



HAL
open science

”Jean-Luc Marion, lecteur de Thomas d’Aquin sur la sacra doctrina”

Henry Donneaud

► **To cite this version:**

Henry Donneaud. ”Jean-Luc Marion, lecteur de Thomas d’Aquin sur la sacra doctrina”. *Revue Thomiste*, 2024, 124 (3), pp.423-455. hal-04771916

HAL Id: hal-04771916

<https://hal.science/hal-04771916v1>

Submitted on 7 Nov 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.

Jean-Luc Marion, lecteur de Thomas d'Aquin sur la *sacra doctrina*

Dans un ouvrage imposant, présenté comme sommet d'une longue et patiente ascension phénoménologique vers les hauteurs théologiques, Jean-Luc Marion se propose d'aider la théologie de la Révélation à se *théo-logiser*, c'est-à-dire à se retrouver après plusieurs siècles supposés d'aliénation hors d'elle-même¹. En effet, selon les résultats d'une analyse historique et critique qui en occupe deux des chapitres liminaires, la théologie moderne, suivant une voie ouverte par Thomas d'Aquin, serait tombée dans les ornières d'une interprétation purement *épistémologique* et *propositionnelle* de la Révélation. Elle aurait enfermé celle-ci dans « l'horizon métaphysique de l'être² », au détriment de sa nature authentiquement *théo-logique*. C'est l'origine *d'ailleurs* de la Révélation qui aurait été occultée, au profit d'un rétrécissement conceptualiste et mondain.

Marion entend ainsi appuyer sur la phénoménologie une réforme de la théologie de la Révélation, substituant pour cela un instrument vraiment *théo-logique* à celui, *théo-logique*, que la raison métaphysique avait cru pouvoir fournir. En effet, alors que l'interprétation *métaphysique* aurait circonscrit la compréhension et l'accueil de la Révélation dans un cadre philosophique réducteur, inadapté au don qu'elle est en elle-même en tant que « phénomène saturé » par excellence, l'interprétation *phénoménologique* s'élaborerait selon la logique de donation de la Révélation, une logique vraiment *théo-logique* qu'il convient de recevoir *d'ailleurs*, de Dieu et de la Révélation qu'il fait de lui-même, et non plus de la conceptualité métaphysique qui ne sait que réduire le réel à elle-même :

Déconstruire l'interprétation épistémologique (donc métaphysique) de la Révélation, voire la surmonter afin d'en restituer un concept *théo-logique*, cela suppose ainsi rien de moins que de passer d'une logique à l'autre : de la logique du concept à celle de la manifestation où l'amour se phénoménalise. Car cette autre logique doit exclusivement provenir de ce que révèle la Révélation – l'amour³.

L'enjeu, pour rendre compte adéquatement de la Révélation, serait de passer d'une logique de connaissance à une autre, de la logique du concept qui enferme la Révélation dans une évidence ou prise de possession de son objet par la raison, celle du « décèlement », à la logique de l'amour seule capable d'accueillir le don pour lui-même et par lui-même, celle du « découverte ». La phénoménologie offrirait donc, pour aujourd'hui, un modèle gnoséologique permettant enfin de « penser la Révélation à partir d'elle-même⁴ ».

Dans sa reconstitution de la compréhension *épistémologique* de la Révélation, *pars destruens* préalable à la restitution d'un concept authentiquement *théo-logique*, Marion attribue à Thomas d'Aquin un rôle principal, en rupture avec la tradition antérieure. La genèse de l'interprétation *épistémologique* de la Révélation serait d'ailleurs concomitante, chez Thomas, avec l'invention du concept formel de Révélation :

Où donc trouver un point de départ ? Comme souvent en théologie chrétienne quand on ne sait où se situer, il faut revenir à Thomas d'Aquin pour reprendre pied sur un sol ferme. Il se pourrait en effet que les difficultés qu'on vient de rencontrer trouvent leur origine chez celui qui, l'un des premiers, sinon le premier, a élaboré un concept précis de Révélation⁵.

¹ Jean-Luc MARION, *D'ailleurs, la révélation*. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation, Paris, Grasset, 2020. Cet ouvrage est la reprise, sensiblement augmentée, des Gifford Lectures données par l'auteur à l'université de Glasgow en 2014 et publiées sous le titre : *Givenness & Revelation*, Oxford University Press, 2016.

² *Ibid.*, p. 65.

³ *Ibid.*, p. 186.

⁴ *Ibid.*, p. 183.

⁵ *Ibid.*, p. 70.

Quoique peu versé dans l'histoire de la pensée médiévale, en particulier thomiste, Marion se lance dans une audacieuse exégèse de textes de S. Thomas supposés étayer sa relecture historique de l'interprétation *épistémologique* de la Révélation. Sans qu'il nous revienne ici de porter un jugement sur la visée d'ensemble de son ouvrage, nous nous proposons de scruter le contenu et la qualité de son exégèse thomasiennne. Les positions que Marion prête à S. Thomas, concernant la Révélation, se trouvent-elles vraiment chez lui ? Sa manière d'interpréter les textes du Docteur angélique, en particulier sur la *sacra doctrina*, résiste-t-elle à une exégèse historique un peu serrée ? Au bout du compte, S. Thomas peut-il être tenu pour la source *princeps* d'une compréhension inadéquate de la Révélation, dont il faudrait se libérer, ou au contraire peut-on retrouver chez lui des éléments capables de contribuer au progrès d'une théologie de la Révélation, de fait notablement réformée et revigorée par le mouvement philosophique, théologique et magistériel du XX^e siècle ?

Revenir à Thomas d'Aquin pour mieux s'en défaire ?

L'historien de la théologie commence par s'étonner que Thomas d'Aquin apparaisse comme le premier théologien à avoir « élaboré un concept précis de Révélation ». D'abord parce que Marion reconnaît lui-même, sur la foi de solides artisans de la théologie de la Révélation, qu'un tel concept n'apparaît pas avant l'époque moderne, selon un « retard⁶ » que nul ne songe à contester et qui laisse le Moyen Age étranger à toute théologie structurée de la Révélation⁷. Ensuite et surtout parce que Thomas d'Aquin, de fait, n'a jamais rédigé le moindre traité, la moindre question, pas même le moindre article *de revelatione*. S'il connaît et use couramment de la notion générique de révélation, pour désigner l'action d'une personne, quelle qu'elle soit, qui révèle quelque chose à une autre, il ne l'élabore nulle part en un concept précis et spécifique désignant ce que, à la suite de la théologie moderne, nous appelons maintenant la Révélation.

D'où vient la méprise de Marion sur ce point, qui relève strictement de l'histoire de la théologie ? Tout simplement de ce que le phénoménologue assimile indûment *sacra doctrina* et Révélation. Il prend pour concept de Révélation, chez Thomas, ce que ce dernier nomme et analyse sous le vocable de *sacra doctrina*. *Sacra doctrina* serait le concept élaboré par Thomas d'Aquin pour définir ce que nous appelons aujourd'hui la Révélation, de sorte que partout où Thomas traite de la *sacra doctrina*, Marion croit pouvoir deviner l'élaboration d'un « concept précis de Révélation ».

Or, par le vocable *sacra doctrina*, Thomas n'entend pas autre chose qu'une doctrine révélée par Dieu, une « doctrine selon une révélation divine » ou « que l'on possède au moyen d'une révélation⁸ », « une science divinement inspirée⁹ » : non pas la Révélation, mais une doctrine tenue au moyen d'une révélation. Traduit en termes actualisés, *sacra doctrina* n'exprime pas pour Thomas ce que nous nommons aujourd'hui « la Révélation », mais seulement l'élément doctrinal de l'auto-communication de Dieu faite aux hommes dans le

⁶ *Ibid.*, p. 68 : « Mais il se trouve un autre [indice] : le *retard* du terme même de “révélation” à s'imposer comme concept majeur en théologie dogmatique. »

⁷ Cf. Jean-Yves LACOSTE, *Dictionnaire critique de Théologie*, Paris, P.U.F., 2007², p. 1218-1219 : « Il faut bien admettre qu'on doit à Luther la première théologie vraiment neuve de la Révélation qui ait été produite depuis le NT et, en contrecoup, l'élaboration d'une théologie vraiment systématique de celle-ci. [...] Les XVII^e et XVIII^e siècles sont ceux où [...] la théologie catholique élabore enfin pour elle-même une théologie de la Révélation. »

⁸ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a, q. 1, a. 1, resp. : « Necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam. [...] Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi. » Si la *sacra doctrina* est une connaissance « selon une révélation divine », c'est bien qu'elle n'est pas la Révélation divine...

⁹ *Ibid.*, sed contra : « Utile igitur est, praeter philosophicas disciplinas, esse aliam scientiam divinitus inspiratam. »

Verbe incarné, à savoir la Révélation *en tant* qu'elle comporte une doctrine, un corps d'enseignement, selon que l'on en trouve trace dès les écrits du Nouveau testament et que l'on en suit le développement dans toute l'histoire de l'Église¹⁰. Thomas ne prétend nulle part que la *sacra doctrina* épuiserait le mystère de la Révélation en tous ses aspects, selon le concept contemporain et spécifique de Révélation qu'il ignore tout à fait, comme d'ailleurs l'ensemble de maîtres du XIII^e siècle. Par *sacra doctrina* (encore appelée *theologia* ou *sacra scriptura*), il désigne, à la suite de ses prédécesseurs ou contemporains comme Alexandre de Halès, Eudes Rigaud, Albert le Grand ou Bonaventure, l'élément doctrinal contenu à l'intérieur de ce que nous nommons aujourd'hui la Révélation¹¹.

Le choc de concepts apparus à des époques différentes aura donc favorisé ce contresens : parce que le concept contemporain de Révélation embrasse l'ensemble de l'automanifestation historique de Dieu culminant dans le Christ, alors que la *sacra doctrina* des médiévaux se limitait au corps de doctrine révélé par Dieu, principalement à l'Écriture sainte et à la tradition autorisée de la foi dans et par l'Église, il faudrait que Thomas d'Aquin ait réduit l'ensemble de la Révélation divine à sa seule composante doctrinale, selon une interprétation étroitement *épistémologique* ou *propositionnelle* de l'ensemble du processus de la Révélation. Or Thomas d'Aquin pouvait d'autant moins élaborer et interpréter le concept de Révélation qu'il l'ignorait en sa forme actuelle et spécifique. Il s'est contenté de scruter la nature de ce corps particulier de doctrine qu'est la doctrine révélée, ce que nous appelons encore aujourd'hui « doctrine de la foi » ou « doctrine catholique¹² ».

Dans un article récemment publié en écho à l'ouvrage de Marion, et en s'appuyant sur les travaux antérieurs de Gilles Emery, Bernard Blankenhorn a montré comment l'entreprise de reconstituer aujourd'hui une théologie authentiquement thomiste, ou plutôt thomasienne, de la Révélation exige de regarder bien au-delà du seul traité liminaire *de sacra doctrina* de la *Summa theologiae*. Il convient de prendre en compte de nombreux autres thèmes doctrinaux, tels que la foi, les dons du Saint Esprit, la grâce, le Christ docteur, les quatre sens de l'Écriture, et plus encore, selon Blankenhorn qui y voit « le centre de la doctrine de Aquinate sur la Révélation », « sa théologie des missions visibles du Fils et de l'Esprit¹³ ». On ne s'étonnera guère que Marion puisse reprocher à Thomas d'Aquin « une interprétation

¹⁰ Cf. 1 Tm 1, 10-11 : « La saine doctrine (τῆ ὀγιανοῦση διδασκαλία), celle qui est conforme à l'Évangile (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον) de la gloire du Dieu bienheureux, qui m'a été confiée » : l'Évangile est bien plus qu'une doctrine, mais il se communique entre autres au moyen d'une doctrine ; 1 Tm 4, 6 : « La bonne doctrine (τῆς καλῆς διδασκαλίας) que tu as pleinement suivie » ; JUSTIN, *Apologies*, I, 53, 3, éd. André WARTELE, Paris, Études augustiniennes, 1987, p. 170-171 : « Les hommes de toutes les nations qui ont cru en lui [le Christ] à cause de la doctrine (διὰ τῆς διδαχῆς) qu'ils ont reçue de ses apôtres » : le Christ, plénitude de la Révélation, ne se réduit certes pas à une doctrine, mais la doctrine transmise par les apôtres permet de croire en Lui. Sans cette doctrine, le Christ ne peut tout simplement pas être connu, ni cru, ni suivi, ni aimé.

