

| | |
|---------------------|--|
| Zeitschrift: | Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg |
| Band: | 2 (1955) |
| Heft: | 2 |
| Artikel: | Aspects psychologiques de l'"analysis fidei" chez S. Thomas d'Aquin |
| Autor: | Duroux, Benoit |
| DOI: | https://doi.org/10.5169/seals-760496 |

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 25.01.2026

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

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

PAR BENOIT DUROUX O. P.

Croire est à la fois un don de Dieu et le fruit de notre activité propre. Un texte des Sentences (III S., d. 23, q. 3, a. 2, ad 2) groupe tous les éléments qui entrent en jeu dans la position d'un acte de foi. C'est la réponse à une objection qui cite diverses « autorités » pour établir que la foi est un habitus acquis par nos actes : Rom. X, 17 : « *Fides ex auditu* » — Jo. XX, 29 : « *Quia vidisti, credidisti* » — Augustin : « *Nullus credit, nisi volens* (In Jo. Tr. 26, n. 2). Elle est donc quelque chose qui vient de nous. Voici la réponse :

« *Dicendum quod in fide quatuor considerantur: scilicet ipsum quod credendum est, ratio determinans voluntatem ad credendum, voluntas intellectui imperans, et intellectus exequens.*

Et secundum hoc quantum ad eius determinationem, et quantum ad eius actum qui ex nobis est, quamvis habitus sit infusus, dicitur esse ex quatuor quae in nobis sunt :

1. *Quia quantum ad ipsum credendum, dicitur esse ex auditu, quia determinatio credendorum fit in nobis vel per locutionem interiorem, qua Deus nobis loquitur, vel per vocem exteriorem.*
2. *Quantum vero ad rationem quae inducit voluntatem ad credendum, dicitur esse ex visione alicuius quod ostendit Deum esse qui loquitur in eo qui fidem annuntiat.*
3. *Quantum vero ad imperium voluntatis dicitur fides esse ex voluntate.*
4. *Quantum autem ad executionem intellectus, dicitur esse actus fidei ex intellectu. »*

L'habitus de foi est infus par Dieu : voilà ce qui est d'abord posé, et c'est l'habitus infus qui rend finalement compte, du côté du sujet, de l'acte de foi, de sa portée et de sa certitude. Nous avons déjà touché

les points troisième et quatrième dans un article précédent sur la structure psychologique de l'acte¹. Le premier point, concernant la détermination des objets à croire, est ici hors de propos. Nous nous attacherons donc au deuxième, où se trouve énoncé le motif qui entraîne l'acte de foi.

1. Le motif ou la « raison » qui incline à croire

La structure de l'acte de foi comporte nécessairement une *raison* qui incline la volonté à croire. En vue de sa fin dernière, la volonté *choisit* la foi comme un moyen d'y parvenir². Elle commande (imperat) donc à l'intelligence l'assentiment. Or l' « imperium » est un acte de la raison, sous l'influx d'un vouloir³. Quelle est donc la raison qui fonde la foi ? « La raison, dit S. Thomas, pour laquelle la volonté est inclinée à croire des choses inévidentes, c'est que *Dieu les dit...* c'est la *Vérité première, Dieu auquel on fait foi*⁴. » La question est maintenant de voir comment la Vérité première, qui se manifeste par mode de témoignage revêtu d'une autorité suprême⁵, devient pour le croyant le motif de son assentiment.

Le croyant reçoit la parole de Dieu *par la prédication*. Mais alors est-ce à Dieu qu'il croit, ou bien à des hommes ? Il semble bien que le propre du fidèle, à la différence de l'incroyant, est de croire à des hommes, « car nul ne fait preuve d'une incrédulité telle qu'il n'admette pas que Dieu ne dise que la vérité⁶ ». S. Thomas répond que le fidèle donne son assentiment à un homme, non point comme tel, mais *pour autant que Dieu parle en lui, ce qu'il peut établir par des signes sûrs, tandis que l'infidèle ne croit pas à Dieu parlant dans un homme*⁷. Donc à la difficulté S. Thomas oppose un fait certain : il y a des hommes

¹ La structure psychologique de l'acte de foi. — Freib. Zeitschr. f. Phil. u. Theol. 3 (1954) 281.

