assentiment, semble curieusement n'avoir aucune part, ni inspiratrice ni révélatrice, avec les Écritures, censées pourtant lui rendre témoignage.

Signalons cependant un fait d'évolution notable : contrairement aux auteurs qu'elle cite, la *Summa fratris Alexandri* parle explicitement de « l'objet de la foi », qui semble avoir acquis désormais le statut de question à part entière en théologie, exigeant un traitement propre²⁹. Et l'on y affirme en toute netteté que cet objet de la foi, c'est la vérité première ou vérité incréée, moyennant quelques distinctions logiques élémentaires sur la notion même d'objet qui font ici une timide apparition. Le vrai incréé y est en effet qualifié d'objet de la foi *primo et per se*, tandis que le vrai créé est appelé objet *per accidens et secundario* :

Il faut distinguer dans ce qui est à croire par la foi deux modes d'appellation : d'abord, ce qui est à croire premièrement et par soi, c'est-à-dire la vérité première elle-même par elle-même ; ensuite, ce qui se trouve dans la vérité première grâce à elle et par elle. [...] En conséquence, il faut donc dire que le vrai incréé est premièrement et par soi l'objet de la foi ; et que le vrai créé l'est par accident et secondairement, en tant qu'il est considéré dans la vérité première elle-même [...] ³⁰.

Toutefois, parce que l'objet *primo et per se* qu'est la vérité première est exclusivement conçu comme une lumière infusée d'en haut à l'intelligence et même à la « conscience » du croyant qu'elle informe, celui-ci est dit « contraint et forcé d'assentir à la vérité pour elle-même », comme s'il devait s'incliner, en tout article de foi, devant l'évidence d'un premier principe :

En effet quand la vérité première inspire la foi, elle informe la conscience de telle façon que, tout comme on est forcé par l'évidence même de consentir à cette vérité : « le tout est plus grand que sa partie », ainsi, par l'habitus de la foi infusé à l'information même de la conscience, on est contraint et forcé de consentir à la vérité

²⁹ La question *De obiecto fidei* est le septième « Membrum » du traité *De fide qua creditur* et occupe six chapitres : voir *Summa fratris Alexandri*, Lib. III, éd. citée, t. IV, n°685-690, p. 1087-1097.

³⁰ *Summa fratris Alexandri*, t. IV, éd. citée, n° 690, p. 1097 A : [...] Distinguendum ergo quod credendum fide duobus modis dicitur : uno modo, primo et per se, videlicet ipsa prima Veritas per se ipsam ; alio modo, quod est in prima Veritate secundum ipsam et per ipsam. [...] Secundum hoc ergo dicendum quod Verum increatum primo et per se est obiectum fidei ; per accidens vero et secundario verum creatum, prout scilicet consideratur in ipsa prima Veritate [...]

pour elle-même. De même donc qu'on irait contre sa conscience en niant que « le tout est plus grand que sa partie », de même ce serait aller contre sa conscience que de nier n'importe quel article³¹.

Là encore, cette comparaison entre l'évidence des principes *per se nota* de la raison naturelle et l'information de la conscience du fidèle par la lumière infuse de la vérité première, qui le force à adhérer aux articles de foi, est directement inspirée de Philippe le Chancelier³², lui-même dépendant des vues de Guillaume d'Auxerre³³. Mais là encore, c'est le propre de la foi qui est manqué. Car si les articles de foi s'imposent à la conscience du croyant avec la même évidence que les premiers principes naturels à son intelligence, c'est que la foi n'est plus un croire, mais un voir et un savoir, un pur assentiment intellectuel d'où la volonté et la liberté du fidèle se trouvent par le fait même exclues : « qu'il le veuille ou non [*velit nolit*], s'il a l'habitus de la foi, il est contraint de consentir et d'affirmer », disait Philippe le Chancelier³⁴. Où l'on voit qu'une conception insuffisante ou défectueuse de l'objet de la foi entraîne inévitablement des confusions et contresens sur la nature de l'acte même de la foi, le croire. Ainsi les tentatives inabouties de la réflexion théologique des médiévaux sur la foi offrent comme une pierre de touche où se vérifie la portée philosophique du principe aristotélicien selon lequel c'est toujours et uniquement l'objet qui donne à l'acte sa spécification.

³¹ *Ibid.*, n° 695, p. 1107 B : « Cum enim prima Veritas fidem inspirat, sic conscientiam informat, ut sicut aliquis cogitur ipsa evidentia consentire isti veritati 'omne totum maius est sua parte', ita per habitum infusum fidei ipsa informatione conscientiae arctatur et cogitur consentire Veritati propter se. Unde sicut negaret hoc 'omne totum maius est sua parte' contra suam conscientiam, ita negaret quemvis articulum contra suam conscientiam. »

³² Voir PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, éd. citée, t. II, p. 572-573, l. 295-304 : « [...] de hac enim : omne totum est maius sua parte numquam potuit dubitari, sed quam cito auditur creditur et intelligitur. Sed antequam illuminetur quis a Deo per fidem de articulo ut est : Filium Dei incarnatum esse, dubitare potest et potest ei persuaderi per exempla vel rationes, licet non ita evidenter. Sed si prima veritas fidem inspiraverit, ita rectificat et informat quod, sicut quis velit nolit consentit huic : omne totum est maius sua parte, et hoc propter suam lucem et evidentiam, ita velit nolit, si habet fidei habitum, artatur ad consentiendum et ita sentiendum. Et quod habet istud per lucem, habet istud per conscientie informationem, quia ita informata est conscientia et ita artatur quod contra se ipsam negaret, cum ita sentiat, et de adulto loquor. »

³³ Voir GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea* III, Tract. XII, cap. I, éd. citée, t. III/1, p. 199, l. 59-72 : « Quarto modo dicitur fides *argumentum non apparentium* propter articulos fidei, qui sunt principia fidei per se nota. Unde fides sive fidelis respuit eorum probationes. Fides enim, quia soli veritati innititur, in ipsis articulis invenit causam quare credat eis, scilicet Deum, sicut in alia facultate intellectus in hoc principio : "Omne totum est maius sua parte", causam invenit per quam cognoscit illud, quoniam si in theologia non essent principia, non esset ars vel scientia. Habet ergo principia, scilicet articulos, qui tamen solis fidelibus sunt principia ; quibus fidelibus sunt principia per se nota, non extrinsecus aliqua probatione indigentia. Sicut enim hoc principium : "Omne totum est maius sua parte", habet aliquantam illuminationem per modum nature illuminantis intellectum, ita hoc principium "Deus est remunerator omnium bonorum", et alii articuli habent in se illuminationem per modum gratie, qua Deus illuminat intellectum. »

³⁴ « [...] velit nolit, si habet fidei habitum, artatur ad consentiendum et ita sentiendum » (voir l'extrait de la *Summa de bono* cité à la note 32).

Notons dès maintenant, quitte à anticiper sur la suite chronologique de notre propos, qu'il a fallu attendre Thomas d'Aquin pour briser cette fausse symétrie entre lumière naturelle et lumière divinement infusée, entre premiers principes et articles de foi. Encore ne put-il s'affranchir immédiatement de ce lourd héritage légué par Guillaume d'Auxerre et depuis lors continûment transmis, puisque, dans la première rédaction (1252 ou 1253) du Prologue de son Commentaire des *Sentences*, traitant de la *sacra doctrina*, il pose, lui aussi, la même et stricte équivalence : « [...] cette doctrine a pour premiers principes les articles de foi qui, par la lumière infusée de la foi, sont connus par soi pour qui a la foi, tout comme les principes naturellement déposés en nous par la lumière de l'intellect agent³⁵. » Mais Thomas s'est très vite aperçu du problème et, l'année suivante, dans le commentaire sur le Troisième livre des *Sentences* où il traite *ex professo* de la foi, sinon plus tôt encore, il se corrige, récusant fermement l'idée que les articles de foi puissent être vus ici-bas à la manière des premiers principes naturels. Ils devront attendre pour cela la vision bienheureuse :

Les termes des principes naturellement connus sont compréhensibles par notre intellect : donc la connaissance qui naît de ces principes est une vision. Mais il n'en va pas ainsi des termes des articles. Aussi, dans la vie future, quand Dieu sera vu par essence, les articles seront-ils connus par soi et vus, comme le sont à présent les principes d'une démonstration³⁶.

C'est la doctrine de la subalternation des sciences qui a permis à Thomas d'exposer en toute netteté que la foi, ici-bas, en tant que science subalternée à la science divine, pleinement participée par les seuls bienheureux, ne voit pas les principes qu'elle reçoit de la science subalternante, mais les « suppose » et par là même y « croit » : « Ainsi notre foi se rapporte à la raison divine par laquelle Dieu connaît, comme la "foi" de celui qui suppose les principes de [sa] science subalternée à partir de la science subalternante qui, elle, les a prouvés par raison propre³⁷. » Dès lors que les articles de la foi cessent d'être « vus » comme des premiers

³⁵ THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, Prol., a. 3, ad 2.2-A, éd. A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina, avec l'édition du prologue de son Commentaire des Sentences*, Paris, Vrin (coll. « Bibliothèque thomiste » 58), 2006, p. 322, l. 59-61 : « [...] ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis. » Voir le texte de la *Summa aurea* cité à la note 33.