¹¹ Cf. Henry DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2006, p. 107-107 (pour la *Summa halesiana*), 290-299 (pour Eudes Rigaud), 388-393 (pour Albert le Grand) et 508-515 (pour Bonaventure).

¹² *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 5 et 11.

¹³ Bernhard BLANKENHORN, « Trinity and *Scientia* in Thomas Aquinas' Theology of Revelation: a Re-Reading after Jean-Luc Marion », dans *Une théologie à l'école de saint Thomas d'Aquin*. Hommage au prof. Gilles Emery op à l'occasion de ses 60 ans, sous la direction de Nicole Awais, Benoît-Dominique de La Soujeole, Doris Rey-Meyer, Paris, Ed. du Cerf, 2022, p. 611-635 (616) : « Marion's interpretation of Aquinas's theology of revelation focuses primarily on the themes of *sacra doctrina* and *scientia*. Granted, Marion does not seek to accomplish a comprehensive, systematic study of Thomas, yet he does hold that Aquinas' key organizing principle on the notion of revelation should be located here, in the opening question of the *Summa theologiae*. I propose that we can find a theology of revelation in many of Thomas' doctrinal themes (such as faith, the seven gifts of the Holy spirit, Christ as teacher, the four senses of Scripture, etc.), themes that take up vast territory in his *Summa theologiae*, biblical commentaries, disputed questions and others works such as *Commentary on Dionysius' divine Names*. [...] Drawing inspiration from Emery, I propose that the centre of Thomas' doctrine of revelation should be located in his theology of the visible missions of the son and the Holy Spirit. »

strictement et d'abord épistémologique de la Révélation elle-même¹⁴ », dès lors qu'il décide de restreindre la théologie thomiste de la Révélation à la seule *sacra doctrina*. L'historien de la théologie revendique le droit et le devoir, avant de juger une doctrine théologique, de la situer exactement dans son contexte, sans se contenter d'en sélectionner certains éléments à partir desquels on se prononce sur l'ensemble, puis de la considérer attentivement dans l'amplitude complexe de son déploiement.

C'est donc fort de cette assimilation induite entre une théologie thomasienne de la Révélation qui n'existe que virtuellement (Thomas d'Aquin ne l'ayant lui-même jamais exposée) et l'enseignement thomasiens sur la *sacra doctrina*, que Marion peut reprocher au Docteur angélique de « déployer une interprétation épistémologique de la révélation¹⁵ ».

Une lecture phénoménologique du premier article de la *Somma de théologie*

Comment Marion tente-t-il de prouver son affirmation ? Il procède à un commentaire critique du seul premier article de la première question de la *Summa theologiae* :

Soit l'ouverture de la *Summa theologiae* qui, en première question, demande si la connaissance de Dieu peut venir de la seule philosophie ou si elle requiert une autre instance, plus élevée. Le premier article de cette première question conclut qu'il faut nécessairement admettre, à côté des approches philosophiques de Dieu par la simple raison, une autre doctrine, la *sacra doctrina*, qui procède par révélation¹⁶.

On ne sait trop ce que Marion entend par « en première question » puis « le premier article de cette première question ». Il est certain que la première question de la *Summa theologiae* n'a pas pour objet la connaissance de Dieu et son origine, philosophique ou révélée, mais « la doctrine sacrée elle-même, ce qu'elle est et à quoi elle s'étend¹⁷ », en tant que corps de doctrine révélé par Dieu pour permettre à l'homme de se diriger vers sa fin dernière. Il existe un enseignement ou corps de doctrine qui s'origine dans une action révélatrice de Dieu, et cette doctrine que la tradition chrétienne, au moins depuis le Pseudo-Denys, appelle *sacra doctrina*, est un fait dont le théologien cherche à dégager l'intelligibilité en en mettant à jour la nature (*quid sit*). Sachant que Thomas déploie cette enquête sur la nature de la *sacra doctrina* en dix articles, on s'étonne que Marion ne retienne que le premier article et n'évoque les autres que de façon marginale et succincte, nonobstant l'extrême technicité de leur contenu.

Quant au premier article de cette première question de toute la *Somma*, il ne vise pas à prouver le fait qu'une doctrine procédant par révélation soit nécessaire en plus de la philosophie, mais, l'existence de cette doctrine sacrée étant reconnue en tant que telle par tout croyant comme un fait, sous l'autorité de la foi, Thomas cherche à rendre raison scientifiquement du fait de cette réalité en en dégageant la cause, et même les deux causes qui permettent de comprendre sa raison d'être ou la nécessité de son existence (*an est*) : Pourquoi convenait-il que Dieu révélât cette doctrine¹⁸ ?

Selon Marion, la réduction thomasienne de la *sacra doctrina* à sa « fonction épistémologique¹⁹ » découle du fait que Thomas cantonnerait la Révélation au rôle d'une

¹⁴ J.-L. MARION, *D'ailleurs...*, p. 75.

¹⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁶ *Ibid.*, p. 70-71.

¹⁷ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a, q. 1, int. : « Necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit et ad quae se extendat. »

¹⁸ Sur l'originalité de ce premier article, inconnu de ses devanciers scolastiques dont S. Thomas est proprement l'inventeur, dès son *Commentaire des Sentences*, cf. H. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi...*, p. 552-560 et ID., « Pourquoi Dieu parle-t-il ? La nécessité de la foi et de la doctrine sacrée selon S. Thomas d'Aquin », dans *Angelicum* 93 (2016), 481-494.

¹⁹ J.-L. MARION, *D'ailleurs...*, p. 73.

« source de connaissance²⁰ ». Alors que la philosophie ne suffit pas à permettre à l'homme de connaître par lui-même la fin ultime à laquelle il est appelé par Dieu ni de s'y conformer, seule la Révélation lui offre, par grâce, de savoir qu'il est destiné à la vision de l'essence divine et lui fournit ainsi le moyen de s'orienter librement vers cette fin. La *sacra doctrina* révélée par Dieu viendrait donc combler « un déficit de connaissance²¹ », palliant le défaut de la philosophie, tout en continuant de se situer au même niveau épistémologique que la philosophie, usant également de concepts et de propositions rassemblés en la forme d'une science. C'est ainsi, pour Marion, que le don surnaturel et gracieux de la Révélation se trouverait ravalé par Thomas au rang d'une source de connaissance « comparable et commensurable » à la raison humaine. La grâce n'interviendrait dans la Révélation que comme révélation propositionnelle d'énoncés que certes la raison humaine aurait été incapable de découvrir par elle-même, mais qui entrent tout de même dans le champ épistémologique de la raison humaine :

En sorte que le secours de la grâce se paie au prix d'une interprétation strictement et d'abord épistémologique de la Révélation elle-même²².

En langage scolastique, nous dirions que la révélation communique à l'homme des propositions qui ne sont surnaturelles et gracieuses que par leur origine, par la modalité de leur transmission (*quoad modum*), car en leur nature (*quoad substantiam*), elles restent circonscrites dans le cadre épistémologique et métaphysique de la raison conceptuelle, selon la logique du *décèlement*.

De même, dans la seconde partie du *respondeo*, au sujet des vérités sur Dieu que la philosophie est capable d'atteindre par elle-même mais seulement pour un petit nombre de personnes, au prix de beaucoup de temps, avec risque de nombreuses erreurs : la révélation en aurait été nécessaire pour que tous, y compris les simples, puissent les connaître en vue de leur salut. Là encore, il s'agirait pour Thomas, lu par Marion, de « redoubler la philosophie et compléter les apports déficients de la lumière naturelle de la raison humaine²³ ». La grâce, réduite ici à sa fonction de révélation extérieure de vérités divines transcendantes, ne ferait que suppléer certains défauts de la nature en vue de transmettre un savoir qui resterait par sa nature propositionnelle homogène à celui de la philosophie. L'interprétation épistémologique de la Révélation qu'adopterait Thomas d'Aquin reviendrait donc à réduire à l'univocité d'un même modèle épistémologique la connaissance de Dieu, qu'elle provienne de la philosophie ou soit reçue par révélation.

Marion pense trouver un autre indice de cet alignement de la *sacra doctrina* sur le statut épistémologique de la philosophie, dans la réponse à la seconde objection de ce premier article. Thomas d'Aquin, en effet, y enseignerait la subalternation de la philosophie à la doctrine sacrée. Or, ce faisant, tout en plaçant la philosophie sous la lumière supérieure de la science révélée, par mode de subalternation, il ferait en fait entrer celle-ci dans le régime épistémologique de celle-là :

Ainsi se renforce encore la suprématie de la *theologia sacrae doctrinae* sur la *theologia philosophiae*, mais au prix (élevé) d'une assimilation encore plus nette de la première à la fonction épistémologique de la seconde : la Révélation ferait mieux et plus connaître que la lumière naturelle, parce qu'elle ferait d'abord et surtout *connaître* – sans que l'on précise ce qu'*ici* “connaître” signifie et s'il reste univoque, ou s'expose à une irréductible équivocité²⁴.

Quoique science supérieure, car révélée par Dieu, la *sacra doctrina* serait en fait alignée par Thomas sur le statut de la rationalité philosophique, assimilée à « la fonction épistémologique » de la théologie métaphysique, puisque tout en se la subalternant, elle en

²⁰ *Ibid.*, p. 73.75.

²¹ *Ibid.*, p. 75.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 76.

²⁴ *Ibid.*, p. 79.

assumerait la qualité propositionnelle et conceptuelle, se refermant ainsi dans l'horizon métaphysique de l'être et de l'étant.

Marion a d'ailleurs beau jeu de noter l'incohérence qu'il y aurait, de la part de S. Thomas, et contrairement à Aristote, à articuler ensemble deux savoirs si hétérogènes et équivoques. Aristote ne subalterne entre eux que des savoirs rationnels humains de même statut épistémologique, comme la physique aux mathématiques ou l'optique à la géométrie, alors que Thomas prétend mettre l'un sur l'autre un savoir d'origine divine, la *sacra doctrina*, et une science humaine, la métaphysique. Cette ambiguïté de départ aboutit au fait que, concrètement, la *sacra doctrina*, en s'articulant à la philosophie et en croyant la dominer par son origine divine, risque en fait de se laisser enfermer dans l'horizon fini du concept et du décèlement, selon une logique épistémologique théo-*logique* et non *théo*-logique :

Pour autant, l'interprétation prioritairement épistémologique de la Révélation franchit ici un pas de plus et son ambiguïté s'accroît d'autant : Désormais, la Révélation comme science s'articule à la science philosophique de Dieu et s'intègre à ce qui deviendra, au fil de la constitution du système de la *metaphysica*, le système des sciences²⁵.