² Cf. II-II, q. 1, a. 4, c. : « ... Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed *per quamdam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam.* » — Cf. II-II, q. 11, a. 1, c.

³ I-II, q. 17, a. 1.

⁴ III Sent., d. 23, q. 2, a. 2, sol. 2 et sol. 3 ; q. 2, a. 4, sol. 1, ad 2 ; q. 3, a. 3, sol. 1. — In Dion. Div. Nom. c. VII, l. 5, n. 737 (ed. Marietti 1950).

⁵ « *Testimonium Dei* » : Ver. q. 14, a. 8, c. — « *Auctoritas Dei* » : III Sent., d. 24, a. 2, sol. 2, ad 3. — II-II, q. 4, a. 1, c ; q. 2, a. 9, ad 3.

⁶ III Sent., d. 23, q. 2, a. 2, qla. 2, obj. 3.

⁷ Ibid. sol. 2, ad 3 : « *Fidelis credit homini non quia homo, sed inquantum Deus in eo loquitur: quod ex certis experimentis colligere potest. Infidelis autem non credit Deo in homine loquenti.* »

qui sont vraiment les porte-parole de Dieu¹. Ils ne font pas écran entre le croyant et Dieu. S. Thomas, pour qui le « credere Deo » exprime pourtant l'essence de l'acte de foi, dit même, dans deux expositions de cette formule, que le témoin peut être une créature : car on croit S. Paul ou un autre Apôtre². C'est que pour lui, l'envoyé de Dieu, *en tant qu'il proclame son message, ne fait pas nombre avec le Témoin divin*. L'Apôtre ou le Prophète, en effet, ne peuvent accomplir leur mission, que s'ils *participent* vraiment à la connaissance divine³. S. Thomas va jusqu'à affirmer que ceux auxquels incombe l'office d'enseigner la foi, étant intermédiaires entre Dieu et les hommes, sont des dieux par rapport à ceux-ci, en tant qu'ils participent à la connaissance divine par la révélation prophétique ou par la science des Ecritures, selon la parole de Jésus en S. Jean : « Illos dixit deos ad quos sermo Dei factus est (Jo. X, 35). » C'est pourquoi les simples doivent avoir une foi implicite dans la foi de leurs pasteurs, pour autant qu'ils sont « des dieux par participation⁴ ». Dieu est règle suprême de la foi, et ses envoyés en sont la règle seconde, mesurée. Ils perdent donc cette dignité dès là qu'ils se soustraient à la régulation de la Vérité première en enseignant des erreurs⁵. Encore faut-il que l'on puisse distinguer

¹ In Jo. V, 1. 4, n° 5 : « Introducitur quidem fides per verbum hominis . . . Innititur vero fides non verbo hominis sed ipsi Deo . . . sic nos introducit per verbum hominis ad credendum, non ipsi homini qui loquitur, sed Deo cuius verba loquitur. » — Cf. aussi : Ver. q. 11, a. 3, ad 8 et q. 14, a. 8, c.

² In Jo. VI, 1. 3, n° 7 : « Differt enim credere Deum, sic enim designo obiectum ; et credere Deo, quia sic designo testem ; et credere in Deum, quia sic designo finem : ut sic Deus possit haberit ut obiectum fidei, ut testis et ut finis ; sed aliter et aliter : quia obiectum fidei potest esse creatura . . . similiter et creatura potest esse testis fidei, credo enim Paulo, seu cuicunque sanctorum ; sed finis fidei non potest esse nisi Deus . . . » — et In Jo. IX, 1. 4, n° 1.

³ In Jo. I, 1. 11, n° 3 : « Olim unigenitus Filius manifestavit Dei cognitionem per Prophetas, qui eam in tantum annuntiant, in quantum aeterni Verbi fuerunt *participes* . . . » — Cf. ibid. 1. 4 in med. et In Psalm. XXIV, n° 8.