³⁶ THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, d. 24, a. 2, sol. 1, ad 2, éd. citée, p. 768-769, n° 53 : « [...] termini principiorum naturaliter notorum sunt comprehensibiles nostro intellectui ; ideo cognitio quae consurgit de illis principiis, est visio. Sed non est ita de terminis articulorum. Unde in futuro, quando Deus per essentiam videbitur, articuli erunt ita per se noti et visi, sicut modo principia demonstrationis. »

³⁷ *In III Sent.*, d. 24, a. 2, sol. 2, ad 3, éd. citée, p. 770, n° 63 (notre traduction explicite un peu le texte) : « Unde fides nostra ita se habet ad rationem divinam qua Deus cognoscit, sicut se habet fides illius qui supponit principia subalternatae scientiae a scientia subalternante quae per propriam rationem illa probavit. » Adriano OLIVA, *Les débuts de l'enseignement...*, *op. cit.*, p. 139-159, a montré que, dès avant la rédaction du *Super III Sent.*, Thomas avait rectifié, au moyen de la même doctrine de la subalternation, l'équivalence entre

principes, la certitude propre à la foi ne saurait plus être pensée comme une certitude d'évidence, mais bien comme une certitude d'adhésion, en laquelle la volonté retrouve son rôle déterminant. La certitude, définie en effet par Thomas comme une détermination de l'intellect à une seule chose (*determinatio ad unum*), vient, dans la foi, de ce que la volonté commande à l'intellect, ce qui n'est le cas ni dans l'intelligence des principes ni dans la science des conclusions³⁸. Et Thomas d'ajouter :

Mais puisque la volonté ne détermine pas l'intellect de façon qu'elle fasse regarder ce qui est cru, comme sont regardés les principes connus par soi ou ce qui se résout en eux, mais de façon que l'intellect adhère fermement à une seule chose, ainsi la certitude qui est dans la science et dans l'intelligence provient de l'évidence même des choses qui sont dites certaines, tandis que la certitude de la foi vient de la ferme adhésion à ce qui est cru³⁹.

Puis donc que les articles de foi ne sont pas des principes connus par soi, puisque la certitude d'adhésion diffère spécifiquement de la certitude d'évidence, la lumière divinement infusée de la foi ne peut être davantage conçue sur le modèle de la lumière naturelle, qu'on aurait divinisée ou surnaturalisée par simple accroissement intensif, en la rendant

premiers principes et articles de foi énoncée à l'article 3, ad 2 du Prologue de son Commentaire (*In I Sent.*, Prol., a. 3, ad 2.2-A, cité plus haut) dans un texte concurrent (appelé texte D chez A. Oliva), introduit par un *Vel dicendum* trahissant encore une certaine hésitation de sa part, mais qui aura entièrement disparu dans le traité sur la foi du Troisième livre : « [...] Inferiores autem scientie, que superioribus subalternantur, non sunt ex principiis per se notis, set supponunt conclusiones probatas in superioribus scientiis et eis utuntur pro principiis, que in ueritate non sunt principia per se nota, set in superioribus scientiis per principia per se nota probantur. [...] Et sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua et per illa tamquam per principia procedit, sic theologia articulos fidei qui infallibiliter sunt probati in scientia Dei supponit et eis credit, et per istud procedit ad probandum illa que ex articulis sequuntur. Est ergo theologia scientia quasi subalternata diuine scientie a qua accipit principia sua [...] Les sciences inférieures, qui sont subalternées aux supérieures, ne sont pas à partir de principes connus par soi, mais supposent les conclusions prouvées dans les sciences supérieures et les utilisent comme des principes qui, à la vérité, ne sont pas des principes connus par soi, mais sont prouvés dans les sciences supérieures par des principes connus par soi. (...) Et de même qu'une science subalternée à une supérieure suppose certains éléments et procède par eux comme par des principes, ainsi la théologie suppose les articles de foi, qui sont infailliblement prouvés dans la science de Dieu, et y croit, et par là procède pour prouver ce qui suit des articles. La théologie est donc une science comme subalternée à la science divine de laquelle elle reçoit ses principes] » (*In I Sent.*, Prol. a. 3, ad 2.2.-B, éd. A. OLIVA, *op. cit.*, p. 323, l. 75-78 – p. 324, l. 85-90, voir le texte complet p. 323-324, l. 67-90).

³⁸ Voir *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 3, éd. citée, p. 728, n° 155 : « Determinatur autem intellectus ad unum tripliciter, ut dictum est. In intellectu enim principiorum causatur determinatio ex hoc quod aliquid per lumen intellectus sufficienter inspicitur per ipsum potest. In scientia vero conclusionum causatur determinatio ex hoc quod conclusio secundum actum rationis in principia per se visa resolvitur. In fide vero ex hoc quod voluntas intellectui imperat [Or l'intellect est déterminé à une seule chose de trois manières, comme il a été dit. En effet, dans l'intelligence des principes, la détermination est causée du fait que quelque chose, par la lumière de l'intellect, peut être suffisamment regardé par soi-même. Dans la science des conclusions, la détermination est causée du fait que la conclusion, selon l'acte de la raison, se résout dans des principes vus par soi. Dans la foi, cela vient de ce que la volonté commande à l'intellect]. »

³⁹ *Ibid.*, éd. citée, p. 728, n° 156 : « Sed quia voluntas hoc modo non determinat intellectum, ut faciat inspicere quae creduntur, sicut inspicuntur principia per se nota vel quae in ipsa resolvuntur, sed hoc modo ut intellectus firmiter uni adhaereat; ideo certitudo quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum quae certa dicuntur; certitudo autem fidei est ex firma adhaesione ad id quod creditur. »

mentalement surpuissante. Tel sera le sens de la réponse de Thomas, un peu plus tard, à une objection de la question 14, *de fide* (c. 1257), dans les *Quaestiones disputatae de veritate* :

[...] bien que la lumière divinement infusée soit plus efficace que la lumière naturelle, cependant elle n'est pas, en l'état présent, participée par nous parfaitement, mais imparfaitement ; et c'est pourquoi, en raison de sa participation imparfaite, il se trouve que nous ne sommes pas conduits par cette lumière infusée à la vision des choses pour lesquelles une connaissance est donnée, mais cela aura lieu dans la patrie, quand nous participerons parfaitement cette lumière, là où *dans la lumière de Dieu nous verrons la lumière* [Ps 35, 10]⁴⁰.

Il ne s'agira donc nullement pour Thomas de réduire si peu que ce soit la lumière de la foi ou de nier, à l'encontre des théologiens qui l'ont précédé, que cette lumière soit infusée par Dieu, vérité première. Commentant vers la même période (1257-1258) le *De Trinitate* de Boèce, il ira même jusqu'à écrire : « La lumière de la foi, *qui est comme une certaine sigillation de la vérité première dans l'esprit*, ne peut tromper, comme Dieu non plus ne peut se tromper ni mentir : cette lumière suffit donc à juger. » Mais, beaucoup mieux que les maîtres antérieurs, Thomas distingue la source créée de la lumière, vérité première proprement divine, et cette lumière même de la foi infusée à l'intime de l'*humain* comme un habitus créé, accordé aussi bien aux limites de la condition de l'homme en sa vie présente qu'à la grandeur de sa nature, à cette liberté qu'il manifeste en toutes ses opérations, y compris en son assentiment croyant lorsque l'intellect, sans posséder ni voir son objet divin, agit sous « l'empire » de la volonté : « Cet habitus cependant ne meut pas par la voie de l'intellect, mais plutôt par la voie de la volonté ; dès lors, *il ne fait pas voir ce qui est cru, ni ne contraint l'assentiment, mais il fait assentir volontairement*⁴¹. »

⁴⁰ THOMAS D'AQUIN, *Q. disp. de veritate*, q. 14, a. 9, ad 2, éd. Léonine (A. DONDAINE), t. XXII, 2, Rome, Commissio Leonina, 1972, p. 463-464, l. 148-157 : « Ad secundum dicendum quod, quamvis lumen divinitus infusum sit efficacius quam lumen naturale, non tamen in statu isto participatur a nobis perfecte sed imperfecte ; et ideo ex imperfecta participatione eius contingit quod non ducimur per illud lumen infusum in visionem eorum propter quorum cognitionem datur, sed hoc erit in patria quando perfecte illud lumen participabimus ubi 'in lumine Dei videbimus lumen'. »

⁴¹ THOMAS D'AQUIN, *Super Boetium De Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4, éd. Léonine (P.-M. J. GILS), t. L, Rome, Commissio Leonina – Paris, Éd. du Cerf, 1992, p. 109, l. 240-258 (nous soulignons) : « Lumen autem fidei, quod est quasi quedam sigillatio prime veritatis in mente, non potest fallere, sicut nec Deus potest decipi uel mentiri ; unde hoc lumen sufficit ad iudicandum. Hic tamen habitus non mouet per uiam intellectus, set magis per uiam uoluntatis ; unde *non facit uidere illa que creduntur, nec cogit assensum, set facit uoluntarie assentire*. »

IV. BONAVENTURE OU L'INTELLIGENCE CAPTIVE

L'atmosphère de pensée est tout autre chez Bonaventure qui, dans son commentaire sur le Troisième livre des *Sentences* (c. 1251-1252), place d'emblée l'assentiment de foi à la vérité première sous le signe de la « captivité de l'intellect dans l'obéissance au Christ » (2 Co 10, 5), verset de l'Écriture qui lui est particulièrement cher et qu'il retraduit spontanément en termes théologiques comme une captivité de l'intellect dans l'obéissance à la vérité première ou souveraine. Voici comment, au début de la distinction 23 qui ouvre le traité, il entreprend de montrer que la foi est une vertu :

[...] Elle est bien une vertu, car en elle se trouve la rectitude de vie selon la règle de la justice. Il est juste en effet que notre intellect soit rendu captif et se soumette à la souveraine vérité, tout comme notre affect doit se soumettre à la souveraine bonté ; et il ne peut y avoir d'âme droite que si l'intellect assentit à la vérité pour elle-même et par dessus tout, et si l'affect adhère à la souveraine bonté. Or cette rectitude, on ne l'a pas contre son gré, mais en la voulant. Personne en effet ne croit Dieu plus que soi sinon par le fait qu'il veut rendre son intellect captif *dans l'obéissance au Christ*. Si donc la captivité de l'intellect dans l'obéissance à la souveraine vérité regarde la rectitude de vie, la volonté, par laquelle on veut ainsi se rendre captif, est volonté droite, et l'habitus au moyen duquel on y est aidé et secondé, contribue à la rectitude de la volonté. — Si donc la justice n'est pas autre chose que la rectitude de la volonté, et si la foi n'est pas autre chose que l'habitus par lequel notre intellect se rend volontairement captif *dans l'obéissance au Christ*, il reste que l'habitus de foi regarde la rectitude de vie selon la règle de la justice : et donc il a en soi raison de vertu, vraiment et proprement⁴².