Soucieux de ménager Thomas, Marion lui fait crédit d'arrimer la *sacra doctrina*, science de la foi ici-bas, à un savoir supérieur, vraiment divin, la « science de Dieu et des bienheureux ». Il y aurait ainsi une double subalternation : celle de la théologie philosophique à la *sacra doctrina*, et celle de la *sacra doctrina* à la *scientia Dei et beatorum*. Cette dernière subalternation, la supérieure, prétend assurer la scientificité de la *sacra doctrina*, puisque la science de Dieu, qui en est parfaitement une, doit garantir la vérité de ses principes, mais la transcendance même de cette science de Dieu nous la rend concrètement inaccessible, et donc inopérante pour fonder une vraie subalternation. Or, par ailleurs, la subalternation inférieure continue de faire sentir sa pesanteur d'en bas, conceptuelle et propositionnelle, qui ne cesse de tirer l'ensemble de ces types de connaissance de Dieu vers le modèle épistémologique de la métaphysique :

Il se pourrait que la juxtaposition de ces trois attitudes, en droit si hétérogène, ne tienne que par leur assimilation sans doute forcée au même et unique modèle épistémologique : partout et toujours, il ne s'agirait que de connaître, certes à des degrés divers, comme si, même dans la béatitude finale, notre rapport à Dieu se jouait *d'abord* dans le savoir, plus ou moins exact, plus ou moins évident, plus ou moins clair et distinct que nous en aurions, ou pas²⁶.

Outre sa tare originelle de servir uniquement à la transmission de « connaissances », la *sacra doctrina* se voit donc reprocher et de s'accrocher, par en bas, au modèle épistémologique de la théologie philosophique qui tend à la couper de tout *ailleurs*, et, par en haut, d'échouer à s'arrimer à une science de Dieu et des bienheureux qui nous reste absolument inaccessible et n'aurait de pertinence qu'eschatologique.

Rendre Thomas d'Aquin à lui-même

L'interprétation critique d'un théologien, fût-ce un docteur de l'Église, est toujours légitime, et même stimulante. Encore faut-il qu'elle s'appuie sur une saisie authentique, exhaustive et historiquement établie de sa doctrine²⁷. Or Marion, dans sa lecture

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 81-82.

²⁷ Cf. ces précieuses remarques de Jean-Luc MARION, *La métaphysique et après*. Essais sur l'historicité et sur les époques de la philosophie, Paris, Grasset, 2023, p. 42 : « L'historien de la philosophie doit (a) connaître l'auteur exhaustivement sans choisir tel texte et en négliger d'autres ; et (b) ne rien avancer qu'il ne puisse soutenir par des arguments – bref des textes et une herméneutique correcte et cohérente ». L'absence totale du traité *de fide* sous la plume de Marion traitant de la Révélation selon Thomas d'Aquin ne laisse pas d'interroger l'historien de la théologie. Nous y venons.

de ce premier article de la *Somme de théologie*, procède à des raccourcis, néglige le contexte global de la doctrine thomastique de la Révélation et commet ainsi plusieurs erreurs.

Nous avons relevé, à la suite de Blankenhorn, comment Marion assimile indûment *sacra doctrina* et Révélation, comme si Thomas d'Aquin exposait l'essentiel du mystère de la Révélation dans cette première question *de sacra doctrina*. Or si la *sacra doctrina* constitue l'élément doctrinal, extérieur et objectif de la Révélation en tant qu'enseignement divin ou contenu propositionnel de la Parole de Dieu, elle ne peut être comprise qu'en lien étroit avec un autre élément de cette même Parole de Dieu, intérieur et subjectif, qui est la grâce de la foi. Sans le don intérieur du *lumen fidei* par lequel Dieu rend l'homme capable d'accueillir comme enseignement divin la *sacra doctrina*, celle-ci ne possède aucune valeur de vérité, puisqu'elle reste par elle-même obscure, inévidente, sans aucune prise possible par la raison humaine laissée à elle-même. Autrement dit, sans la révélation intérieure de la vérité de la *sacra doctrina* qui ouvre les yeux de la foi, sans ce « prédicateur intérieur²⁸ » qu'est la grâce de l'Esprit saint, sa révélation extérieure par la doctrine du Christ et des apôtres ne peut produire aucun effet de connaissance adéquat.

Certes la *sacra doctrina* existe en tant que telle, *in abstracto*, sans la foi, et c'est d'elle seule dont traite ici S. Thomas. Mais *in concreto*, le processus de Révélation veut que le don de la *sacra doctrina* comme source *matérielle* de connaissance soit nécessairement accompagné d'une source *formelle* de connaissance, à savoir du don non moins gracieux du *lumen fidei* par lequel l'homme devient capable d'accueillir cette doctrine soumise à son écoute. Pas de *fides ex auditu* portant sur la *sacra doctrina* sans le don intérieur de la grâce permettant de la reconnaître comme telle. Il n'est donc pas vrai que, pour S. Thomas, la Révélation se réduise à une « source de connaissance », à moins d'entendre par là non seulement le corps de doctrine, avec tous ses énoncés et concepts, mais aussi la lumière divine intérieure opérant la conversion du cœur et permettant à l'intellect, sous le commandement de la volonté élevée par la grâce, de reconnaître comme vraie la Parole de Dieu²⁹. Indissociable de la grâce intérieure de la foi, la *sacra doctrina* ne se réduit donc pas au rôle de simple canal de transmission de propositions ; elle participe de la révélation par Dieu de la vérité de ses mystères. S. Thomas n'aurait jamais imaginé que la *sacra doctrina* puisse être considérée en elle-même comme une source de connaissance par révélation indépendamment de la grâce de la foi, car Dieu ne parle *extérieurement* en transmettant une doctrine qu'en parlant *intérieurement* par sa grâce dans le

²⁸ THOMAS D'AQUIN, *Super Evangelium Johannis Lectura*, 21, 3 (Turin, Marietti, 1951, n° 2582, p. 476) : « En toute cette nuit, ils ne prirent rien » (Jn 21, 3) car tant que manque l'aide divine et le prédicateur intérieur (*interior praedicator*), c'est en vain que peine la langue du prédicateur ; mais c'est au moment où survient la lumière illuminant les cœurs qu'ils se mettent à prendre » ; Id., *Super Epistolam ad Romanos lectura*, 8, 6 (Turin, Marietti, 1953, n° 707, p. 127) : « L'appel (*vocatio*) d'un homme est double : l'un, extérieur, qui se fait par la bouche d'un prédicateur. [...] C'est de cette manière que Dieu appela Pierre et André, comme il est dit en Mt 4, 18. L'autre appel est intérieur, qui n'est rien d'autre qu'une certaine touche de l'esprit (*quidam mentis instinctus*), par lequel le cœur de l'homme est mû par Dieu pour donner assentiment à ce qui relève de la foi ou de la vertu. »

²⁹ Cf. cette formulation d'inspiration tout à la fois patristique et thomiste exposée dans CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique *Dei Verbum*, n° 5 ; après l'exposé de la nature objective de la Révélation aux n° 2-4, ce n° 5 présente la foi, sans laquelle cette Révélation ne peut être reçue par l'homme : « A Dieu qui révèle est due "l'obéissance de la foi", par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement (*libere*) à Dieu dans un "complet hommage d'intelligence et de volonté à Dieu qui révèle" et dans un assentiment volontaire (*voluntarie*) à la révélation qu'il fait. Pour exister, cette foi requiert la grâce prévenante et aidante de Dieu, ainsi que les secours intérieurs du Saint-Esprit qui touche le cœur et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit et donne "à tous la douceur de consentir et de croire à la vérité". » La triple mention du rôle de la liberté et de la volonté dans la foi fut ajoutée durant la deuxième intersession conciliaire, au printemps 1964 ; cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenico Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, III/3, 1974, p. 72.77. L'emprunt au second concile d'Orange, contre le semi-pélagianisme, date de la même période. Thomas d'Aquin a découvert la controverse autour du semi-pélagianisme et de l'*initium fidei* autour de 1260. Il en fit alors abondant usage, tant dans les traités *de fide* de sa maturité que dans ses commentaires bibliques. Cf. Serge-Thomas BONINO, « L'hérésie pélagienne selon saint Thomas d'Aquin. Dieu déterminant ou Dieu déterminé ? », dans *Nova et vetera* 94 (2019), p. 355-382.

cœur de l'homme. Le *lumen fidei* est aussi indissociable de la *sacra doctrina* que la lumière naturelle de la raison l'est de la métaphysique. Nous sommes très loin, ici, de la métaphysique.

On perçoit alors combien est arbitraire le jugement selon lequel Thomas d'Aquin, croyant placer la *sacra doctrina* en position de supériorité par rapport à la philosophie, ne ferait en fait qu'assimiler la première au champ épistémologique de la seconde, l'inscrivant à l'intérieur d'un même et unique dispositif conceptuel et propositionnel, celui de la raison métaphysique, celui du *décèlement* théo-*logique*. Un tel déclassement de la *sacra doctrina* ne peut se faire qu'au prix de l'occultation de ce qui en est pourtant sa raison formelle spécifique, à savoir d'être une connaissance « selon la révélation divine³⁰ », c'est-à-dire qui ne repose pas sur la lumière de la raison humaine, mais sur la lumière divine infusée en l'homme par laquelle Dieu permet à celui-ci d'accueillir la vérité de son enseignement. Tout acte de révélation divine à proprement parler, selon S. Thomas, implique nécessairement, outre la transmission extérieure d'énoncés, « l'infusion d'une lumière gracieusement donnée, [...] surajoutée à la lumière naturelle de la raison³¹ ».

Tel est l'unique signification que Thomas d'Aquin donne au trop fameux *revelabile*, « raison formelle³² » de la *sacra doctrina* : ce que Dieu révèle (*revelata*) est pour l'homme « révélabile » (*revelabilia*), c'est-à-dire connaissable par le moyen de la révélation, selon une « empreinte de la science divine » en lui, non par l'effet de sa raison naturelle. Est donc *révélabile* ce que l'esprit humain reconnaît comme vrai au sujet de Dieu parce que cela est dit par Dieu, tant extérieurement dans ce corps objectif de doctrine présenté à son assentiment qu'intérieurement par la grâce de la foi qui rend ce dernier effectivement possible. Il ne peut en effet y avoir « empreinte de la science divine » en l'homme que si Dieu rend l'homme participant de la lumière divine par le don intérieur de la foi, car si les vérités transmises dans la *sacra doctrina* « dépassent (*excedunt*) la raison humaine » (*ibid.*, a. 1, resp.), seule une lumière venue de Dieu peut en permettre l'accueil et la saisie. Nous sommes donc très loin, ici, de tout réduction de la *sacra doctrina* au dispositif épistémologique de la raison métaphysique, dans l'horizon fini de l'être et de l'étant.

A y regarder de plus près, Marion semble faire sienne l'une des objections que les Maîtres en théologie du XIII^e siècle connaissaient bien et avaient levée avec soin. En se rapprochant de la philosophie et en faisant trop usage de ses instruments épistémologiques, la théologie risquerait de s'en trouver dénaturée, déclassée, réduite au rang d'un savoir selon le monde. Le vin précieux de la *sacra doctrina*, à force d'être mélangé à de l'eau, serait corrompu

³⁰ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a, q. 1, a. 1, resp. : « Necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam. »

³¹ ID., *Scriptum super secundum librum Sententiarum*, dist. 28, q. 1, a. 5, obj. 2 et ad 2^{um} : « Revelatio divina non fit nisi per infusionem alicujus luminis gratis dati. » Dans sa réponse, Thomas explique que lorsque Paul, en Rm 1, 18-20, dit que Dieu « a révélé » aux philosophes païens les vérités divines qu'ils ont pu connaître par eux-mêmes, cela doit s'entendre du fait que « Dieu leur a donné la raison naturelle, et non de quelque lumière de grâce surajoutée à la lumière naturelle (*aliquod lumen gratiae naturali lumini superadditum*) ». Cette « lumière surajoutée » n'est pas encore la grâce sanctifiante liée à la charité, mais une grâce *gratis data* rendant possible l'accueil des vérités divines dans et par la foi théologale.