⁴ III Sent., d. 25, q. 2, a. 1, sol. 4 : « Illi quibus incumbit officium docendi fidem, sunt medi inter Deum et homines, unde respectu Dei sunt homines et respectu hominum sunt dii, in quantum divinae cognitionis sunt *participes* per scientiam Scripturarum vel per revelationem ut dicitur Jo. X. 35 . . . Et ideo oportet quod minores qui ab eis doceri debent, habeant fidem implicitam in fide illorum, non in quantum homines, sed in quantum *participatione* sunt dii. »

Cette idée se trouve déjà chez S. Augustin (In Jo. Tr. 48) que S. Thomas cite dans la « Catena aurea » : « Si autem sermo Dei factus est ad homines ut dicentur dii, ipsum Verbum Dei, quomodo non est Deus? Si per sermonem Dei, homines participando fiunt dii, Verbum unde participantur non est Deus? »

⁵ III Sent., d. 25, q. 2, a. 1, sol. 4, ad 2 : « Sicut in moventibus invenitur primum movens quod est movens non motum, et secundum movens quod est

les authentiques messagers de Dieu, pour s'appuyer sur leur doctrine révélée et, à travers eux, sur la Vérité première elle-même. Pour cela, il y a des signes visibles. Comme le disait le texte des Sentences cité au début : « *Quantum ad rationem quae inducit voluntatem ad credendum, dicitur esse actus fidei ex visione alicuius quod ostendit Deum esse qui loquitur in eo qui fidem annuntiat.* » Avant que le Prophète ait exhibé les preuves de sa mission et avant qu'on l'ait connu comme tel, soit par la vue des signes qu'il produit, soit par oui-dire, on n'est pas obligé de croire, ni d'avoir une foi implicite en la sienne¹.

Connaître ces signes et entendre la prédication sont les conditions normales de la foi. Ce sont aussi, dit S. Thomas, des choses qui dépendent de nous. Alors se pose la fameuse question de ce que la théologie moderne appelle l' « *analysis fidei* », c'est-à-dire, de la résolution de l'acte de foi.

2. La résolution de l'acte de foi chez S. Thomas

S'il est possible de savoir avec certitude que Dieu nous parle par un homme, n'est-il pas possible aussi de croire ce qui est annoncé en raisonnant à partir de la vérité évidente que Dieu ne peut ni se tromper ni nous tromper ? Pour cela nous n'aurions besoin que du concours général de Dieu et d'une grâce actuelle, et nullement d'une lumière infuse qui donnerait à notre intelligence une portée essentiellement surnaturelle².

S. Thomas, qui tient que l'on peut reconnaître rationnellement le fait de la révélation, affirme cependant la nécessité d'un habitus infus

movens et motum ... ita etiam est in regulantibus quod est regulans et nullo modo regulatum et haec est ratio primae regulae et tale est Deus ; et est regulans regulatum et talis regula humanae fidei est homo divinus.

ad 3 : « *Debet se homo commensurare in his in quibus (secunda regula) non discordat a regula prima, quia in his in quibus discordat, iam non est regula.* » — Cf. aussi II-II, q. 2, a. 6, ad 3.

¹ III Sent., d. 25, q. 2, a. 1, sol. 4, ad 4.

² On sait qu'une telle « *analysis fidei* » a été proposée par Scot (III Sent., d. 23, q. 1), Molina (Concordia, q. 14, a. 13, d. 38), Lugo (De fide, d. 1, sect. 1), Franzelin (De divina Traditione, Rome 1896, pp. 592 sq.). Le Cardinal Billot refuse cette analyse, qui ramène la foi au type « *scientifique* », et il voit dans ce raisonnement la seule preuve de la crédibilité. La foi divine, après la reconnaissance du fait que Dieu a parlé, s'appuie sur la seule autorité divine. Mais, d'autre part, Billot concède à la nature la puissance physique de produire l'acte de foi. La grâce est requise, de fait, pour la secourir et pour conférer à l'acte son mode vertueux. (De virt. infusis, Romae, Gregor. 1921.)

et d'une motion surnaturelle pour que l'on soit capable d'un véritable acte de foi. Dans ses œuvres, deux explications de sa position peuvent être discernées : l'une, plutôt psychologique ou génétique, l'autre proprement théologique. La seconde en donne le fondement ultime. Mais la première semblera, à un esprit moderne, répondre d'une manière plus satisfaisante à la difficulté présentée par la possibilité d'une foi purement rationnelle. Nous suivrons donc ici cette première voie, c'est-à-dire que nous chercherons à voir comment S. Thomas conçoit *la venue à la foi*, en supposant réalisées les conditions de doctrine et de preuves par les signes.