On a là une conception toute juridique de la vertu, regardée comme une rectitude de vie selon la règle de la justice, où la vertu théologique de foi n'est pas même distinguée de la vertu morale de religion, puisqu'elle se trouve placée, comme elle, dans la dépendance de la

⁴² BONAVENTURE, *In III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1, resp., in *Opera omnia*, ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, t. III, Quaracchi, 1887, p. 471 (pour toutes les citations de Bonaventure, nous adoptons la ponctuation de l'*editio mino*, t. III, Quaracchi, 1941) : « [...] Virtus quidem est, quoniam in ea consistit rectitudo vitae secundum regulam iustitiae. Iustum enim est ut intellectus noster ita captivetur et subiaceat summae Veritati, sicut affectus noster debet subiacere summae Bonitati ; nec potest esse anima recta, nisi intellectus summae Veritati propter se et super omnia assentiat, et affectus summae Bonitati adhaereat. Hanc autem rectitudinem non habet quis nolens, sed volens. Nemo enim plus credit Deo quam sibi, nisi per hoc quod vult intellectum suum captivare *in obsequium Christi*. Si ergo captivatio intellectus in obsequium summae Veritatis spectat ad rectitudinem vitae, voluntas, qua quis vult sic se captivare, est voluntas recta, et habitus, quo mediante ad hoc expeditur et adiuatur, facit ad voluntatis rectitudinem. — Si igitur iustitia non est aliud quam “voluntatis rectitudo”, et fides non est aliud nisi habitus, quo intellectus noster voluntarie captivatur *in obsequium Christi*, restat quod habitus fidei spectat ad rectitudinem vitae secundum regulam iustitiae : et ideo habet in se rationem virtutis vere et proprie. »

vertu cardinale de justice. La foi, pour Bonaventure, ne semble tenir son caractère vertueux que de la volonté et celle-ci, loin d'incliner l'intellect à assentir librement, selon l'acception que Thomas donnera de son « *imperium* »⁴³, exerce sur l'intellect une contrainte qui l'asservit et le soumet à la souveraine vérité divine dans une obéissance due⁴⁴. Symétriquement, le rapport de l'*affectus* lui-même à la souveraine bonté n'est pas conçu en termes de finalité, de désir et d'amour, mais comme une adhésion de pure soumission. Que si tout est affaire de justice et d'obéissance, si tout se ramène à la rectitude de la volonté, si la foi n'est assentiment que parce qu'elle est d'abord soumission, y a-t-il encore le moindre sens à parler d'un *objet* de la foi et à dire que cet objet est, pour l'intelligence croyante, la vérité première ? Certes, Bonaventure reprendra, lui aussi, et tentera d'expliquer, dans la suite de son Commentaire sur le Troisième livre des *Sentences* (distinctions 23 et 24), l'énoncé qui stipule que la vérité première est l'objet de la foi, puisqu'il reçoit cet énoncé d'une tradition théologique déjà bien établie et autorisée, y compris chez les maîtres franciscains qui l'ont précédé et formé, mais ce sera comme à contre-cœur et comme s'il s'était senti obligé de manier des catégories philosophiques qui, sans doute, ne correspondaient guère à son *ingenium* théologique le plus propre. L'expression même de « vérité première » ne semble pas lui convenir : s'il la cite dans les *sed contra*, il ne l'utilise que très rarement dans ses propres réponses, où il lui préfère volontiers d'autres termes (*summa veritas, divina veritas, verum increatum, ipsa veritas*). Et,

⁴³ Outre les textes déjà cités plus haut, voir cette brève mais on ne peut plus claire notation de THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 3, sol. 1, éd. citée, p. 750, n° 270 : « [...] intellectus non cogitur, sed ex voluntate inclinatur [(lorsque la raison de croire est prise de la vérité incréée elle-même) l'intellect n'est pas contraint, mais incliné de par la volonté] ». Quant à la « captivité de l'intellect », reçue de 2 Co 10, 5, dans la traduction de la Vulgate, Thomas, qui cite beaucoup moins volontiers ce verset que son collègue Bonaventure, l'interprète tout autrement. Si l'intellect est captif dans l'assentiment de foi, c'est uniquement par ce qu'il est « tenu » ou « détenu » (*tenetur*) par des « termes » qui ne lui sont pas propres (comme le serait un objet intelligible qu'il pourrait saisir ou voir et qui, ainsi, « terminerait » son acte d'intelligence) mais lui sont « étrangers », car ce sont les termes de la volonté (la béatitude promise et espérée de la vie éternelle). Aussi son mouvement propre, y compris dans le plus parfait assentiment, *assensus*, qui le « détermine » *ad unum*, n'est-il jamais « terminé », mais toujours « inquiet », « insatisfait », en incessante activité de *cogitatio* sur ces termes étrangers. C'est pourquoi il peut même se faire que « surgisse » chez le croyant un « mouvement contraire » à ce qu'il tient pourtant le plus fermement par la foi, selon cet extraordinaire passage des *Q. disp. de veritate*, q. 14, a. 1, resp., éd. citée, t. XXII, 2, p. 437-438, l. 179-193 : « [...] sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis, inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit quamvis eis firmissime assentiat : quantum enim est ex se ipso non est ei satisfactum nec est terminatus ad unum sed terminatur ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus quia tenetur terminis alienis et non propriis : II Cor. X⁵ “in captivitatem redigentes omnem intellectum” etc. ; inde est etiam quod in credente potest insurgere motus de contrario eius quod firmissime tenet [...] ».

⁴⁴ Cette assimilation ou plutôt réduction de la foi à la religion, par conséquent, l'insistance sur la seule obéissance de l'intellect comme trait spécifique d'une foi vertueuse et parfaite, coloraient déjà fortement le traité de Guillaume d'Auvergne sur la foi, comme l'avait remarqué J. M. PARENT, « La notion de dogme au XIII^e siècle », dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, Paris, Vrin – Ottawa, Institut d'Études médiévales (coll. « Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa » 1), 1932, p. 150. Voir GUILLAUME D'AUVERGNE, *De fide*, cap. I, in *Opera omnia*, t. I, Rouen, Eustache Viret, 1674, en particulier p. 4 B et p. 7 A.

dès qu'il le peut, il substitue le bien au vrai : ainsi, lorsqu'il veut établir que la foi est non seulement vertu, mais *auriga virtutum*, conductrice et rectrice des vertus, il ne la décrit plus comme l'assentiment, ni même comme la soumission de l'intellect à la souveraine vérité, mais comme la « connaissance du souverain et véritable bien » permettant l'intention droite⁴⁵.

Obligé néanmoins, par son cahier des charges, de montrer que l'objet de la foi est le vrai, et le vrai incréé, Bonaventure s'efforce de faire jouer des distinctions conceptuelles sur la notion d'objet, dans la lignée de la *Summa fratris Alexandri*, mais aussi à l'aide d'emprunts lointains à la division établie par Aristote dans le *De anima* entre sensibles propres, sensibles communs et sensibles par accident⁴⁶. Comment la vertu de foi est-elle une si ses objets sont divers ? La réponse de Bonaventure à cette question classique commence de façon tout à fait satisfaisante ; il suffira de montrer, annonce-t-il, qu'une telle diversité des objets n'empêche pas qu'il y ait un objet premier et propre de la foi qui lui donne son unité :

L'unité d'une vertu s'observe d'après l'unité de son acte principal ; or l'unité de l'acte principal s'observe selon l'unité de l'objet premier. Et puisque l'objet premier de la foi est un, de là vient qu'il est nécessaire que la vertu de foi soit une. — Cela devient plus clair avec un exemple par similitude.

Mais c'est en réalité avec cet exemple *in consimili*, traçant une analogie entre objet de la vue et objet de la foi, que la pensée s'obscurcit. Qu'on en juge :

Ainsi nous voyons dans l'habitus de voir que la vertu de vision a un objet par accident, comme on dit voir un cheval et un homme ; qu'elle a aussi un objet par soi, comme on dit voir du blanc et du noir ; et qu'elle a aussi un objet non seulement par soi, mais encore premier, comme on dit voir le lumineux — et, bien que l'objet par accident ou objet matériel de la vue même se diversifie dans l'espèce, comme le cheval diffère par l'espèce de l'homme, et que l'objet par soi diffère aussi par l'espèce, comme le blanc diffère par l'espèce du noir, cependant, l'habitus de voir ne se diversifie pas selon l'espèce, parce que la raison d'objet premier, à savoir la raison même de luminosité, est une en tout objet visible — ainsi pour notre propos, il faut comprendre que, bien que la foi ait plusieurs objets par accident, comme tout ce qui vient en conséquence des articles, et qu'elle ait plusieurs objets par soi, comme les articles eux-mêmes, en nombre déterminé et distincts, toutefois, parce qu'il y a en tous une unique raison de croire, à savoir la souveraine vérité elle-même, sur laquelle la foi s'appuie pour elle-même et par dessus tout, pour cette raison, la foi elle-même

⁴⁵ « Sine fide enim non est cognitio summi et veri Boni » (nous soulignons) : voir la suite et la fin de la réponse précédemment citée, BONAVENTURE, *In III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1, resp., éd. citée, t. III, p. 471.

⁴⁶ Voir ARISTOTE, *De anima* II, 6, 418 a 7-25.

est une par l'espèce, si grande que soit la diversité qu'on trouve parmi les objets croyables⁴⁷.