³² ID., *Summa theologiae*, I^a, q. 1, a. 3, resp. et ad 2^{um} : « Puisque l'Écriture sainte considère certaines choses en tant qu'elles sont divinement révélées (*secundum quod sunt divinitus revelata*), toutes les choses qui sont divinement révélabiles (*omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia*) communiquent dans l'unique raison formelle d'objet de cette science. [...] Des choses dont traitent des sciences philosophiques différentes, la doctrine sacrée, une en son être, est en mesure de les considérer sous une unique raison [formelle], à savoir en tant qu'elles sont divinement révélabiles (*inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia*). De sorte que cette science est comme une certaine empreinte (*impressio*) de la science divine, qui est [la science] une et simple de toutes choses. » Cf. Henry DONNEAUD, « Note sur le *revelabile* selon Étienne Gilson », *Revue thomiste* 96 (1996), p. 633-652.

et transformé par le théologien intempérant en autre chose que lui-même, de sorte que l'on aboutirait à un mixte, à l'eau colorée d'une mauvaise philosophie³³.

Nous savons comment S. Thomas a répondu à ce reproche, précisément en valorisant le rôle *dominateur* de la foi dans la *sacra doctrina* :

Lorsque l'une parmi deux choses passe sous la domination (*in dominium*) de l'autre, on ne parle pas de mélange (*mixtio*), mais seulement lorsque l'une et l'autre choses sont altérées dans leur nature. Ainsi, ceux qui utilisent des démonstrations philosophiques en doctrine sacrée en les ramenant à l'obéissance de la foi (*in obsequium fidei*), ne mélangent pas (*non miscent*) l'eau au vin, mais changent (*convertunt*) l'eau en vin³⁴.

Précisément parce que la foi est une source de connaissance plus haute que la raison, non pas seulement matériellement par son contenu mais formellement par sa lumière, participation à la science même de Dieu dont elle est « l'empreinte », l'utilisation de la philosophie à l'intérieur de la *sacra doctrina*, toujours sous le régime de « l'obéissance de la foi », n'aboutit pas à un mixte, mais à la transformation des éléments philosophiques en vérités théo-logiques, intégrées à l'organisme de la *sacra doctrina*. Si la *sacra doctrina* peut tenir le rôle d'élément *dominateur* en regard de la philosophie, ce n'est pas parce que, d'un point de vue matériel, la philosophie n'y occuperait qu'une place marginale ; c'est plutôt parce que la lumière même de la foi, participation à la parfaite connaissance que Dieu a de lui-même et de toutes choses, l'emporte en profondeur et en certitude dans la connaissance de la vérité divine, du fait des principes transcendants qu'elle permet d'appréhender en toute vérité et sur la base desquels peut se déployer l'*intellectus fidei*. Les réalités divines dont la *sacra doctrina* nous livre la connaissance étant en elles-mêmes les plus connaissables, les plus intelligibles, les plus certaines, - bien plus que celles auxquelles parvient péniblement la théologie philosophique, - la foi permet aux hommes de les connaître selon une lumière qui leur est adéquate, celle d'une participation directe à la science dont Dieu les connaît. C'est ainsi que, dans la *sacra doctrina*, les réalités divines sont appréhendées, non pas indirectement à partir des réalités sensibles et de l'horizon de l'être créé sous la lumière de la raison humaine, mais, directement, « selon leur mode propre, [...] telles qu'elles sont en elles-mêmes³⁵ ». Seule une lumière divine, participée de la science de Dieu, est capable de pénétrer ainsi, en eux-mêmes, les mystères divins, ce qui place la *sacra doctrina* à distance de tout enfermement réducteur dans la logique mondaine du *décèlement*.

En utilisant pour l'intelligence de ces vérités divines révélées des instruments philosophiques, la *sacra doctrina* se comporte analogiquement comme une science architectonique, recourant aux services de sciences inférieures pour parvenir à sa propre fin, comme par exemple la politique utilise l'art militaire ou la médecine la pharmacie, sans pour autant cesser d'être elles-mêmes³⁶. Nul ne songerait prétendre qu'en agissant ainsi, les sciences supérieures se laisseraient entraîner dans le dispositif épistémologique des sciences inférieures auxquelles elles recourent. Le principe « *gratia non tollit naturam sed perficit* » suffit à S.

³³ Cf. S. BONAVENTURE, *In Hexaëmeron* XIX, 14 (Quaracchi V, p. 422) : « Il ne faut pas mélanger l'eau de la philosophie au vin de l'Écriture sainte en telle quantité que le vin devienne de l'eau. Ce serait le pire des miracles. Nous lisons que le Christ a fait du vin à partir de l'eau, non l'inverse. »

³⁴ THOMAS D'AQUIN, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 3, ad 5^{um} (Léonine L, p. 100). Sur la métaphore de l'eau de la philosophie convertie en vin de la *sacra doctrina*, cf. Henry DONNEAUD, « Le théologien et la philosophie : de l'usage gilsonien d'une comparaison thomasiennne », dans *Divus Thomas* 126/3 (2023), *Etienne Gilson (1884-1978) e la filosofia moderna*, I. Agostini et M. Sciotti (éd.), p. 216-251.

³⁵ *Ibid.*, a. 2, resp. (p. 95) : « *Alia [de divinis scientia habetur] secundum modum ipsorum divinatorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur.* »

³⁶ Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a, q. 1, a. 5, ad 2^{um} : « C'est ainsi que les sciences architectoniques utilisent celles qui sont à leur service, comme la politique [utilise] la militaire » ; Id., *Scriptum super primum librum Sententiarum*, prol., a. 1, resp. (éd. A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina*, Paris, Vrin, 2006, p. 313) : « Il en va ainsi dans tous les arts ordonnés (*artibus ordinatis*) dont la fin de l'un se trouve sous la fin de l'autre, comme la fin de la droguerie (*pigmentarie artis*), qui est la confection de médicaments, est ordonnée (*ordinatur*) à la fin de la médecine qui est la santé. »

Thomas pour légitimer l'assomption de données naturelles au service de la connaissance des réalités divines, sans que cette utilisation ne signifie en rien assimilation ou réduction de la *sacra doctrina* au champ épistémologique de la métaphysique³⁷.

Confusion entre subalternation et subordination

La méprise de Marion sur ce point provient, entre autres, d'un contresens sur la relation établie par S. Thomas entre la *sacra doctrina* et la philosophie. Marion croit pouvoir affirmer que la philosophie serait subordonnée ou subalternée à la *sacra doctrina*, la suprématie de celle-ci tenant à la supériorité de sa lumière divine sur la lumière naturelle de celle-là, ce qui n'empêcherait pourtant pas, nous l'avons vu, que la *sacra doctrina*, science supérieure, se trouverait *de facto* entraînée vers l'horizon propositionnel de la métaphysique et assimilée à sa logique épistémologique. La supériorité théorique de la *sacra doctrina* irait donc de pair avec sa soumission concrète à l'horizon fini de l'être et de l'étant mondain. Or Marion procède à une fâcheuse confusion entre *subordination* et *subalternation* de deux sciences l'une à l'autre.

Par *subordination*, même si Thomas d'Aquin n'emploie pas ce mot tel quel³⁸, on désigne le fait qu'une science ou un art supérieurs recourent aux services d'une science ou d'un art inférieurs dans le traitement de leur objet propre, afin de mieux le connaître ou mieux le réaliser, comme par exemple, pour suivre S. Thomas, lorsque la médecine recourt à l'art des plantes pour en obtenir des médicaments, ou la politique à l'art militaire pour faire plier l'adversaire. Il y a alors subordination des fins, la fin de la science inférieure concourant à l'obtention de la fin de la supérieure.

Par *subalternation*, par contre, on désigne le fait que des sciences ou arts inférieurs reçoivent de sciences ou arts supérieurs des principes qu'ils ne peuvent pas se donner à eux-mêmes, mais dont ils ont besoin pour connaître ou réaliser leur objet propre, comme l'optique reçoit de la géométrie les principes de la ligne droite en général dont elle a besoin pour étudier ce type spécifique de ligne droite qu'est le rayon lumineux.

Dans le cas de la *subordination*, la relation entre deux sciences est ascendante, la supérieure utilisant et élevant l'inférieure à son service, jouant à cet égard un rôle de « gouvernant et à titre de tête³⁹ ». Dans le cas de la *subalternation*, la relation est descendante, la supérieure livrant à l'inférieure des principes qu'elle a elle-même démontrés et dont l'inférieure a besoin pour connaître son objet propre. C'est alors l'inférieure, subalternée, qui utilise ce que lui fournit la supérieure. L'utilisation est à sens inversé.

Or Marion confond ces deux types de relations entre sciences ou arts, et il lit Thomas d'Aquin à l'aune de cet amalgame indu. Dans son commentaire du premier article de la *Somme*, à propos de la réponse à la seconde objection, il se persuade que Thomas aurait ici établi entre philosophie et *sacra doctrina* une relation de « subordination », mais il fournit en

³⁷ *Ibid.*, a. 8, ad 2^{um} : « Puisque la grâce ne supprime pas la nature mais la parfait, il convient que la raison naturelle se mette au service de la foi, tout comme l'inclination naturelle de la volonté se soumet à la charité. » Nul ne songerait à soutenir qu'en assumant l'inclination naturelle de la volonté, la charité se laisse entraîner *de facto* dans l'horizon fini d'une puissance humaine. C'est bien le contraire qui se produit, la volonté se voyant assumée et transportée par la charité dans le monde de la grâce.

³⁸ Thomas d'Aquin semble encore ignorer, dans toute son œuvre, le mot *subordinatio*. Il parle seulement d'*ordinatio*, comme nous l'avons vu par exemple *supra*, n. 35, à propos des « arts ordonnés (*artibus ordinatis*) dont la fin de l'un se trouve sous la fin de l'autre (*sub fine alterius*) ».

³⁹ THOMAS D'AQUIN, *Summa contra gentiles*, I, 1 : « Unde videmus in artibus unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet ejus finem ; sicut medicinalis ars pigmentariae principatur et eam ordinat, propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quae arte pigmentaria conficiuntur. »

fait des exemples de *subalternation*. Et, à la vérité, en cet article, Thomas ne parle ni de l'une ni de l'autre :

La seconde réponse va plus loin : elle tente d'articuler toujours épistémologiquement ces deux modes de connaissance concurrents [par révélation et par la raison pure] en deux sciences, selon le principe que « ... *diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit* – une différence du mode de connaissance induit une différence des sciences ». Il s'agit en fait du principe aristotélien de subordination des sciences : ainsi la rotondité de la terre peut se démontrer mathématiquement abstraction faite de la matière, mais aussi physiquement par considération de la matière ; d'où il suit que l'astronomie se subordonne à la géométrie comme la musique à l'arithmétique et, en général, la physique aux mathématiques. Par conséquent, conclut Thomas d'Aquin, « ...rien n'interdit que sur les mêmes choses, *nihil prohibet de iisdem rebus* », en l'occurrence les « choses divines », s'exercent à la fois deux connaissances, l'une subordonnée à l'autre, la lumière naturelle de la raison (la raison des philosophes) subordonnée à la lumière de la Révélation divine (la *sacra doctrina*)⁴⁰.