A. La venue à la foi

Dans l'Epître aux Romains (X, 14 sq.), après avoir dit la nécessité de la prédication, S. Paul s'écrie : « Mais tous n'obéissent pas à l'Evangile. » S. Thomas commente ce passage ainsi :

« L'Apôtre montre que, supposée la prédication (dûment prouvée par l'Ecriture, les miracles ou la mission des prélats), la foi ne suit pas toujours. Pas de foi sans prédicateur, mais cependant tous ne croient pas à l'envoyé de Dieu. L'Apôtre dit cela pour montrer que la parole extérieure n'est pas la cause suffisante de la foi, *si le cœur de l'homme n'est pas attiré du dedans par la vertu de Dieu qui parle* : Omnis qui audivit a Patre meo et didicit, venit ad me (Jo. VI). Donc si les hommes croient, cela ne doit pas être attribué à l'activité du prédicateur. Par là on voit aussi que tous les incrédules ne sont pas excusables, mais ceux-là seulement qui n'ont pas entendu la prédication. »

Le texte de l'Epître continue plus loin (v. 17) : « Ergo fides ex auditu, auditus vero per verbum Christi. » Voici le commentaire :

« L'Apôtre tire la conclusion de ce qu'il a avancé : si quelques-uns ne croient pas, faute d'avoir entendu, la foi vient de l'audition. Mais alors se pose une question : la foi n'est-elle pas une vertu infuse ? Il faut répondre que deux choses concourent à la foi : l'une est l'inclination du cœur à croire, et ceci ne vient pas de l'audition, mais du don de la grâce ; l'autre est la détermination de l'objet croyable, et ceci vient de l'audition¹. »

Sur cette attraction intérieure qui incline à croire, S. Thomas revient très souvent, et il est certain que c'est pour lui le facteur décisif

¹ In Rom. X, 1. 2.

*de l'acte de foi*¹. Même la parole extérieure du Verbe incarné est impuissante à faire croire, s'il n'opère en même temps au dedans de l'âme par l'Esprit Saint².

Il faut nous arrêter à cette idée si importante de motion intérieure et voir comment S. Thomas la conçoit et l'explique. Parmi les termes employés pour la désigner, ceux de « *motio interior* », « *instinctus* », « *inclinatio cordis* » signifient une impulsion imprimée à l'affectivité. D'autres, comme « *inspiratio* », « *auditus interior* », « *vocatio interior* », donnent en outre l'idée d'une certaine perception ou de connaissance. Pratiquement S. Thomas use indifféremment des deux séries de termes, car il ne peut y avoir pour lui de mouvement volontaire sans une connaissance proportionnée. Cependant l'idée principalement exprimée est celle d'une *motion sur l'affectivité*. Il définit en effet la vocation intérieure comme étant *un instinct*. Il dit aussi que le cœur est incliné par Dieu à consentir aux choses *de la foi de la même manière qu'aux actions vertueuses*³.

Au sujet des expressions « *auditus interior* » et « *inspiratio* » il faut noter que S. Thomas distingue deux auditions intérieures : l'une appelée aussi inspiration est réservée aux Prophètes⁴, l'autre est attribuée à tous les fidèles. Celle-ci ne procure aucune détermination de l'objet à croire. Ce n'est point une révélation particulière, mais une impulsion exercée par Dieu sur la volonté profonde. Et puisque S. Thomas la définit comme un *instinctus quidam*, voyons, pour mieux la comprendre, le sens qu'il donne ordinairement à cette expression.

B. *L'instinct qui meut à croire*

La nature étant conçue comme le principe du mouvement et du repos dans l'être où elle se réalise, l'instinct n'est rien d'autre que la poussée primitive exprimant la tension de la nature vers sa fin. Cette

¹ II-II, q. 2, a. 9, ad 3 : « Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum ; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. » — Cf. In Jo. XV, l. 5, n. 4 ; XIV, l. 6, n° 6 ; XXI, l. 1, n° 3, l. 2, n° 1.