Chez Aristote – et Bonaventure ne pouvait l'ignorer⁴⁸ – le sensible propre, qui est aussi dit « par soi », de la vue, c'est la couleur, et non point les différentes couleurs, le blanc, le noir, etc. Il ne saurait donc y avoir plusieurs objets par soi de la vue, et la diversité des couleurs n'introduit entre elles aucune différence d'espèce ni de genre puisqu'elles relèvent toutes de la même catégorie d'accident, la qualité. Or Bonaventure n'hésite pas à affirmer ici que l'objet par soi de la vue se diversifie par l'espèce, comme si le noir et le blanc différaient spécifiquement⁴⁹. C'est qu'il ne peut s'empêcher de singulariser, d'individualiser l'objet propre et par soi qui, dès lors, ne se distingue plus vraiment de l'objet accidentel. Celui-ci, à vrai dire, n'est guère mieux compris, car l'objet par accident de la vue, ce n'est pas l'homme ou le cheval, comme l'écrit Bonaventure, c'est le fait que le blanc que je vois soit tel homme (« le fils de Diarès », disait Aristote⁵⁰) ou que ce noir soit la robe de tel étalon. Certes, Bonaventure n'était pas chargé de commenter Aristote auquel d'ailleurs il ne se réfère pas nommément, mais ces confusions philosophiques sur l'objet de la vue deviennent lourdes de conséquences théologiques dès là qu'il les reporte analogiquement sur sa compréhension de l'objet de la foi. Il y aurait donc, selon lui, plusieurs objets par accident de la foi – en réalité conçus comme des objets seconds ou secondaires, plutôt qu'accidentels au sens strict –, à savoir tout ce qui découle en conséquence des articles explicitement énumérés dans le

⁴⁷ ID., *In III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 3, resp., éd. citée, t. III, p. 479 : « [...] unitas virtutis attenditur secundum unitatem actus principalis ; unitas autem actus principalis attenditur secundum unitatem obiecti primi ; et quoniam obiectum primum fidei unum est, hinc est quod necesse est virtutem fidei esse unam. — Hoc autem planius fit per exemplum in consimili. Sicut enim videmus in habitu videndi quod virtus visiva habet obiectum per accidens, sicut dicimur videre equum et hominem ; habet etiam obiectum per se, sicut dicimur videre album et nigrum ; habet etiam obiectum non solum per se, sed etiam primo, sicut dicimur videre lucidum — et quamvis obiectum per accidens sive obiectum materiale ipsius visus diversificetur in specie, sicut equus differt specie ab homine, et etiam obiectum per se specie differat, sicut album specie differt a nigro, non tamen habitus videndi secundum speciem diversificatur, quia ratio obiecti primi, videlicet ipsa ratio luminositatis, una est in omni visibili — sic et in proposito intelligendum est quod, licet fides habeat multa obiecta per accidens, sicut omnia quae consequuntur ad articulos, multa etiam obiecta per se, sicut ipsos articulos plures et distinctos, quia tamen una est ratio credendi in omnibus, videlicet ipsa summa Veritas, cui ipsa fides innititur propter se et super omnia, ideo ipsa fides est specie una, quantumcumque reperiatur in credibilibus differentia. »

⁴⁸ Le texte du *De anima*, dans la traduction issue de Jacques de Venise (milieu du XII^e siècle), qui sera dite *Translatio vetus* lorsque paraîtra la *Translatio nova* de Guillaume de Moerbeke, était en effet commenté à la Faculté des arts de Paris lorsque le jeune Bonaventure y fit ses études, dans les années 1235-1243. Pour un exemple, un peu plus tardif, de ces commentaires, avec une reconstitution par le P. Gauthier du texte commenté, voir ANONYMI, MAGISTRI ARTIUM (c. 1245-1250) *Lectura in librum De anima a quodam discipulo reportata* (Ms. Roma Naz. V. E. 828), éd. R.-A. GAUTHIER, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (coll. « Spicilegium Bonaventurianum » 14), 1985, en particulier pour le passage sur les sensibles, Lib. II, lectio 12 (418 a 7-418 a 25), p. 294-302.

⁴⁹ Certes, sur le plan des prédicats logiques, et non plus des prédicaments ontologiques, la couleur est bien dite le genre du blanc, du noir, etc. qui en sont alors les espèces. Mais ce sont là des attributions de raison, des universels, qui n'introduisent aucune division réelle dans l'objet d'une faculté.

⁵⁰ *De anima*, II, 6, 418 a 20.

symbole de foi. Ce sont ces articles eux-mêmes qui constituent pour Bonaventure *les* objets par soi de la foi, envisagés eux aussi de façon toute matérielle, dans leur distinction numérique (« *ipsos articulos plures et distinctos* »). S'éloignant ensuite de la classification aristotélécienne des sensibles, mais rejoignant la distinction halésienne entre objet *per accidens et secundario* et objet *primo et per se*, Bonaventure désigne, au-dessus de ces objets par soi de la foi, et par comparaison avec « le lumineux » (*lucidum*) pour la vue, un objet non seulement par soi mais « premier », donc unique, la « souveraine vérité », qui reçoit exactement les mêmes qualifications que celles données par Guillaume d'Auxerre à la vérité première, « unique raison de croire » sur laquelle, en chaque article, la foi « s'appuie pour elle-même et par dessus tout ». Mais ce dernier terme de l'analogie à trois étages proposée par Bonaventure, la comparaison du lumineux et de la souveraine vérité, est si mal construit qu'il perd toute intelligibilité. En effet, Bonaventure écrit d'abord, en une tournure transitive, qu'on « voit le lumineux » (« *dicimur videre lucidum* »), objet premier et par soi de la vue, puis qu'on « s'appuie sur » (« *innititur* ») l'unique vérité suprême, objet premier et par soi de la foi. Pour que l'exemple fût opérant et cohérent, il eût fallu établir que, de même que *par* le lumineux, on voit tout ce qui est à voir, de même, *par* la vérité suprême ou première, on croit tout ce qui est à croire. C'est ce que fera Thomas d'Aquin dans son propre Commentaire des *Sentences*, à la distinction 24 du Troisième livre, lorsqu'il distinguera, dans l'objet de n'importe quelle puissance, le « formel », le « matériel » et l'« accidentel » de cet objet. Prenant lui aussi l'exemple de la vue, il expliquera que le formel dans l'objet de la vue, c'est la lumière, non pas en tant qu'on la voit, comme le croyait Bonaventure, mais en tant qu'elle rend visible en acte la couleur, qui est le matériel de l'objet de la vue et qui, sans la lumière, n'est visible qu'en puissance⁵¹. L'analogie avec l'objet de la foi peut alors se faire et prend tout son sens : le formel dans l'objet de la foi, ce sera la vérité première puisque rien « n'est croyable en acte sinon de par la vérité première, de même que la couleur n'est visible en acte que de par la lumière⁵² ». Or ce « formel » de l'objet de la foi, voilà précisément ce que Bonaventure n'arrive pas à penser, lors même qu'il essaie de le mettre en évidence, comme à la distinction 24, où il reprend la question posée dans la Somme halésienne⁵³ de savoir si l'objet propre de la foi est le vrai créé ou le vrai increé :

⁵¹ Voir THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1, éd. citée, p. 762, n° 14 (pour la mise en acte de la couleur par la lumière, voir ARISTOTE, *De anima* III, 5, 430 a 16-17).

⁵² *Ibid.*, éd. citée, p. 762, n° 15 : [...] non habet quod sit actu credibile nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce. »

⁵³ Voir *Summa fratris Alexandri*, Lib. III, éd. citée, t. IV, n° 690, p. 1096-1097, dont nous avons donné un extrait plus haut, note 30.

L'objet d'un habitus cognitif peut être déterminé de deux manières : ou bien communément ou bien proprement, ou encore par soi ou par accident. Est appelé objet commun ce qui a l'acception commune, et objet par accident, ce qui a raison de matériel. Est appelé objet propre et par soi ce qui a raison de motif.

Selon cette double acception il arrive de parler de l'objet de la foi de deux manières. Selon l'une d'elles, en effet, peut être appelé objet de la foi ce sur quoi porte la foi, comme étant ce qu'elle croit être vrai, qu'elle assentisse à cet objet pour lui-même ou pour un autre. Et dans ce cas, elle ne porte pas uniquement sur le vrai increé, mais aussi sur le vrai créé, puisque la foi ne croit pas seulement la vérité divine elle-même en soi, mais elle la croit aussi en tout ce qui lui est dicté par elle et qui sont autant de vérités créées. — Si maintenant nous parlons de l'objet de la foi selon l'acception propre, en tant qu'est appelé objet ce qui a raison de motif, alors l'objet de la foi est le vrai increé. — Et comme il nous arrive, dans le cas de la vue, de saisir que le lumineux meut la vue de deux manières, ou comme séparé ou comme incorporé à une matière terrestre, ainsi la vérité divine elle-même meut de deux manières l'intellect illuminé par la foi : ou par soi, comme dans les articles qui regardent Dieu lui-même selon sa divinité, ou en tant que cette vérité est unie à la créature, comme dans les articles qui considèrent Dieu lui-même dans son humanité assumée ou dans une opération créée par lui, comme la création, la réparation et la glorification. — Il faut donc accorder que l'objet propre de la foi, selon qu'il a raison de motif, est le vrai increé⁵⁴.

S'étant peut-être rendu compte que sa classification précédente *des* objets de la foi – objets par accident, objets par soi, objet par soi et premier – n'était qu'un empilement d'objets matériels ne permettant d'opérer aucune distinction formellement efficace pour déterminer l'objet de la foi, Bonaventure s'engage ici sur le terrain d'une nouvelle répartition qu'il veut non plus triple, mais duelle, puisqu'elle se fera désormais entre objet commun et objet propre

⁵⁴ *In III Sent.*, d. 24, a. 1, q. 2, resp., éd. citée, t. III, p. 513 : « Dicendum quod obiectum alicuius habitus cognitivi dupliciter habet determinari : aut communiter aut proprie, sive per se et per accidens. Illud autem vocatur obiectum commune quod habet communem acceptionem ; et obiectum per accidens, quod quidem habet rationem materialis ; illud autem dicitur obiectum proprie et per se quod quidem habet rationem motivi.