Ce passage fournit hélas un exemple peu convaincant d'exégèse thomasienne. Marion imagine d'abord que Thomas traiterai ici, ou plutôt « tenterai » de traiter du type de relation qui articuleraient entre elles *sacra doctrina* et philosophie. Or, à s'en tenir au premier article de la *Somme* ici considéré, il n'en est rien.

Le propos de cet article initial est d'explicitier la raison d'être de la *sacra doctrina*, afin de manifester pourquoi Dieu a choisi de communiquer aux hommes une doctrine révélée. La seconde objection, probablement en écho aux prétentions artiennes d'une suffisance de la philosophie pour atteindre la perfection du savoir, y compris sur Dieu, prétend que la philosophie traite déjà de tout ce qui existe (littéralement, de « toutes les parties de l'être (ou étant) / *de omnibus partibus entis* »), et a donc compétence pour dire toute vérité sur toute chose, sans qu'il soit besoin d'un type de savoir autre que cette « sagesse philosophique totale⁴¹ ». Là contre, pour défendre les droits et la nécessité d'un savoir venu d'*ailleurs* que de la raison humaine, Thomas s'appuie sur la différence des raisons formelles pour montrer comment, sur une même réalité ou sur un même étant, « rien n'empêche » que plusieurs savoirs différents puissent s'exercer, l'un sous la lumière de la raison humaine, l'autre sous la lumière de la révélation divine. Et il s'appuie ici sur l'exemple de deux savoirs humains portant sur une même vérité, la rotondité de la terre, mais usant pour cela de deux lumières ou raisons formelles différentes, soit celle de la mathématique, par mode d'abstraction, soit celle de la physique, par mode d'observation sensible.

Or en tout cela, S. Thomas n'établit aucune relation de supériorité entre les deux types de savoirs concomitants. Sa réponse ne vise pas à établir entre eux une hiérarchie de subordination, mais seulement à fonder leur coexistence et leur complémentarité, chacune disposant de son objet formel propre, de manière à laisser place à la *sacra doctrina*, en regard de l'entreprise philosophique promue par les artiens, celle d'un « philosophisme » ou « rationalisme mystique⁴² » tendant à occulter la nécessité d'une révélation divine. Pas une idée, pas une image, pas un mot de cette réponse ne laisse entendre que Thomas établirait ici la subordination de la philosophie à la *sacra doctrina*. Il s'agit seulement pour lui de faire droit à celle-ci « outre » ou « en sus » (*praeter*⁴³) de celle-là. Leur différence, qui n'est pas seulement

⁴⁰ J.-L. MARION, *D'ailleurs...*, p. 77.

⁴¹ Claude LAFLEUR, « Scientia et ars dans les introductions à la philosophie des maîtres-ès-arts de l'Université de Paris au XIII^e siècle, dans "*Scientia*" und "*ars*" im Hoch- und Spätmittelalter, I. Cræmer-Ruegenberg et A. Speer (éd.), « Miscellanea mediævalia, 22 », Berlin / New York, Walter de Gruyter, 1994, p. 45-65 62). Sur la relation probable entre les revendications des maîtres ès arts tendant à minimiser voire occulter la nécessité d'une doctrine révélée et l'invention par Thomas de cet article liminaire sur la nécessité de la *sacra doctrina*, dès le *Scriptum*, cf. H. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle...*, p. 605-635.

⁴² David PICHE, *La condamnation parisienne de 1277*, Texte latin, traduction, introduction et commentaire, avec la collaboration de Claude Lafleur, « Sic et non », Paris, Vrin, 1999, p. 269.

⁴³ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a, q. 1, a. 1, obj. 1 et ad 2^{um} : « Il ne semble pas nécessaire, outre les disciplines philosophiques, de disposer d'une autre doctrine. [...] Une raison de connaissance différente (*diversa ratio cognoscibilis*) induit une diversité de sciences. C'est en effet une même conclusion que démontrent

selon l'espèce mais « selon le genre », car fondée sur l'écart entre la lumière de la science divine et la lumière de la raison naturelle, suffit à rendre raison de la complémentarité de leurs conclusions et donc à légitimer leur coexistence, sans qu'il soit question le moins du monde, ici, d'explicitier leur éventuelle articulation hiérarchique.

Marion n'est donc pas fondé à tirer de sa lecture de ce passage les conclusions qu'il énonce pourtant avec assurance : « D'où il suit que l'astronomie se subordonne à la géométrie comme la musique à l'arithmétique et, en général, la physique aux mathématiques », et donc que sur « les mêmes choses divines s'exercent à la fois deux connaissances, l'une subordonnée à l'autre, la lumière naturelle de la raison (la raison des philosophes) subordonnée à la lumière de la Révélation divine (la *sacra doctrina*)⁴⁴ ».

Trois erreurs de lecture peuvent ici être relevées.

1° la notion de *subordination* et moins encore celle de *subalternation* ne trouvent aucun appui dans cette réponse du premier article de la *Summa theologiae*, car Thomas n'y enseigne aucunement que la géométrie physique, lorsqu'elle fait connaître la rotondité de la terre, serait subordonnée à l'astronomie mathématique : chacune de ces deux sciences procède indépendamment l'une de l'autre, par des moyens différents ; ce qui ne peut que valoir, ici, pour la *sacra doctrina* et la philosophie, qui traitent chacune des réalités divines selon leur lumière propre, sans dépendre l'une de l'autre.

2° les exemples que cite Marion révèlent la confusion qui est sienne entre *subordination* et *subalternation*. En effet, l'exemple de la musique et de l'arithmétique, comme plus largement celui des sciences physiques et de la mathématique renvoient très clairement au cas de la *subalternation* : cette science supérieure qu'est la mathématique fournit aux sciences inférieures, telles l'optique ou l'harmonie, des principes que ces dernières ne peuvent se donner à elles-mêmes, mais dont elles ont pourtant besoin pour traiter des réalités physiques, qui sont leurs objets propres, comme l'harmonie des sons ou le rayon lumineux⁴⁵.

3° à aucun endroit de son œuvre ni aucun moment de sa vie, Thomas n'a jamais envisagé l'articulation entre *sacra doctrina* et philosophie en termes de *subalternation*, mais seulement de *subordination*. La relation entre les mathématiques et les sciences physiques ne peut d'aucune manière servir d'exemple à Thomas pour illustrer la relation entre *sacra doctrina* et philosophie. La philosophie, en effet, n'a pas à recevoir ses principes de la *sacra doctrina*, puisqu'il s'agit de deux sciences qui diffèrent « selon le genre », par la nature même des lumières qu'elles mettent en œuvre. La philosophie, en particulier en sa partie métaphysique, ne peut tirer ses principes que d'elle-même, comme science architectonique dans l'ordre

l'astronome et le physicien, par exemple que la terre est ronde, mais l'astronome le fait par un moyen mathématique, c'est-à-dire abstrait de la matière, le physicien, par contre, par un moyen engagé dans la matière. Aussi rien n'empêche que ces mêmes choses dont traitent les disciplines philosophiques en tant que connaissables par la lumière de la raison (*cognoscibilia lumine naturalis rationis*), une autre science en traite selon qu'elles sont connues à la lumière de la révélation divine. La théologie qui relève de la *sacra doctrina* diffère donc selon le genre (*secundum genus*) de la théologie que l'on pose comme partie de la philosophie. » Par « théologie qui relève de la *sacra doctrina* », Thomas entend tout ce qui, dans la *sacra doctrina*, porte sur Dieu en lui-même, en son unité et sa trinité, et non comme source et fin des créatures. Cf. Henry DONNEAUD, « Théologie : une enquête de généalogie sémantique dans l'Antiquité », dans *Non est excellentior status : Vaquer à la philosophie médiévale. Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, David Piché et Valeria Andrea Buffon (éd.), « Studia Artistarum, 49 », Turnhout, Brepols, 2023, p. 103-140 (139, n. 145).

⁴⁴ J.-L. MARION, *D'ailleurs...*, p. 77.

⁴⁵ THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super primum librum Sententiarum*, prol., a. 3, resp. (p. 323-324) : « Les sciences inférieures, par contre, qui sont subalternées aux supérieures (*quae superioribus subalternantur*), ne découlent pas de principes connus par eux-mêmes, mais supposent des conclusions prouvées dans les sciences supérieures et les utilisent en guise de principes (*utuntur pro principiis*) qui, en vérité, ne sont pas des principes connus par eux-mêmes mais sont prouvés dans les sciences supérieures au moyen de principes connus par eux-mêmes ; ainsi, l'optique, science de la ligne visuelle, est subalternée à la géométrie grâce à laquelle aussi elle suppose toutes [les données] prouvées au sujet de la ligne en tant que ligne et au moyen de [ces données] tenues comme des principes elle prouve des conclusions qui sont celles de la ligne en tant que visuelle. »

naturel. Si elle se subalternait à la *sacra doctrina*, elle cesserait tout simplement d'être ce qu'elle est et, croyant pouvoir s'appuyer sur des principes révélés, produirait un mixte qui ne serait plus de la philosophie mais pas non plus de la *sacra doctrina*, car seule celle-ci, participant de la science de Dieu par la foi, a compétence pour dégager démonstrativement l'intelligibilité des vérités révélées.

Certes, même si S. Thomas ne le fait pas en ces termes, il serait exact de dire de la philosophie qu'elle est *subordonnée* à la *sacra doctrina*, ce que semble faire ici Marion, au moins littéralement : « l'une subordonnée à l'autre ». Mais à y bien regarder, c'est de *subalternation* dont il veut parler, comme le trahit une phrase de la page suivante :

Car on ne peut pas ne pas objecter que ce principe de subordination (ou plutôt de subalternation) des sciences reste pour Aristote purement philosophique, puisqu'il articule deux sciences également humaines et philosophiques (mathématiques et mathématiques appliquées à la physique) ; il ne peut donc pas s'exercer, comme le tente Thomas d'Aquin, à deux savoirs parfaitement hétérogènes, l'un humain, venu de notre expérience de ce monde, l'autre venu d'*ailleurs*, d'une Révélation directe de Dieu accordée par Dieu⁴⁶.

Lorsqu'Aristote analyse l'articulation entre les mathématiques et les sciences physiques, c'est bien de subalternation dont il s'agit⁴⁷. Si l'optique se subalterne à la géométrie, c'est parce qu'elle a besoin, pour exister et dégager les propriétés du rayon lumineux, de s'appuyer préalablement sur les principes de la ligne droite établis et démontrés en géométrie. Mais Thomas n'a jamais imaginé, encore moins écrit, qu'il puisse en aller ainsi pour la théologie métaphysique, comme si celle-ci devait se subalterner à la *sacra doctrina* pour devenir elle-même.