² In Jo. XIV, l. 6, n° 6 : « Nisi Spiritus Sanctus adsit cordi audientis, otiosus erit sermo doctoris ... et intantum quod etiam ipse Filius Dei organo humanitatis loquens non valet, nisi ipsem interius operatur per Spiritum Sanctum. »

³ In Rom. VIII, 30, l. 6 : « Alia vero *vocatio* est interior, quae nihil aliud est quam *quidam mentis instinctus*, quo cor hominis movetur a Deo ad assentendum his quae sunt *fidei vel virtutis* ... » — Idem : In Gal. I, 15, l. 4.

⁴ In Rom. X, lect. 2 : « Primus *auditus* (scil. *interior*) non communiter pertinet ad omnes, sed proprie pertinet ad gratiam prophetiae. »

inclination originelle a pour cause première l'Auteur lui-même des choses. La nature créée n'est pas maîtresse de son mouvement primordial, elle ne peut se le donner ou le suspendre, pas plus qu'elle ne peut se donner ou détruire sa propre forme. L'opération de la nature irrationnelle (et, en toutes les autres, leur instinct) n'est pas attribuée à elle seule, mais principalement à Dieu, car l'action de qui est mû est la même que celle de qui le meut : par exemple le mouvement de la flèche est aussi une certaine action de l'archer¹. L'instinct d'une nature est donc la poussée, qui lui est conforme, vers son achèvement, et qui doit être considérée comme l'action de son Créateur, en tant que reçue en elle.

Toute nature créée possède une tension vers son accomplissement², cependant la notion d'instinct est réservée par S. Thomas à celle qui est douée d'une puissance auto-motrice. Il parle d'instinct à partir de la nature animale, parce que celle-là et toute nature supérieure ont un mouvement qui *leur appartient*. Elles s'approprient la motion divine. Elles n'ont pas seulement le principe « quo » d'une inclination, une forme qui la rend connaturelle, mais encore un principe actif de mouvement : *elles se meuvent elles-mêmes*. Ce principe est un objet désirable appréhendé³. Cependant il n'est pas au pouvoir de l'animal d'être ou de n'être pas incliné vers cet objet. Sa tendance est déterminée par sa constitution de nature. Aussi est-il, par son instinct, plus « agi » qu'agent⁴. Plus haut dans l'échelle des êtres, la nature rationnelle (*Deo vicinissima*), outre une inclination, comme les choses inanimées, outre un principe actif éveillant une tendance par ailleurs déterminée, comme l'animal, possède la maîtrise sur son inclination propre elle-même, de sorte que le désirable appréhendé ne la meut pas nécessairement, mais qu'elle peut se rendre ou non à son attrait. Capable de saisir la raison de fin et de moyen, *elle agit en parfaite connaissance de cause*⁵.

Au plan d'activité où elle est douée d'une telle domination sur sa tendance, on ne peut pas parler d'instinct, car le mouvement instinctif s'oppose précisément au mouvement raisonnable⁶. Cependant l'on

¹ II-II, q. 90, a. 3, c. — De Malo q. 16, a. 6, ad 18 : « Actiones naturales in eo (scil. diabolo) sunt bonae, *quia proprie loquendo sunt Dei instituentis naturam.* »

² Ver. q. 22, a. 1, c. ³ Ibid. a. 3,

⁴ Ibid. a. 4, c. ⁵ Ibid. a. 4, c.

⁶ I-II, q. 17, a. 2, ad 3 : « Aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus et aliter in hominibus : homines enim faciunt impetum ad opus *per ordinatorem rationis*, unde habet in eis impetus rationem imperii ; in brutis autem fit impetus ad opus *per instinctum naturae*, *quia scilicet appetitus eorum statim*

trouve encore, en la nature raisonnable, un instinct dans ses puissances sensibles et aussi dans sa partie spirituelle, par rapport à sa fin dernière¹ ou à des fins secondaires qui entrent tout nouvellement dans son intention. La volonté, en effet, n'est pleinement maîtresse de son acte que par rapport aux moyens en vue d'une fin qu'elle aime déjà. Ces moyens, elle les choisit après le conseil ou la délibération. Donc pas de conseil et pas de choix sans fin préconçue et désirée. Pour éviter un processus à l'infini, il faut, par conséquent, que la volonté reçoive une première impulsion soit vers la fin dernière, soit vers toute fin qu'elle n'a encore d'aucune manière désirée. Cette impulsion, c'est son instinct qu'elle reçoit de Dieu². Un mouvement analogue par rapport à la fin surnaturelle sera aussi appelé instinct, car d'une part, provenant de celui qui opère à l'intérieur des natures, il n'est point violent,³ et, d'autre part, il est reçu dans une puissance capable de se l'approprier et même d'y résister⁴.