Secundum hanc duplicem acceptionem dupliciter contingit loqui de obiecto fidei. Nam uno modo potest dici obiectum fidei, circa quod ipsa fides versatur tanquam circa illud quod credit esse verum, sive illi assentiat propter se sive propter aliud. Et hoc modo non tantummodo est circa Verum increatum, verum etiam circa verum creatum, quia fides non tantum credit ipsi divinae Veritati in se, sed etiam in his quae sibi ab ea dictantur. — Si autem loquamur de obiecto fidei secundum propriam acceptionem, prout dicitur obiectum quod habet rationem motivi, sic obiectum fidei est Verum increatum. — Et sicut contingit intelligere in visu quod lucidum dupliciter movet visum, vel prout est absolutum vel prout est terrenae materiae incorporatum, sic ipsa divina Veritas dupliciter movet ipsum intellectum per fidem illuminatum : vel per se, sicut in articulis spectantibus ad ipsum Deum secundum Divinitatem, vel ut est unita creaturae, sicut in illis articulis respicientibus ipsum Deum in sua humanitate assumpta, vel ut est operatione ab ipso creata, sicut in creatione, reparatione et glorificatione. — Concedendum igitur est quod obiectum fidei proprium, secundum quod habet rationem motivi, est Verum increatum. »

de la foi en tant qu'habitus cognitif. Très vite cependant la distinction se brouille : l'objet commun, qu'on aurait pu croire inspiré des sensibles communs d'Aristote (qui sont « par soi » et non par accident, mais ne sont pas pour autant propres) est d'abord désigné comme ce qui possède une acception commune, puis, après cet essai de différenciation purement verbale, se trouve en fait ramené à l'objet par accident, lequel est finalement identifié à l'objet matériel ou à « ce qui a raison de matériel ». Quant à l'objet propre et par soi, il a raison de « motif », terme que Bonaventure préfère à « formel », mais qui en est pratiquement synonyme. Ici, malgré les confusions et maladresses du départ, on se trouve enfin devant une distinction pertinente et claire : l'objet d'un habitus de connaissance peut être considéré soit en tant que matière soit en tant que motif de cet habitus. Et Bonaventure de commencer d'appliquer avec justesse cette distinction à l'objet de la foi. Si l'on regarde la matière de la foi, « ce sur quoi elle porte, comme étant ce qu'elle croit être vrai », alors la foi a non seulement pour objet le vrai incréé, la vérité divine ou première, mais encore le vrai créé, puisqu'en croyant la vérité divine en et sur elle-même, elle la croit aussi dans tout ce qu'elle lui « dicte ». Pris dans son acception propre, en revanche, sous la raison de motif, l'objet de la foi est uniquement le vrai incréé. Cet aspect « motivant » ou formel de la vérité incréée ou première comme objet de la foi est le plus difficile à saisir, et c'est lui qu'il fallait expliquer. Bonaventure se contente de l'illustrer de nouveau par l'exemple analogique de la vue et du « lumineux », mais cet exemple trahit en réalité une méprise sur la notion même du motif de la foi qu'il vient d'énoncer. Si le lumineux est motif de la vue, c'est qu'il la « meut », selon Bonaventure, et ce de deux manières, « soit en tant que séparé [*absolutum*] soit en tant qu'incorporé [*incorporatum*] à une matière terrestre ». Ainsi, la vérité divine et incréée serait motif de la foi parce qu'elle meut elle aussi doublement l'intellect qu'elle illumine, ou bien par soi, comme le lumineux absolu ou séparé, ou bien en tant qu'elle est unie à la créature, comme le lumineux incorporé à une matière terrestre. Mais c'est uniquement dans la matérialité et la diversité des articles de foi que Bonaventure lit et situe ce double motif de la vérité divine : dans les articles qui portent sur Dieu en lui-même, la vérité divine serait motif « absolu », tandis qu'elle serait motif « incorporé » dans les articles portant sur l'incarnation ou sur l'action créatrice et salvifique de Dieu ! L'objet qui a raison de motif, « unique raison de croire », vient d'être purement et simplement rabattu sur l'objet qui a raison de matière ; ce par quoi l'on croit n'est pas distingué de ce que l'on croit ; la puissance unifiante du formel se dissout et s'éparpille dans la multiplicité du matériel.

V. THOMAS D'AQUIN OU LA FOI DANS L'INTELLIGENCE

Venons-en maintenant aux trois principaux exposés que Thomas d'Aquin⁵⁵ a consacrés à la vérité première comme objet de la foi, dans son Commentaire sur les *Sentences* (*In III Sent.*, d. 24, a. 1, sol. 1), dans les *Questions disputées sur la vérité* (q. 14, a. 8) et enfin dans la *Somme de théologie* (II^a II^{ae}, q. 1, a. 1). L'argumentation employée dans la *Somme* présente une évidente similitude avec celle des *Sentences*, tandis que le traitement de la question au *De veritate* paraît tout autre, notamment par le rôle central que Thomas y fait jouer au témoignage divin. Si la notion de témoignage n'est pas reprise dans l'article de la *Somme de théologie* consacré à l'objet de la foi, elle est cependant très présente dans d'autres textes de la dernière période de sa vie, en particulier son *Commentaire sur l'Évangile de Jean*. Aussi formulons-nous ici l'hypothèse que la pensée du témoignage qui s'élabore à la question 14 du *De veritate*, loin de constituer un hapax dans la compréhension thomasienne de l'objet de la foi, est au contraire ce qui a permis à Thomas de dépasser une certaine raideur logicienne, s'exerçant impeccablement dans les *Sentences*, pour présenter dans la *Somme* un rapport du formel et du matériel dans l'objet de la foi tout aussi rigoureux philosophiquement, mais davantage unifié et plus intimement accordé au donné scripturaire.

A. L'exposé du Commentaire sur les Sentences

Dès son Commentaire sur le Troisième livre des *Sentences* (1253-1254 ou 1254-1255), Thomas manifeste une impressionnante maîtrise des notions logiques et épistémiques qu'il emploie pour les appliquer à la foi. Au début de la distinction 24, abordant la question du *quid sit obiectum fidei*, il demande si la vérité incréée est bien l'objet de la foi. La *solutio* se développe en trois temps. D'abord il met en place le vocabulaire qui permet de distinguer

⁵⁵ Dans la communication orale d'où est issue la présente contribution, nous avons donné quelques aperçus sur les développements du maître de Thomas, Albert, à la question 23 de son propre Commentaire des *Sentences* (c. 1244-1245), contemporain de la *Summa fratris Alexandri* (voir ALBERT LE GRAND, *Commentarii in tertium librum Sententiarum*, in *Opera omnia*, t. XXVIII, éd. A. BORNET, Paris, Vivès, 1894). Nous renonçons à les reprendre ici, faute de place, mais aussi parce que la pensée d'Albert est si singulière qu'elle se laisse difficilement intégrer comme « jalon » dans l'histoire de la notion de vérité première, objet de la foi, que nous cherchons à retracer. Son traité de la foi ne trouve en tout cas pas de postérité chez Thomas d'Aquin. Par exemple, celui-ci situera, à la différence d'Albert, le siège de la vertu de foi dans l'intellect spéculatif et non dans l'intellect pratique. Albert au contraire, tout en s'opposant vigoureusement à ceux qui, comme Guillaume d'Auxerre, ne concevaient que la foi fût vertu qu'en tant qu'elle se porte au vrai sous la modalité du bien (« nulla est solutio dicentium, quod fides est in verum per modum boni »), allait jusqu'à tenir pour une « équivocité » totale entre le vrai comme fin de la spéculation et le « vrai béatifiant », objet et fin de la foi (voir ID., *In III Sent.*, d. 23, A, a. 2, ad 3, éd. citée, t. XXVIII, p. 408). Utilisant Aristote de façon aussi ingénieuse qu'indiscrète, Albert affirme également que la vérité première est « abstraite » de chaque article, et donc que ces articles de foi sont comme la « matière » en laquelle s'individue la vérité première, de sorte que l'unique *obiectum* de la foi devient un *subiectum contractum et specificatum*, un sujet limité, contracté et voué à la multiplicité, ce qui expliquerait le nombre de douze ou quatorze articles compris dans les symboles de foi (voir ID., *In III Sent.*, d. 23, F, a. 12, sol., éd. citée, t. XXVIII, p. 426-427) !

trois aspects dans l'objet d'une puissance : *formale, materiale, accidentale*. Nous avons déjà évoqué ce passage où Thomas, comme Bonaventure, prend pour exemple l'objet de la vue. Mais plus question chez lui de chercher à étager les différents objets qu'une puissance comme la vue saisirait séparément, car c'est un seul et même objet qui se laisse appréhender d'emblée et simultanément sous ces trois aspects, ou plutôt, c'est le formel qui donne à la puissance d'atteindre le matériel et l'accidentel de son objet :

Dans l'objet d'une puissance, il y a trois éléments qu'on peut considérer : à savoir ce qui est formel dans l'objet, ce qui est matériel et ce qui est accidentel. Ainsi dans l'objet de la vue, il appert que le formel en lui, c'est la lumière qui rend la couleur visible en acte, le matériel, c'est la couleur elle-même qui est visible en puissance, et l'accidentel, c'est la quantité et autres choses de ce genre qui accompagnent la couleur⁵⁶.

Toutefois, l'exemple illustratif de la lumière, de la couleur et de la vue ne suffit pas à Thomas pour établir la primauté axiologique du formel comme constitutif de l'objet. Aussi a-t-il recours, dans un deuxième temps, à une analyse aussi dense que technique, de haute voltige scolastique, sur le rapport d'un objet à une puissance passive, qu'elle soit sensible ou intellectuelle. Dans ce rapport, ce n'est pas la puissance qui détermine son objet, mais bien l'objet qui détermine la puissance ; c'est l'objet, par conséquent, qui en est le principe « actif ». Or un principe n'est actif, n'agit, que s'il est en acte, et il n'est en acte que par sa forme. Dans l'objet d'une puissance ou d'un habitus, donc, c'est l'élément formel qui fait que l'objet est objet, c'est le formel qui détient la *ratio obiecti*, spécifiant ainsi la puissance ou l'habitus :

Et puisqu'une chose agit selon qu'elle est en acte et par sa forme, et que l'objet, à l'égard d'une puissance passive, est actif, ainsi la raison constitutive de l'objet, à laquelle est proportionnée la puissance passive, est ce qui est formel dans l'objet. Et c'est par là que se diversifient les puissances et les habitus qui reçoivent leur espèce de la raison constitutive de l'objet⁵⁷.