Marion se trompe donc de concept lorsqu'il affirme que S. Thomas subalternerait la *theologia philosophiae* à la *theologia sacrae doctrinae*⁴⁸. C'est de *subordination* dont il s'agit, selon Thomas, entre philosophie et *sacra doctrina*. L'objection de Marion, croyant à tort pouvoir s'appuyer sur Aristote, porte à faux, puisque Thomas ne prétend aucunement que la philosophie, savoir humain « venu de notre expérience de ce monde » devrait recevoir ses principes de la *sacra doctrina*, savoir « venu d'*ailleurs* ». La *subalternation*, en effet, ne peut jamais concerner deux savoirs « parfaitement hétérogènes » l'un à l'autre, puisqu'elle implique, par sa définition même, participation de l'un à l'autre. La *subordination*, par contre, respecte l'hétérogénéité des savoirs. Elle permet en particulier de comprendre comment la *sacra doctrina* utilise des instruments de connaissance empruntés à la philosophie, car certaines vérités concernant l'être peuvent, moyennant analogie et selon le principe « *gratia non tollit naturam* », se voir transposées en science sacrée et être appliquées à des réalités divines connues par Révélation. Et c'est de cette *subordination*, non de *subalternation*, dont parle Thomas dans au moins deux articles subséquents de cette même première question de la *Summa theologia*, les articles 5 et 8 que Marion, à ses dépens, se dispense de visiter et exploiter.

⁴⁶ J.-L. MARION, *D'ailleurs...*, p. 78.

⁴⁷ ARISTOTE, *Analytiques postérieurs*, I, 13 (78b34-79a17 ; trad. Tricot, p. 77-78) : « Il y a encore une autre façon dont le fait et le pourquoi diffèrent (διαφέρει τὸ διότι τοῦ ὅτι / *differt propter quid ab ipso quia*), et c'est quand chacun d'eux est considéré par une science différente. Tels sont les problèmes qui sont entre eux dans un rapport tel que l'un est placé sous l'autre (θάτερον ὑπὸ θατερόν / *alterum sub altero est*) : c'est le cas, par exemple, des problèmes d'optique relativement à la géométrie, de mécanique pour la stéréométrie, d'harmonique pour l'arithmétique, et des données de l'observation pour l'astronomie. »

⁴⁸ Cf. J.-L. MARION, *D'ailleurs...*, p. 82 : « Il y aurait ainsi non pas une mais deux subalternations entre les sciences sur Dieu : celle de la *theologia philosophiae* à la *theologia sacrae doctrinae*, puis, et surtout celle de la connaissance de foi (Révélation par les Écritures, *theologia sacrae Scripturae* qui croit sans comprendre) à la *scientia Dei et beatorum*. » Relevons, par parenthèse provisionnelle, que Thomas n'a jamais enseigné nulle part que la « connaissance de foi » serait subalternée à la *scientia Dei et beatorum* ; c'est la *sacra doctrina* et elle seule qui est subalternée à celle-ci, car seule une science peut être subalternée à une autre science, or la foi n'est certainement pas une science.

Dans le cas de la *subalternation*, la science inférieure se « soumet » en effet à la supérieure, en se plaçant *sous* elle, puisqu'elle en dépend radicalement pour garantir la vérité de certains principes propres sur lesquels elle doit s'appuyer ; elle ne peut exister en dehors de cette dépendance qui lui permet d'utiliser les principes fournis par la supérieure. On peut dire que la science subalternée s'articule à la subalternante par mode d'une *participation essentielle*, touchant à sa nature même : elle existe comme telle grâce aux principes reçues de la supérieure.

Dans la *subordination*, par contre, chacune des sciences reste elle-même, par elle-même, sans que leur articulation ne les affecte en leurs natures respectives, sans que l'une ne participe essentiellement à l'autre. En utilisant les services de la philosophie pour mieux manifester les énoncés divins qu'elle nous transmet, la *sacra doctrina* reste ce qu'elle est, entièrement appuyée sur la lumière divine de la foi garantissant la vérité de ces énoncés. Son usage d'instrument empruntés à la philosophie ne dénature ni son objet propre, - les vérités révélées par Dieu, - ni la lumière de la foi sur laquelle elle s'appuie pour travailler à en « manifester » plus clairement l'intelligibilité interne, sans jamais prétendre les « prouver⁴⁹ » comme s'il s'agissait de vérités philosophiques. La philosophie, de son côté, lorsqu'elle se laisse subordonner à la *sacra doctrina*, reste également elle-même. Elle fournit un service qui la maintient libre et autonome. Certes, les éléments que puise en elle la *sacra doctrina*, de ce fait même, sont intégrés à celle-ci, mais sans préjudice du fait que la philosophie en tant que telle demeure philosophie et continue de procéder selon la seule lumière de la raison humaine et de ses principes naturels⁵⁰. Si les vérités philosophiques assumées en *sacra doctrina* deviennent de la *sacra doctrina*, par la force de vérité inhérente à la lumière de la foi, cela ne touche en rien la nature même de la philosophie qui, en tant que telle, ne participe pas de la *sacra doctrina*. Tout au plus dira-t-on que la philosophie participe alors à la *sacra doctrina*, selon une participation *accidentelle*, non essentielle, dans l'ordre de son exercice, non de sa spécification.

La subalternation de la *sacra doctrina* comme participation à la *scientia Dei*

Sans doute est-ce toujours faute d'avoir bien saisi la différence entre *subordination* et *subalternation* que Marion ne comprend pas bien la manière dont S. Thomas, formellement et explicitement, subalterne la *sacra doctrina* à la *scientia Dei et beatorum*. Là, contrairement à l'articulation entre philosophie et *sacra doctrina*, il s'agit bien, d'une subalternation. Marion a certes bien perçu que c'est grâce à cette subalternation à la science même que Dieu a de lui-même et de toutes choses que la *sacra doctrina* peut, selon Thomas, revendiquer la qualité de science. C'est reconnaître l'importance de cette invention thomasiennne, audacieuse et subtile, de fait mal comprise et rejetée par presque tous les maîtres postérieurs à S. Thomas, jusque dans l'école dominicaine, médiévale comme contemporaine.

⁴⁹ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a, q. 1, a. 8, ad 2^{um} : « La doctrine sacrée use (*utitur*) aussi de la raison humaine, non cependant pour prouver la foi (*ad probandum fidei*), car alors cela supprimerait le mérite de la foi, mais pour manifester certaines autres choses qui sont transmises dans cette doctrine (*ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina*). » C'est la tâche des ministres de la *sacra doctrina*, en particulier des théologiens, de réaliser cette manifestation, ou mise à jour de l'intelligibilité intérieure des données de la foi.

⁵⁰ Cf. Jacques MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, n° 15, dans *Œuvres complètes*, vol. V, Fribourg, Éditions universitaires / Paris, Éditions Saint-Paul, 1982, p. 260 : « C'est seulement dans l'usage de la théologie elle-même, lorsque la théologie use de la philosophie comme d'un *instrument* de vérité pour établir des conclusions non pas philosophiques mais théologiques, c'est seulement alors que la philosophie est au service de la théologie : *ancilla* et non pas *serva*, car elle traitée par la théologie selon ses lois propres : ce n'est pas une esclave, c'est une secrétaire d'État. »

La formulation par S. Thomas en est pourtant simple et s'est même épurée à mesure de ses formulations entre le *Scriptum* et la *Summa theologia*. Prenons-la en son état terminal :

La doctrine sacrée est une science. Mais il faut savoir qu'il existe deux genres de sciences. Certaines, en effet, procèdent à partir de principes connus à la lumière de l'intellect naturel, comme l'arithmétique, la géométrie et d'autres de ce genre. D'autres, par contre, procèdent à partir de principes connus à la lumière d'une science supérieure (*notis lumine superioris scientiae*), comme l'optique procède à partir de principes communiqués par la géométrie, et la musique à partir de principes connus par l'arithmétique. Et c'est de cette manière que la doctrine sacrée est science, puisqu'elle procède à partir de principes connus à la lumière d'une science supérieure, à savoir la science de Dieu et des bienheureux. Aussi, comme la musique croit (*credit*) les principes qui lui sont transmis par l'arithmétique, ainsi la doctrine sacrée croit les principes qui lui sont révélés par Dieu⁵¹.

Si le mot « subalternation » est ici omis, alors qu'il figurait dans les lieux parallèles du *Scriptum* ou du *Super Boetium de Trinitate*⁵², la réalité est bien là toute entière, en référence directe, par les exemples choisis, à sa source aristotélicienne dans les *Analytiques postérieurs*. Thomas, en inventant ce recours à l'épistémologie d'Aristote, répond à l'objection de ses prédécesseurs et de ses collègues, en particulier franciscains, qui contestaient la scientificité de la *sacra doctrina* du fait de l'inévidence de ses principes. Certes, les articles de foi, qui sont les principes propres de la *sacra doctrina* sont inévidents, dérobés à toute saisie directe par l'intellect humain ici-bas, et ne s'imposent donc pas par eux-mêmes. Mais, répond Thomas en recourant à la doctrine d'Aristote, c'est le cas de toutes les sciences subalternées, qui reçoivent certains de leurs principes propres d'une science supérieure. Thomas apprend ainsi d'Aristote que ce n'est pas l'évidence des principes qui spécifie un savoir comme science, mais le fait de pouvoir s'appuyer sur des principes certains pour assigner démonstrativement à la réalité étudiée les causes qui la font être ce qu'elle est. Certes, toutes les sciences ne sont pas en état de saisir avec évidence leur principes propres, mais les sciences subalternées peuvent « croire » les sciences reçues des sciences supérieures, de sorte que toutes, subalternantes comme subalternées, partent de principes certains, directement ou indirectement mais réellement saisis comme vrais, pour en déduire les qualités essentielles de leur objet, par rattachement à ses causes.

Marion relaye alors une objection plus pointue, déjà avancée par Godefroy de Fontaines peu après la mort de S. Thomas. Pour que le principe de la subalternation des sciences puisse garantir avec certitude la véracité de la transmission des principes d'une science à l'autre, il faut que la personne qui s'adonne à la science subalternée puisse accéder par elle-même à la science subalternante, pour se donner l'évidence des principes de la science subalternée. Or cela est impossible dans le cas de la *sacra doctrina*, puisque nul ne peut, ici-bas, parvenir à l'évidence des principes révélés par Dieu et reçus dans la foi. Le spécialiste d'harmonie peut devenir arithméticien et parvenir ainsi à l'évidence des principes de sa science harmonique, mais cela ne se peut pour le théologien d'ici-bas, qui devra jusqu'au bout se contenter de croire les articles de foi. Or la foi ne donne pas une certitude d'évidence suffisante pour garantir la qualité scientifique d'un savoir : le théologien *ne participe pas* et ne peut pas *participer* à l'évidence par laquelle les bienheureux connaissent Dieu. Sa connaissance ne parviendra donc jamais, ici-bas, à l'état d'une science véritable⁵³.

Marion formule cette objection en ses propres termes, épurés et actualisés :

⁵¹ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a, q. 1, a. 2, resp.

⁵² ID., *Scriptum super primum librum Sententiarum*, prolog., a. 3, resp. (p. 323) ; ID., *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 5^{um} (p. 96).

⁵³ Sur la critique de la position thomiste par Godefroid de Fontaines, Cf. Stephen F. BROWN, « La subalternation et ses critiques après saint Thomas. Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Jean de Partis, Pierre Auriol », dans *Philosophie et théologie au moyen âge*. Anthologie – tome II, O. Boulnois (éd.), Paris, Ed du Cerf, 2009, p. 318-321.

Ce qui fait de la théologie révélée éventuellement une science consiste, en dernière analyse, non seulement en ce qu'elle surdétermine la connaissance naturelle (philosophique, par raison humaine) de Dieu, mais surtout en ce qu'elle se subordonne [*sic*] elle-même à la *scientia beatorum*. D'où une interrogation inévitable : nous, *in via*, ici et maintenant, quand nous tentons de développer la *theologia sacrae doctrinae* que Dieu nous révèle dans sa Parole, nous n'avons précisément *pas* accès à la « science des bienheureux », par définition encore à venir, eschatologiquement ; alors *notre* théologie révélée ne peut avoir accès aux principes, qui seuls en feraient une science. Elle n'a donc pas le rang d'une science rigoureuse⁵⁴.

Marion traduit en termes d'*accès* ce que Godefroid de Fontaines exposait en termes de *participation*. Pour Godefroid, le spécialiste d'optique ne possèdera vraiment la science optique que lorsqu'il aura obtenu « participation à la science supérieure⁵⁵ » qu'est la géométrie, c'est-à-dire lorsqu'il se sera hissé lui-même à la saisie par évidence des principes que la géométrie transmet par subalternation à l'optique ; par comparaison, la théologie ne sera jamais « vraiment et proprement science à la manière d'une science subalternée⁵⁶ », faute que le théologien puisse participer ici-bas à une certitude d'évidence des articles de foi. Pour Marion, puisque les *viatores* que nous sommes ne pourront jamais, en chemin, « avoir accès à la science des bienheureux », il s'en suit que « *notre* théologie ne peut avoir accès aux principes qui seuls en feraient une science » et que celle-ci « n'a donc pas le rang d'une science rigoureuse ».

L'objection de Godefroid et de Marion serait pertinente, si elle ne s'enfermait dans une perspective étroitement épistémologique et univoque, selon laquelle il n'y a de science que fondée sur l'évidence subjective, personnelle et immédiate des principes. Une science peut être subalternée à une autre, mais un savant ne saurait être subalterné à un autre savant, ou plutôt ne sera savant dans la science subalternée que s'il connaît lui-même immédiatement, par mode d'évidence démonstrative, les principes transmis par la science subalternante.

Or Thomas d'Aquin, non sans s'appuyer sur Aristote, a ouvert une perspective nouvelle, celle d'une *subalternation des sujets connaissants* ou *subalternation pédagogique* selon laquelle un disciple, en croyant son maître qui lui enseigne les principes d'une discipline, *participe* déjà de la science en laquelle il s'instruit et progresse⁵⁷. La subalternation est alors celle de deux sujets connaissants, selon deux modes différents de connaissance (*modus cognoscendi*) des principes : ce que le disciple *croit* de son maître, ce dernier le *sait* avec évidence.

Thomas a dégagé et posé cette distinction dès son *Commentaire des Sentences* :

Une science peut être au-dessus (*superior*) d'une autre de deux manières : soit en raison de son sujet (*ratione subjecti*), comme la géométrie, qui porte sur la grandeur, est au-dessus de l'optique qui porte sur la grandeur visuelle ; soit en raison du mode de connaissance (*ratione modi cognoscendi*). Et c'est de cette manière que la théologie est en dessous (*inferior*) de la science qui est en Dieu. Nous, en effet, nous connaissons de manière imparfaite (*imperfecte*) ce que lui-même connaît de la manière la plus parfaite (*perfectissime*) ; et, de même que la science subalternée suppose certaines [données reçues] de la supérieure et procède à partir d'elles comme à partir de principes, de même la théologie suppose

⁵⁴ J.-L. MARION, *D'ailleurs...*, p. 82-83.

⁵⁵ GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet* IV, q. 10 (éd. M. De Wulf et A. Peltzer, « Les philosophes belges », Louvain / Paris, 1904, p. 263) : « On peut connaître les principes d'une science subalternée, tantôt par une connaissance *quia* par les sens, la mémoire, l'expérience et à partir des effets, tantôt par la connaissance *propter quid*, à partir d'une autre participation à la science supérieure (*ex alia participatione scientiae superioris*), - car jamais personne ne sera parfait en optique s'il n'est pas instruit en géométrie au moyen de la science supérieure. »

⁵⁶ *Ibid.* : « Si la théologie devait être science vraiment et proprement à la manière d'une science subalternée (*scientia vere et proprie ad modum scientiae subalternatae*) en regard d'une science purement subalternante, il faudrait que les principes de la théologie soient certains en cette vie, dans la théologie elle-même, d'une certitude d'évidence (*certitudine evidentiae*). »

⁵⁷ Sur l'élaboration par S. Thomas de cette subalternation que nous nommons *pédagogique*, cf. Henry DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle...*, p. 697-720 ; ID., « La qualité analogique de la science et son application à la doctrine sacrée », dans Th.-D. Humbrecht (éd.), *Saint Thomas d'Aquin*, « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 445-475 (467-473).

les articles de foi, infailliblement prouvés dans la science de Dieu, les croit (*eis credit*) et, par-là, procède en vue de prouver ultérieurement les choses qui découlent des articles. La théologie est donc science en tant que subalternée (*quasi subalternata*) à la science divine, de laquelle elle reçoit ses principes⁵⁸.

Entre le maître et le disciple, la matière de la connaissance est la même, de sorte qu'il s'agit de la même science prise du point de vue de l'objet connu. Mais l'un et l'autre ne connaissent pas selon la même raison formelle, de sorte qu'il s'agit de deux sciences différentes du point de vue des sujets connaissants. Et ces deux sciences *subjectivement* différentes sont subalternées l'une à l'autre, de sorte que la science subalternée, en la personne du disciple, reçoit dans la foi des principes posés par le maître à titre d'hypothèses. Si Thomas fait œuvre de « philosophie chrétienne » en intégrant ce type de relation entre deux sciences à titre d'espèce dans le genre de la subalternation, - ce qu'Aristote n'avait pas fait explicitement, - c'est bien dans les *Analytiques postérieurs* que le théologien a puisé la matière de cette distinction.

Alors qu'une hypothèse, en tant que principe, n'est pas démontrable, Aristote explique en effet comment le maître peut transmettre à son disciple, sans démonstration, comme donnés à croire, des principes qui sont en eux-mêmes démontrables mais que le disciple n'est pas encore en état de saisir comme tels, et qu'il doit pour l'instant se contenter de croire sur l'autorité du maître :

Ce qui, tout en étant démontrable, est posé par le maître sans démonstration, c'est là, si on l'admet avec l'assentiment de l'élève, une *hypothèse* (ὑπόθεσις / *suppositio*), bien que cela ne soit pas une hypothèse au sens absolu (ἀπλῶς / *simpliciter*), mais une hypothèse relative seulement à l'élève⁵⁹.

S. Thomas a eu tôt fait de reconnaître ici une forme de subalternation, le savoir subjectif du disciple se plaçant, par son assentiment de foi, sous le savoir du maître et donc se subalternant à lui. Un autre aphorisme d'Aristote, puisé dans les *Réfutations sophistiques* et très souvent repris par Thomas, exprime la même idée en d'autres termes :

Celui qui apprend doit croire⁶⁰.

Thomas reconnaît ici l'expression par Aristote d'une loi générale de l'acquisition du savoir humain : à partir de son imperfection initiale et malgré la présence innée en lui de la lumière naturelle de l'intellect, l'esprit humain est appelé à se perfectionner par le processus même de la discipline, c'est-à-dire par l'accueil d'un enseignement transmis par un maître la possédant déjà et que le disciple reçoit dans la foi. On n'apprend à raisonner et à démontrer des conclusions que sur la base des principes propres d'une science que l'on doit commencer par croire. Loin d'être réservée au cas de la doctrine chrétienne, cette loi de subalternation pédagogique s'applique pour S. Thomas à tout savoir humain. Le disciple, certes, tant qu'il n'a pas acquis la connaissance par lui-même de la vérité des principes qu'il commence par croire, ne possède qu'une science imparfaite ; mais il œuvre, par son progrès dans le processus de connaissance, à acquérir pour lui-même la connaissance évidente des principes, et donc à parvenir lui aussi, plus tard, à l'état d'une science parfaite. Dans le cas de la *sacra doctrina*, cet état de science parfaite ne surviendra qu'avec la vision de Dieu dans la Patrie, « eschatologiquement », mais grâce à sa subalternation à la *scientia Dei et beatorum*, cette *sacra doctrina* honore dès ici-bas, réellement et au sens propre, quoiqu'encore « imparfaitement » (*imperfecte*), la notion de science, puisque sur la base de principes certainement vrais enseignés par ce maître parfait qu'est Dieu, le croyant peut déployer par mode discursif un savoir qui l'assimile déjà de quelque manière à la *scientia Dei et beatorum*.

⁵⁸ THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super primum librum Sententiarum*, prol., a. 3, q^{la} 2, ad 2^{um} B (p. 324).

⁵⁹ ARISTOTE, *Analytiques postérieurs*, I, 10 (76 b 27-29 ; trad. Tricot, p. 57).

⁶⁰ ID, *Réfutations sophistiques*, I, 2 (165b3 ; trad. Dorion, p. 213) : « δεῖ γὰρ πιστεῦειν τὸν μαθάνοντα / oportet addiscentem credere ». Parmi les nombreux emplois de cette citation par THOMAS D'AQUIN à propos de la foi théologique : *Scriptum super tertium librum Sententiarum*, dist. 25, q. 2, a. 1, sol. 4, sed contra 1 et ad 1^{um} ; *Quæstiones disputatae de veritate*, XIV, a. 10, resp. (Leonine XXII/2, p. 466) ; *Super Boetium de Trinitate*, q. 3, a. 1, resp. (p. 107) ; *Summa theologiae*, II^a II^{ae}, q. 2, a. 3, resp.

La raison pour laquelle tant Godefroid de Fontaines que Marion, après bien d'autres, n'ont pas réussi à saisir le fond de la position thomiste de la subalternation de la *sacra doctrina* à la *scientia Dei et beatorum* semble tenir à une conception tronquée de la notion de *participation*. Pour eux, « participer » à la *scientia Dei et beatorum* ou avoir « accès » à elle ne peut signifier qu'une chose : posséder immédiatement cette science par mode d'évidence et de vision, de la même manière que la possèdent Dieu et les bienheureux, ce qui est évidemment et par principe impossible ici-bas. Mais la notion de participation, en ses origines platoniciennes, se déploie tout autrement. Participer à la *scientia Dei* ce n'est pas la posséder comme Dieu la possède, mais y avoir une certaine part, diminuée, restreinte, partielle, mais part tout de même. Dans la participation, le rapport entre le participant et le participé n'est pas d'égalité, d'identité et d'immédiateté, mais il se réalise selon une proportion de dissemblance et de ressemblance, de proximité et de distance. Dire que le croyant « participe » à la science de Dieu ne signifie pas pour S. Thomas qu'il possède parfaitement le tout de cette science, de la même manière que les bienheureux, mais que dans l'obscurité même de la foi, dans la distance même qui sépare la vision de la foi, il s'inscrit déjà dans une certaine continuité avec cette *scientia Dei*, qu'il se trouve marqué réellement du « sceau » ou de « l'empreinte⁶¹ » de cette science, qu'il en soit déjà une « participation ou assimilation⁶² » à elle. Non seulement les *viatores*, dans la foi, connaissent les réalités divines telles qu'elles existent « en elles-mêmes » (*secundum modum ipsorum divinorum*), matériellement identiques à celles que connaissent les bienheureux, et pas seulement comme causes des réalités sensibles à la manière de la métaphysique ; et ils les connaissent avec une certitude bien supérieure à celle de la philosophie, de sorte qu'ils peuvent s'appuyer sur elles pour en déployer une science discursive. Mais surtout, même s'ils n'en ont pas l'évidence, ils les connaissent sous une lumière qui ne se réduit pas à celle de la raison naturelle mais provient directement de Dieu, le *lumen fidei*, lumière substantiellement divine, par la grâce de la foi qui touche la volonté avant même l'intellect, d'une manière totalement différente de la philosophie, bien supérieure à elle.