Vient enfin, dans un troisième temps, l'application à l'objet de la foi :

⁵⁶ THOMAS D'AQUIN, *In III Sent.*, d. 24, a. 1, sol. 1, éd. citée, p. 762, n° 14 : « Dicendum ad primam quaestionem quod in objecto alicujus potentiae contingit tria considerare : scilicet id quod est formale in objecto et id quod est materiale et id quod est accidentale ; sicut patet in objecto visus, quia formale in ipso est lumen quod facit colorem actu visibilem, materiale vero ipse color qui est potentia visibilis, accidentale vero, sicut quantitas et alia hujusmodi quae colorem concomitantur. »

⁵⁷ *Ibid.* : « Et quia unumquodque agit secundum quod est in actu et per suam formam, objectum autem est activum in virtutibus passivis, ideo ratio obiecti ad quam proportionatur potentia passiva, est id quod est formale in objecto. Et secundum hoc diversificantur potentiae et habitus, qui ex ratione obiecti speciem recipiunt. »

Et ces trois éléments, on les trouve dans l'objet de la foi. Puisqu'en effet la foi n'assentit à rien si ce n'est à cause de la vérité première croyable, il n'a d'être croyable en acte que de par la vérité première, comme la couleur est visible en acte de par la lumière. C'est pourquoi la vérité première est le formel dans l'objet de la foi et c'est par elle que vient toute la raison constitutive de l'objet. Mais tout ce que l'on croit de Dieu, comme le fait qu'il a souffert ou quelque chose de ce genre, est matériel dans l'objet de la foi. Et les choses qui viennent en conséquence de ces contenus de croyance sont comme accidentelles.

Voilà pourquoi il faut accorder que l'objet de la foi, à proprement parler, est la vérité première⁵⁸.

« La foi n'assentit à rien si ce n'est à cause de la vérité première croyable [*propter veritatem primam credibilem*] » : la concision extrême de cette formule de Thomas peut dérouter le lecteur. Elle signifie, dans la continuité du raisonnement philosophique précédent, que la vérité première est le croyable, ou plutôt le crédible par excellence, non pas seulement en dignité et dans la considération d'un sujet croyant – car alors elle ne se distinguerait pas plus formellement des autres croyables que le lumineux, chez Bonaventure, ne se distinguait des autres visibles, ni le motif de la foi de la matière des articles –, mais parce que, en elle-même, en tant que vérité première, elle est le crédible *actif* qui rend croyable en acte, donc donne sa forme de croyable à l'objet de la foi, pris au sens matériel. La vérité première est ainsi, non pas un objet suréminemment croyable au-dessus d'autres objets croyables, mais bien le formel dans l'objet de la foi, c'est-à-dire ce qui le constitue comme objet croyable et, dès lors, spécifie l'habitus de foi, exactement « proportionné », ajusté à cet objet. Thomas va jusqu'à dire que c'est d'elle, la vérité première, que vient toute la raison d'objet : « *a qua est tota ratio obiecti* ». Tout le reste, c'est-à-dire tout ce que l'on croit de ou sur Dieu, comme la Passion du Fils, est du « matériel » dans l'objet de la foi. Ce sont des *credibilia*, pluriel que nous avons traduit ici par « contenus de croyance » et qu'on pourrait aussi appeler matière à croire, pour le distinguer autant que possible du singulier *credibilis* qui, attribué en propre à la seule vérité première, possède un tout autre sens, actif malgré sa désinence d'aptitude passive. Enfin, conclut Thomas, ce qui vient se rattacher concomitamment ou consécutivement à ces *credibilia* est « comme accidentel », *quasi accidentalia*. Déjà, on le devine, Thomas prend

⁵⁸ *Ibid.*, n° 15 : « Et haec tria est invenire in objecto fidei. Cum enim fides non assentiat alicui nisi propter veritatem primam credibilem, non habet quod sit actu credibile nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce. Et ideo veritas prima est formale in objecto fidei et a qua est tota ratio obiecti. Quidquid autem est illud quod de Deo creditur, sicut est passum esse vel aliquid [*in app.*] hujusmodi, hoc est materiale in objecto fidei. Ea autem quae ex istis credibilibus consequuntur, sunt quasi accidentalia.

Et ideo concedendum est quod objectum fidei, proprie loquendo, est veritas prima. »

quelque distance avec la notion d'accidentel appliquée à l'objet de la foi, qu'il finira par abandonner pour la résorber dans celle de matériel, mais il s'efforce néanmoins d'en rendre compte un peu plus loin, dans l'*ad secundum* de cette *solutio*, où il croit pouvoir distinguer, de façon guère satisfaisante à vrai dire, ce qui dans l'Écriture constitue les *essentialia fidei*, à savoir tout ce qui est dit de Dieu – c'est en quelque sorte du matériel essentiel –, et les *accidentalia fidei*, comme les faits et gestes des Patriarches (*gesta patrum*), qui, en réalité, sont aussi du matériel, mais considéré ici comme second, inessentiel⁵⁹.

« Il faut donc accorder que l'objet de la foi, à *proprement parler*, est la vérité première ». Jamais, de fait, la nature propre et la prévalence du formel, *veritas prima credibilis*, dans l'objet de la foi n'avaient été aussi rigoureusement dégagées. Cette rigueur a cependant un revers. Si, en effet, le formel de la foi, la crédibilité de la vérité première, en vient à capter et absorber « toute la raison d'objet », le contenu de la foi, c'est-à-dire le révélé lui-même, ne se trouve-t-il pas singulièrement réduit à la portion congrue, cantonné qu'il est dans l'élément matériel, voire accidentel, non constitutif de l'objet ? Les distinctions du jeune Thomas sont si fermes qu'elles font un peu perdre de vue l'unité vive de l'objet de la foi, établissant un cloisonnement par trop étanche entre Dieu révélant, « formel » crédible, et Dieu révélé, « matériel » croyable.

B. *L'exposé de la Somme de théologie*

À l'autre bout de sa carrière, dans la *Secunda secundae* (1271-1272) de la *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin choisit d'ouvrir le traité de la foi par la question de son objet, qu'il détermine, dès le tout premier article, comme étant la vérité première :

Je réponds. Il faut dire que l'objet de tout habitus cognitif comporte deux éléments : à savoir ce qui est matériellement connu, qui est comme l'objet matériel, et ce par quoi il est connu, qui est la raison formelle de l'objet. Ainsi, dans la science de la géométrie, ce qui est matériellement su, ce sont les conclusions, mais la raison formelle du savoir, ce sont les moyens de démonstration par lesquels les conclusions sont connues. Il en va bien de même dans la foi. Si nous considérons la raison formelle de l'objet, ce n'est rien d'autre que la vérité première : en effet, la foi dont nous parlons n'assentit à une chose que parce qu'elle a été révélée par Dieu ; elle

⁵⁹ Voir *In III Sent.*, d. 24, a. 1, sol. 1, ad 2 : « [...] in Sacra Scriptura instruitur fides quantum ad essentialia fidei, sicut sunt quae de Deo in ipsa dicuntur, et quantum ad accidentalia, sicut sunt gesta patrum et alia hujusmodi quae ad fidem pertinent, in quantum divinitus sunt inspirata et dicta [dans l'Écriture sainte, la foi est instruite quant aux choses essentielles de la foi, comme tout ce qui, en elles, est dit de Dieu, et elle est instruite aussi quant aux choses accidentelles, comme sont les faits des patriarches et autres choses de ce genre qui se rattachent à la foi en tant qu'elles ont été divinement inspirées et dites]. »

s'appuie donc sur la vérité première elle-même comme moyen. Mais si nous considérons matériellement ce à quoi la foi assentit, c'est non seulement Dieu lui-même, mais encore beaucoup d'autres choses. Celles-ci cependant ne tombent sous l'assentiment de la foi que selon qu'elles ont une certaine ordination à Dieu, c'est-à-dire comme des effets de la divinité par lesquels l'homme est aidé à tendre vers la fruition divine. Et c'est pourquoi, même de ce côté, l'objet de la foi est d'une certaine manière la vérité première, en tant que rien ne tombe sous la foi si ce n'est en ordination à Dieu, tout de même que l'objet de la médecine est la santé, parce que la médecine ne considère rien si ce n'est en ordination à la santé⁶⁰.

Par rapport au texte des *Sentences*, la pensée de Thomas sur l'objet de la foi a gagné en simplicité et, par là, en unité. L'élément accidentel a été définitivement écarté de la considération de l'objet, présenté désormais sous ses deux aspects, formel et matériel, sans que le premier accapare plus « toute la raison d'objet » au détriment du second. La comparaison de l'objet de la foi avec l'objet d'une science, autre habitus cognitif, a remplacé l'analogie tripartite, finalement peu adéquate, avec l'objet de la vision sensible, et manifeste une égalité de traitement réservé à l'un et l'autre de ces deux aspects, distincts mais indissociables : d'une part, ce qui est matériellement su, les conclusions de la géométrie, et d'autre part, ce par quoi elles sont connues, les « moyens » (*media*) de démonstration, raison formelle de ce savoir. Aussi bien, la raison formelle de l'objet, dans la foi, ce sera toujours la vérité première, « moyen » (*medium*) sur lequel elle s'appuie (*innititur*) et par lequel elle croit. Plus remarquable toutefois que cette reprise du vocabulaire depuis longtemps fixé par Guillaume d'Auxerre nous semble la discrète explication fournie ici par Thomas : « la foi dont nous parlons n'assentit à une chose que *parce qu'elle a été révélée par Dieu [quia est a Deo revelatum]* », qui vient éclairer et développer en termes simples, pour les « débutants », l'altière ou plus énigmatique formule rencontrée aux *Sentences* : « La foi n'assentit à rien si ce n'est à cause de la *vérité première croyable [propter veritatem primam credibilem]* ». Mais c'est surtout du côté de « l'objet matériel », du *revelatum* précisément, que cet article de la

⁶⁰ THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.* II^a II^{ae}, q. 1, a. 1, resp., éd. Léonine, t. VIII, Rome, 1895, p. 7 : « Respondeo dicendum quod cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet : scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum ; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti. Sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones ; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima : non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum ; unde ipsi veritati divinae innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia. Quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum : prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adiuatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte obiectum fidei est quodammodo veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum : sicut etiam obiectum medicinae est sanitas, quia nihil medicina considerat nisi in ordine ad sanitatem. »

Somme apporte du nouveau, nuance et élargit en quelques lignes la trop étroite conception qu'en donnait encore le Commentaire sur les *Sentences*. Considéré matériellement, affirme Thomas, l'objet de la foi, ce à quoi elle donne son assentiment, « c'est non seulement Dieu lui-même, mais encore beaucoup d'autres choses ». Il semble d'abord qu'il n'y ait là qu'une fusion, sous la seule catégorie du matériel, des objets répartis dans les *Sentences* entre le matériel (« tout ce qui est dit de Dieu ») et l'accidentel (tout ce qui se rattache secondairement aux *credibilia* essentiels). En réalité, l'élargissement donné à la notion du matériel dans la foi est d'une tout autre ampleur, car Thomas ajoute : « lesquelles choses ne tombent sous l'assentiment de la foi que pour autant qu'elles ont une certaine *ordination à Dieu* », venant de lui en tant qu'effets créés et conduisant à lui comme des soutiens donnés à l'homme en cette vie pour qu'il tende à l'union de jouissance bienheureuse avec Dieu. Et ainsi, poursuit Thomas, « *même de ce côté [etiam ex hac parte]* », dans tout ce créé, dans tout ce révélé (sans distinction d'*essentialia* ni d'*accidentalia*) qui fait la matière de son assentiment, l'objet de la foi, c'est encore la vérité première, non plus seulement comme autorité crédible et révélatrice sur laquelle la foi s'appuie pour croire, pure raison formelle de son objet, mais comme fin béatifiante et fructueuse vers laquelle tend toute son adhésion : *principium, medium et extremum*, ainsi que déjà l'avait discerné Philippe le Chancelier. En quoi cependant est-ce tout spécialement en tant que *vérité* première, et non sous n'importe quel autre nom ou attribut divin, que Dieu peut être ainsi dit objet principal et terminal de la foi ? Ce bref article de la *Somme de théologie* ne se préoccupe pas de l'enseigner⁶¹. C'est le grand texte antérieur du *De veritate* qui nous le fera comprendre.

C. L'exposé du *De veritate*

Quelque trois ou quatre ans après son Commentaire sur le Troisième livre des *Sentences*, Thomas d'Aquin, passé maître régent à l'université de Paris, consacre la quatorzième question des *Quaestiones disputatae de veritate* à la foi, *de fide*. L'objet de la foi n'est abordé qu'à l'article 8 de cette question qui en comporte douze : « si l'objet propre de la foi est la vérité première [*utrum obiectum fidei proprium sit veritas prima*] ». La réponse de Thomas suit un autre chemin d'exposition que celui des *Sentences*, puisqu'elle commence par des considérants non sur l'objet d'une puissance ou d'un habitus, mais sur l'habitus lui-même

⁶¹ Ce sera en revanche toute la question que Cajetan s'appliquera à traiter dans son long commentaire de cet article, remarquable par sa finesse et puissance d'analyse philosophique, que nous nous contentons de signaler ici : voir CAJETAN, *In I^{am} II^{ae} P. Summae theol.*, q. 1, a. 1, Comm. n. 1-12, in S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia*, éd. Léonine, t. VIII, *op. cit.*, p. 8-10.

quand il est, comme la foi, une vertu (ce qui a été établi à l'article 3) et que, comme la foi, son acte est celui de l'intellect spéculatif (ce qui a été établi à l'article 4) :

Réponse. Il faut dire que par soi l'objet de la foi est la vérité première, ce qui peut être saisi de la façon suivante. Aucun habitus n'a raison de vertu que celui dont l'acte est toujours bon, car autrement il ne serait pas une perfection de la puissance. Puis donc que l'acte de l'intellect est bon du fait qu'il considère le vrai, il est nécessaire que l'habitus existant dans l'intellect ne puisse être vertu que s'il est tel que, par lui, le vrai soit dit infailliblement, raison pour laquelle l'opinion n'est pas une vertu intellectuelle, mais bien la science et l'intelligence, comme il est dit au livre VI des *Éthiques*⁶².

Guillaume d'Auxerre ne pouvait concevoir le caractère vertueux de la foi que par dédoublement de son objet, et par conséquent de son acte, en adjoignant à la contemplation du vrai une estimation du bien. Pour Bonaventure, il fallait que l'intellect se rendît *volontairement* captif dans l'obéissance au Christ afin que l'habitus de foi pût satisfaire à sa définition de la vertu comme rectitude de vie selon la règle de la justice. Rien de tout cela chez Thomas. L'habitus vertueux, dit-il simplement, est la perfection d'une puissance, rendant ainsi son acte toujours bon. Or l'acte de la puissance intellectuelle, c'est de considérer le vrai, qui est son objet ; donc un habitus de l'intellect est vertu en cela qu'il fait toujours « dire » et atteindre infailliblement le vrai. Mais si la foi a bien son siège dans l'intellect, elle n'est pas assimilable ni réductible aux vertus intellectuelles énumérées par Aristote au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* (1139 b 16-17), car la *Lettre aux Hébreux* (11, 1) lui assigne pour objets des réalités invisibles, inapparentes : « *argumentum non apparentium* ». Comment donc, dans la foi, le vrai peut-il être dit infailliblement si l'intellect n'a pas l'évidence de son objet ? C'est ici que Thomas introduit la catégorie du *témoignage* :

Mais cela, la foi – celle qui est établie comme vertu – ne peut le tenir de l'évidence même des choses, puisqu'elle porte sur ce qui n'apparaît pas. Il faut donc qu'elle le tienne du fait qu'elle adhère à quelque témoignage dans lequel la vérité se trouve infailliblement. Or de même que tout être créé, pour ce qui est de soi, est inconsistant et défectible, à moins d'être maintenu par l'étant incréé, de même toute vérité créée est défectible, sinon dans la mesure où elle est rectifiée par la vérité incréée. C'est pourquoi assentir au témoignage ni d'un homme ni d'un ange ne conduirait

⁶² THOMAS D'AQUIN, *Q. disp. de veritate*, q. 14, a. 8, resp., éd. citée, t. XXII, 2, p. 459-460, l. 125-136 : « Responso. Dicendum quod per se obiectum fidei veritas prima est ; quod hinc accipi potest. Nullus enim habitus rationem virtutis habet nisi ille cuius actus semper est bonus, aliter enim non esset perfectio potentiae ; cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit nisi sit talis quo infallibiliter verum dicatur, ratione cuius opinio non est virtus intellectualis, sed scientia et intellectus, ut dicitur in VI Ethicorum. »

infailliblement à la vérité, sinon dans la mesure où l'on considère en eux le témoignage de Dieu qui parle⁶³.

Le seul témoignage infaillible, absolument « crédible », est celui de Dieu, et d'un Dieu « qui parle » (« *loquentis Dei testimonium* »). On comprend maintenant tout le sens de la tournure passive employée par Thomas au début de sa réponse lorsqu'il évoquait la condition pour qu'un habitus de l'intellect soit vertueux (« *talis quo infallibiliter verum dicatur* ») : dans la foi, en effet, « le vrai est dit » infailliblement par ce Dieu qui parle, vérité incréée ou première qui se dit au travers de témoignages créés dont elle seule « rectifie la vérité » et garantit la crédibilité⁶⁴. Disparaît du même coup la dichotomie que nous avons rencontrée chez Guillaume d'Auxerre ou dans la Somme halésienne entre les témoignages de l'Écriture, source de foi informée ou acquise, et la vérité première illuminante, source de foi gratuite et salutaire, puisque, selon Thomas, la foi entendue en son plein sens de vertu est ce qui permet justement de « considérer » et reconnaître dans les témoignages humains ou angéliques le « témoignage même de la vérité première⁶⁵ ».

Prévenons cependant un contresens. Thomas d'Aquin ne discourt pas dans cet article en apologiste moderne qui supposerait un individu placé avant l'acte de foi et à qui il fournirait une décisive et toute subjective « raison de croire ». Il regarde toujours, en théologien du XIII^e siècle, l'objet de la foi théologique constituée, « celle qui est établie comme

⁶³ *Ibid.*, p. 460, l. 136-148 : « Hoc autem fides non potest habere, quae virtus ponitur, ex ipsa rerum evidentia, cum sit non apparentium ; oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adhaeret alicui testimonio in quo infallibiliter veritas invenitur. Sicut autem omne esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile nisi ab ente increato contineretur, ita etiam omnis creata veritas defectibilis est nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur ; unde neque hominis neque angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi in quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur. »

⁶⁴ Sur la *locutio Dei*, il faut lire le très beau commentaire que Thomas donne du tout début de la *Lettre aux Hébreux* (1, 1-2 : « *Multifarie multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio...* ») où il distingue pour toute « locution » (*locutio*) trois étapes constitutives, la conception (*conceptio*) intérieure d'un verbe, l'expression (*expressio*) de ce verbe, et la manifestation (*manifestatio*) de ce qui a été exprimé. Ainsi Dieu, « en parlant » (*loquendo*) a-t-il conçu son Verbe, d'une conception unique et *ab aeterno* : c'est la génération éternelle du Fils. Il l'a aussi exprimé (*conceptum expressit*) et ce, de trois manières : d'abord dans la création, mais cette expression, n'étant pas ordonnée à la manifestation, ne peut être appelée une locution (*illa expressio non potest dici locutio*) ; ensuite par révélation aux anges et aux prophètes, sous forme de « production d'espèces » dans l'esprit (*editio specierum in mente angelica, vel humana*), qui peut être dite locution en tant qu'elle est uniquement ordonnée à la connaissance de la sagesse divine (*ordinatur tantum ad cognitionem sapientiae divinae, et ideo potest dici locutio*) ; enfin dans l'incarnation, assumption de la chair par le Verbe, où l'expression est ordonnée et à l'être, et à la connaissance, et à une pleine manifestation, puisque, par l'assumption de la chair, et le Verbe est devenu homme et les hommes sont conduits dans la connaissance parfaite de Dieu (*Tertia vero, quae per assumptionem carnis, ordinatur ad esse, et ad cognitionem, et ad expressam manifestationem, quia per assumptionem carnis, et Verbum factum est homo, et nos in cognitionem Dei perfectam*). Thomas de citer alors Jean 18, 37 sur le « témoignage » rendu par le Christ, Verbe incarné, à la vérité : « *Ad hoc natus sum, ut testimonium perhibeam veritati* » (voir THOMAS D'AQUIN, *In Hebr.* I, lect. 1, dans *Super epistolas S. Pauli lectura*, t. II, éd. R. CAI, Turin-Rome, Marietti, ⁸1953, p. 338-339, n° 15).