Combien réductrice apparaît alors la manière dont Marion comprend la *sacra doctrina* thomasiennne, soupçonnée de rester enfermée dans « la logique philosophique (et même métaphysique)⁶³ », « la logique commune (celle de “la philosophie du monde et de la tromperie vide selon la tradition des hommes, selon les éléments de ce monde”, *Colossiens 2, 8*)⁶⁴ ». Le phénoménologue semble plus soucieux de faire entrer bon gré mal gré la doctrine de Thomas d'Aquin dans un cadre prédéfini par ses soins que de la scruter pour elle-même, tant en son ancrage dans la tradition antérieure qu'en ses innovations les plus audacieuses.

Assomption de la science dans la Révélation

Terminons en analysant de près la conclusion que Marion donne à son chapitre consacré à S. Thomas :

L'enjeu [de l'argumentation thomiste], au point où nous en sommes, se formule ainsi : la Révélation, entendue selon sa caractéristique indiscutable – provenir, médiatement ou immédiatement, de la Parole de Dieu, en particulier transmise par les Écritures (*sacra doctrina, sacra Scriptura*) – peut-elle et surtout *doit-elle* revendiquer le statut d'une science ? Thomas d'Aquin le prétend en droit, mais

⁶¹ THOMAS D'AQUIN, *Super Boetium de Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4^{um} (p. 109) : « Lumen fidei, quod est quasi quaedam *sigillatio* primae veritatis in mente, non poteste fallere. »

⁶² *Ibid.*, q. 2, a. 2, resp. (p. 95) : « Alia [de divinis scientia] secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quæ quidem perfecte in statu viæ nobis est impossibilis, sed fit nobis nî statu viæ quædam illius cognitionis *participatio et assimilatio* ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhæremus ipsi primæ veritati propter se ipsam. »

⁶³ J.-L. MARION, *D'ailleurs...*, p. 232.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 233.

à une condition (la subalternation à la *scientia Dei et beatorum*), impossible de fait et en droit à satisfaire ici et maintenant, *in via*. On devrait peut-être plutôt considérer que Thomas d'Aquin ne tranche pas la question de la théologie comme science, parce qu'il l'entend, en dernière instance et comme il se doit, à partir de la *scientia beatorum*, donc eschatologiquement. Mais, même avec cette prudente réserve, il ne parvient qu'à en faire paraître encore plus la difficulté au grand jour. Dans ce cas, il nous conduit à choisir entre deux réponses possibles à l'unique difficulté : soit valider l'interprétation *épistémologique* de la Révélation, soit la récuser⁶⁵.

Relevons d'abord l'incorrection qu'il y a à écrire que la Révélation aurait comme « caractéristique » de « provenir, médiatement ou immédiatement, de la Parole de Dieu ». La Révélation, à proprement parler, - et au sens que le magistère catholique a fini par consacrer avec *Dei Verbum*, - ne provient pas de la Parole de Dieu ; elle n'en découle pas comme un effet ou une dérivation. Elle *est* cette Parole de Dieu. On ne voit pas le sens que pourrait avoir une Révélation qui proviendrait de la Parole de Dieu, encore moins qui en proviendrait médiatement, comme si le lien entre Parole de Dieu et Révélation n'était pas d'identité et synonymie, mais de dépendance médiatisée : Dieu parlerait d'abord (Parole de Dieu), puis il se révélerait (Révélation), ce qui n'a pas de sens, puisque pour Dieu, parler c'est se révéler. Il y a là, pour le moins, une incorrection de langage.

Par ailleurs, répétons-le, S. Thomas n'a jamais prétendu que la Révélation puisse revendiquer le statut d'une science. C'est à la *sacra doctrina*, non à la Révélation qu'il attribue cette qualité. En effet, si la *sacra doctrina*, à ses yeux comme à ceux de ses prédécesseurs, est bien un corps de doctrine, elle ne constitue pas le tout de la Révélation au sens actuel du terme ; elle est plutôt la Parole de Dieu *en tant que doctrine*, ce qui laisse toute sa place, dans ce même processus de Révélation, à la Parole de Dieu *en tant qu'agir de Dieu*, en particulier, - puisque cela nous concerne directement, - en tant que Dieu infuse lui-même dans l'esprit et le cœur du croyant la lumière de la foi. Or S. Thomas n'a jamais imaginé attribuer à la vertu théologale de foi le statut d'une science, et donc donner de la Révélation dans son ensemble une interprétation épistémologique. La foi, par laquelle Dieu se révèle en parlant actuellement dans le cœur du croyant, permet de participer à la scientificité de la *sacra doctrina*, mais elle n'a en elle-même rien d'une science et ne reçoit de la part de Thomas aucune interprétation épistémologique.

Marion pense protéger S. Thomas contre lui-même en estimant que, de fait, ce dernier n'aurait pas tranché la question de la théologie comme science, puisqu'il n'aurait entendu la scientificité de la théologie que dans une perspective eschatologique, non pas actuelle. Il y a ici deux erreurs de lecture. D'une part, Thomas n'a jamais écrit nulle part que la théologie, entendue comme discipline d'intelligence de la foi, serait une science. C'est la *sacra doctrina*, en tant que doctrine révélée par Dieu, qu'il présente comme une science, « une science divinement inspirée⁶⁶ », non la théologie produite par les théologiens. S. Thomas, à la différence de S. Bonaventure, n'a jamais écrit le moindre traité scolastique sur la nature de la théologie entendue comme discipline d'intelligence réflexive de la foi subalternée à l'Écriture sainte⁶⁷.

D'autre part, selon Thomas, c'est bien actuellement, dès ici-bas, en chemin, que la *sacra doctrina* est donnée aux croyants comme une science. Dans la Patrie, certes, notre science de Dieu sera parfaite, par vision directe de Dieu, mais dès maintenant, la connaissance de Dieu en laquelle la *sacra doctrina* nous introduit participe déjà de la qualité scientifique pour autant que, par la foi et selon la subalternation de la doctrine révélée à la science que Dieu a de lui-même et de toutes choses, nous participons déjà réellement, quoiqu'imparfaitement à la qualité scientifique de cette connaissance divine. Puisque Dieu se connaît lui-même

⁶⁵ *Ibid.*, p. 83-84.

⁶⁶ THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a, q. 1, a. 1, sed contra : « Utile igitur est, praeter philosophicas disciplinas, esse aliam scientiam divinitus inspiratam. »

⁶⁷ Cf. Henry DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle...*, p. 436-447.

parfaitement et connaît toutes choses « par leur cause⁶⁸ », selon le lien de causalité qui les unit à lui, la *sacra doctrina*, révélée par Dieu, nous rend déjà participant de quelque manière de cette science de Dieu et de toutes choses. L'exemple affectionné par Thomas de cette scientificité argumentative de la *sacra doctrina* est puisé non dans l'œuvre d'un théologien mais dans la *sacra scriptura* elle-même, sous la plume de S. Paul : face à des Corinthiens qui, tout en croyant au Christ ressuscité, refusaient de croire à la résurrection des morts, l'Apôtre argumente scientifiquement en démontrant comment le fait, reçu dans la foi, qu'un seul homme, Jésus, soit ressuscité, prouve la fausseté du principe selon lequel la résurrection serait impossible⁶⁹. La position de S. Thomas est tout aussi « tranchée » que celle de S. Paul : la *sacra doctrina* est bien une science car en elle, moyennant subalternation à la science de Dieu par la foi, il est possible de retrouver les liens de causalité unissant toutes les réalités dont elles traitent à Dieu lui-même, « comme à leur principe ou à leur fin⁷⁰ ».

Il y a donc d'autant moins à « récuser » l'interprétation *épistémologique* que Thomas donnerait de la Révélation, que cette interprétation n'existe pas chez Thomas, du moins pas telle que Marion la comprend. Si nous étions un peu audacieux, nous proposerions plutôt de parler, chez Thomas, d'une interprétation *théologique et révélée* de la science, d'une assomption de la science dans la Révélation. Loin que la notion de science, appliquée à la *sacra doctrina*, implique enfermement dans les limites étroites et réductrices d'un savoir à mode humain, elle marque au contraire la condescendance de Dieu qui a voulu que l'homme, dès ici-bas, puisse participer, à la mesure de ses capacités encore limitées, par anticipation ou « jouissance anticipée de la vision future⁷¹ », à la qualité perfective et sapientielle de sa science divine. Et cette science participée de la science divine dans la foi, loin d'aboutir « à la mise en évidence et à la prise de possession d'un énoncé dévoilé sans reste par concept », loin d'enfermer l'esprit dans « le champ où la raison décèle sa vérité⁷² », marque au contraire la plénitude du don de la Révélation, reçu comme le don d'une lumière venue *d'ailleurs*, dans lequel l'esprit humain se laisse élever par Dieu, en toutes ses facultés, - volonté autant qu'intellect, et avant lui, - afin d'y trouver déjà, de façon inchoative, la plénitude de communion avec Lui.

fr. Henry Donneaud o.p.

⁶⁸ THOMAS D' AQUIN, *Quæstiones disputatae de veritate*, II, a. 1, ad 5^{um}, (Leonine XX/1, p. 41) : « Etiam salvatur in Deo ratio scientiæ; ipse enim præcipue omnia per causam cognoscit. »

⁶⁹ ID., *Summa theologiae*, I^a, q. 1, a. 8, resp. : « Haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum, sicut Apostolus, 1 Co 15, 12, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem commune probandum. »

⁷⁰ *Ibid.*, a. 3, ad 1^{um} : « Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex æquo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem. »

⁷¹ ID., *Scriptum super tertium librum Sententiarum*, dist. 23, q. 2, a. 1, ad 4^{um} : « Secundo [fides] potest dici argumentum, in quantum est praelibatio futuræ visionis. »

⁷² J.-L. MARION, *D'ailleurs...*, p. 193.

Avec *D'ailleurs, la révélation*, Jean-Luc Marion entend contribuer à “théologiser” la théologie de la Révélation, c’est-à-dire à la sortir de l’impasse propositionnelle et épistémologique, celle de la logique du concept, dans laquelle l’aurait enfermée la métaphysique classique, pour la rendre à sa logique native, celle de la manifestation de l’amour qui se phénoménalise. A l’origine de cette dérive, Marion suspecte le rôle de Thomas d’Aquin et de sa conception de la *sacra doctrina*. Une lecture attentive et critique de son analyse du premier article de la *Somme de théologie* laisse apparaître plusieurs lacunes exégétiques dans la manière de comprendre le Docteur commun, en particulier l’assimilation de la *sacra doctrina* à la Révélation, la confusion entre *subordination* et *subalternation* des sciences, l’oubli du rôle de la foi théologique dans la réception de la *sacra doctrina*, l’occultation de la manière dont la *sacra doctrina* suscite une authentique *participation* du croyant à la science même de Dieu et des bienheureux.

With *D'ailleurs, la révélation*, Jean-Luc Marion aims to “theo-logise” the theology of Revelation, that is, to get it out of the propositional and epistemological impasse, that of the “logic of the concept”, in which classical metaphysics would have trapped it, and to return it to its native logic, that of the manifestation of love that becomes phenomenised. Marion suspects the role of Thomas Aquinas and his conception of the *sacra doctrina* in this drift. A careful and critical reading of his analysis of the first article of the *Summa of Theology* reveals a number of exegetical shortcomings in the way the Common Doctor is understood, in particular the assimilation of *sacra doctrina* to Revelation, the confusion between *subordination* and *subalternation* of the sciences, the neglect of the role of theological faith in the reception of *sacra doctrina*, and the concealment of the way in which *sacra doctrina* gives rise to an authentic participation of the believer in the very science of God.