⁶⁵ « *Ipsium testimonium veritatis primae* » : voir *Q. disp. de veritate*, q. 14, a. 8, ad 16, éd. citée, t. XXII, 2, p. 461, l. 292-293.

vertu », et il continue de cerner le double aspect, formel et matériel, de cet objet. Seulement, la notion plus biblique du « témoignage de Dieu qui parle » le dispense d'employer ici les habituelles divisions langagières de l'École, car l'expression *loquentis Dei testimonium* unit intimement en elle l'élément formel et l'élément matériel de l'objet de la foi. Du côté du formel, elle équivaut strictement à la *veritas prima credibilis* plus sèchement présentée au Commentaire sur les *Sentences* : le témoignage de Dieu qui parle, c'est en effet le « témoignage même de la vérité première », crédible par excellence qui confère crédibilité, ou qualité de croyable, à tout ce qui est attesté ou révélé par lui et dont il est ainsi comme le principe (*principium*)⁶⁶. Ce témoignage considéré et cru est aussi l'unique moyen (*medium*) – et nous savons maintenant que le moyen relève en propre, pour les médiévaux, de la formalité de l'objet – qui permet à l'intellect humain de transcender la « déféctibilité », si vivement décrite ici par l'Aquinate, de sa vérité créée, pour adhérer à la « vérité simple », libératrice de l'erreur, selon les mots que Thomas se plaît à reprendre de l'Aréopagite :

Il faut donc que la foi qui est établie comme vertu fasse adhérer l'intellect de l'homme à cette vérité qui se tient dans la connaissance divine, en dépassant la vérité de son propre intellect. Et ainsi le fidèle « par la vérité simple et demeurant toujours la même est délivré de l'instable variabilité de l'erreur », comme dit Denys au chapitre VII des *Noms divins*⁶⁷.

C'est bien la seule adhésion de foi au témoignage de Dieu, et non quelque vision, qui conduit l'intellect de l'homme jusqu'à cette « vérité qui se tient dans la connaissance divine ». Voici donc à présent que, principe et moyen formels de l'habitus de foi, le témoignage de la vérité première prend aussi raison de terme matériel (*extremum*, disait Philippe le Chancelier),

⁶⁶ Voir *Q. disp. de veritate*, q. 14, a. 8, ad 16, éd. citée, t. XXII, 2, p. 461, l. 284-294 : « [...] Nec tamen oportet quod quodlibet enuntiabile de Deo formatum sit credibile sed illud solum de quo veritas divina testificatur, sicut etiam corpus mobile est subiectum naturalis philosophiae, nec tamen omnia enuntiabilia quae de corpore mobili possunt formari sunt scibilia, sed illa solum quae ex principiis naturalis philosophiae manifestantur; ipsum autem testimonium veritatis primae se habet in fide ut principium in scientiis demonstrativis [...] tout énoncé formulé sur Dieu n'est pas nécessairement objet de foi, mais seulement celui qu'atteste la vérité divine. De même, si le corps mobile est bien le sujet de la philosophie naturelle, cependant tous les énoncés qui peuvent être formulés sur le corps mobile ne sont pas pour autant objets de science, mais ceux-là seulement qui sont manifestés de par les principes de la philosophie naturelle. Or le témoignage même de la vérité première se comporte dans la foi comme le principe dans les sciences démonstratives. »

⁶⁷ *Q. disp. de veritate*, q. 14, a. 8, resp., éd. citée, t. XXII, 2, p. 461, l. 156 : « Unde oportet quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere illi veritati quae in divina cognitione consistit transcendendo proprii intellectus veritatem; et sic fidelis "per simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabili erroris varietate", ut dicit Dionysius VII cap. De divinis nominibus. » La citation de Denys reprend en la complétant celle que Thomas avait déjà donnée dans le premier *sed contra* (*ibid.*, p. 459, l. 107-111); voir DENYS L'ARÉOPAGITE, *De divinis nominibus*, in *Dionysiaca*, t. I, *op. cit.*, p. 412-413, où l'on peut prendre par exemple la traduction latine de Jean le Sarrazin (c. 1167), la moins éloignée du texte donné par Thomas : « sed ab instabili et variabili portatione circa largissimam erroris varietatem, per simplicem et semper secundum eadem et eodem modo habentem veritatem liberatum ».

en ce sens précis que la réalité incréée est elle-même à elle-même matière principale, si l'on ose dire, de la connaissance divine à laquelle le fidèle est « conjoint par l'assentiment » :

Or la vérité de la connaissance divine a ceci de propre qu'elle porte premièrement et principalement sur la réalité incréée elle-même, et en quelque sorte conséquemment sur les créatures, en tant que Dieu, en se connaissant lui-même, connaît toutes les autres choses. Et ainsi la foi qui conjoint l'homme à la divine connaissance par l'assentiment a Dieu lui-même comme objet principal, et les autres choses, quelles qu'elles soient, comme conséquemment ajoutées⁶⁸.

Il faudra certes attendre le traité de la *Secunda secundae* de la *Somme de théologie* pour que Thomas supprime, avec l'objet accidentel, l'idée même d'objets secondaires, accessoires ou « par voie de conséquence » dans la foi, grâce à la découverte d'un « ordre à Dieu » (*ordo ad Deum*) de tout ce qui tombe sous l'assentiment de foi. Mais c'est bien dans et dès le *De veritate*, q. 14, qu'il a saisi, avec une profondeur non encore atteinte en son siècle, l'unité dynamique et toute divine de l'objet de la foi, « témoignage de la vérité première » portant sur elle-même et menant à elle-même, selon les précieux compléments apportés dans les réponses aux arguments de cet article 8 :

Bien qu'il faille croire le témoignage divin à propos de toutes choses, cependant le témoignage divin, tout comme sa connaissance, porte premièrement et principalement sur lui-même, et conséquemment sur les autres choses ; *Jn* 8, 18 : « Moi je me rends témoignage à moi-même et il me rend témoignage celui qui m'a envoyé, le Père » [...] ⁶⁹.

⁶⁸ *Q. disp. de veritate*, q. 14, a. 8, resp., éd. citée, t. XXII, 2, p. 461, l. 156-164 : « Veritas autem divinae cognitionis hoc modo se habet quod primo et principaliter est ipsius rei increatae, creaturarum vero quodam modo consequenter in quantum Deus cognoscendo se ipsum alia omnia cognoscit ; et ita fides quae hominem divinae cognitioni coniungit per assensum, ipsum Deum habet sicut principale obiectum, alia vero quaecumque sicut consequenter adiuncta. »

⁶⁹ *Q. disp. de veritate*, q. 14, a. 8, ad 2, éd. citée, t. XXII, 2, p. 460, l. 173-179 : « Ad secundum dicendum quod, quamvis divino testimonio sit de omnibus credendum, tamen divinum testimonium sicut et cognitio primo et principaliter est de se ipso, et consequenter de aliis, Ioh. VIII¹⁸ : "Ego testimonium perhibeo de me ipso et testimonium perhibet de me qui misit me, Pater" [...]. » La *Lectura super Ioannem* (c. 1270-1272) a été pour Thomas l'occasion d'approfondir encore sa réflexion sur le thème du témoignage (du Baptiste, du Christ, du Père...), si présent dans le quatrième Évangile. Il nous est impossible d'en rendre compte ici, car cela exigerait une étude à part. Citons seulement, parmi de très nombreuses occurrences, ce passage sur l'auto-témoignage divin, à propos de *Jn* 8, 13 : « Et ideo dixerunt ei ipsi Pharisei : *Tu de teipso testimonium perhibes, testimonium tuum non est verum* ; quasi dicant : Ex hoc ipso quod tu de teipso testificaris, testimonium tuum non est verum. In hominibus enim nec acceptum nec congruum est quod homo se laudet ; [...] quia non ex hoc commendabilis redditur, sed si a Deo commendatur ; [...] quia solus Deus perfecte eum cognoscit. Deum autem nullus potest sufficienter commendare, nisi ipse seipsum, et ideo oportet quod ipse de seipso testificetur, et etiam de hominibus [Et donc les Pharisiens lui dirent : *Toi tu te rends témoignage à toi-même, ton témoignage n'est pas vrai*, comme s'ils disaient : "Du fait même que toi, tu témoignes de toi-même, ton témoignage n'est pas vrai." Chez les hommes, en effet, il n'est ni admis ni convenable qu'un homme se loue (...), car il n'est pas de ce fait rendu recommandable, mais seulement si c'est Dieu qui le recommande, parce que seul Dieu le connaît parfaitement. Mais Dieu, personne ne peut suffisamment le recommander, sinon lui-même pour lui-même, et

Aussi, assure encore Thomas, puisqu'elle « témoigne principalement d'elle-même », la vérité première est tout ensemble le *medium* par quoi l'on est conduit dans la foi et l'*obiectum* à quoi l'on est conduit, de sorte que le croyant est par elle, vérité première, jusqu'en elle-même acheminé : « *per eam deducimur in se ipsam* »⁷⁰.

Camille DE BELLOY

c'est pourquoi il est nécessaire que lui-même témoigne de lui-même, et aussi des hommes] » (THOMAS D'AQUIN, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, éd. R. CAI, Turin-Rome, Marietti, ⁵1952, ici VIII, lect. 2, p. 216, n° 1147).

⁷⁰ Voir *Q. disp. de veritate*, q. 14, a. 8, ad 9, éd. citée, t. XXII, 2, p. 461, l. 232-237 : « Ad nonum dicendum quod, quamvis per veritatem primam deducamur in creaturas, principaliter tamen per eam deducimur in se ipsam quia ipsa principaliter de se testificatur ; unde veritas prima se habet in fide et ut medium et ut obiectum [bien que par la vérité première nous soyons conduits aux créatures, principalement toutefois nous sommes par elle conduits en elle, parce que c'est principalement d'elle-même qu'elle témoigne]. »