La vocation à la foi (*auditus, inspiratio interior*) doit donc être comprise, chez S. Thomas, comme un instinct spirituel, dans le sens que nous venons de déterminer. A l'origine de la foi, il y a l'appétit mis en éveil et attiré par Dieu. Nous retrouvons ce que met en lumière l'étude de la structure psychologique de l'acte de foi. Il commence par la volonté qui meut l'intelligence à donner son assentiment aux paroles de Dieu promettant la vie éternelle⁵. *A ce moment Dieu parle en incli-*

apprehenso convenienti vel inconvenienti movetur. » — Cf. I, q. 83, a. 1, c ; I-II, q. 15, a. 2, c. ; I-II, q. 46, a. 4, ad 2.

¹ C'est-à-dire vers sa bonté et « généralement vers tout ce qui convient à l'être volontaire selon sa nature : ... la connaissance de la vérité, l'être, la vie. » I-II, q. 10, a. 1, c.

² S. Thomas fait ce raisonnement dans I-II, q. 9, a. 4, c. — Cf. I-II, q. 17, a. 5, ad 3 : « *Primus voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae.* »

Ver. q. 11, a. 3, ad 11 : « *Affectus, neque ex subiecto (comme les puissances liées à un organe), neque ex obiecto (comme l'intelligence) cogitur, sed proprio instinctu movetur in hoc vel in illud. Unde non potest in affectum imprimere nisi Deus qui interius operatur.* »

On remarquera que dans ces textes, « l'instinctus » est attribué tantôt à la nature, tantôt à Dieu. C'est qu'il est le mouvement premier de la nature, reçu de Dieu.

³ Ver. q. 28, a. 4, ad 2 : « *Tractus ille (liberi arbitrii ad conversionem) non importat violentiam sed operationem divinam quae operatur in liberum arbitrium vertendo id quocumque voluerit : sic illud ad quod homo trahitur, aliquo modo ad liberum arbitrium pertinet.* »

⁴ Qdlb. 1, a. 7, ad 2 : « *Sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere.* »

⁵ Ver. q. 14, a. 2, c. : « *Voluntas autem mota a bono praedicto (= vita*

nant intérieurement à croire, et cette motion est la cause déterminante de la foi¹. Mais elle est accompagnée nécessairement d'une certaine perception, comme le suggèrent les termes d' « *auditus* » et de « *vocatio* »². Il faut un jugement qui dirige le choix. *Il y a donc au plan psychologique une certaine perception de la raison qui incline à croire (ratio inclinans ad credendum)*, dont nous savons « qu'elle termine l'intelligence par l'intermédiaire de la volonté³ ». Cette raison, qui fait paraître bon l'acte de foi à produire⁴, joue son rôle moteur dans un jugement, dont toute la valeur pour le sujet provient du mouvement de l'appétit. *C'est donc un jugement pratique*, qui n'exige aucune évidence objective, mais seulement l'évidence pratique de la convenance de l'acte de croire. Une telle convenance est perçue, parce que l'affection surnaturelle envers la fin et envers l'autorité divine en acte dans la proposition des vérités est représentée à l'intelligence. S'il n'y a pas vision de ces vérités, il y a cependant la vision pratique de la bonté qui s'offre en elles et du devoir moral d'y répondre par la foi. *L'ultime jugement qui fait croire est voulu comme ultime jugement*. Mue par Dieu, la volonté est entraînée par une affection surnaturelle, elle consent à être ainsi vaincue, en sachant qu'elle pourrait résister. Chez le fidèle, elle ne résiste pas, mais elle achève son mouvement par le ferme assentiment. *Il y a donc dans la foi un jugement par connaturalité, une connaissance affective*, mais qu'il ne faut pas confondre avec l'affirmation de foi elle-même. Par le mouvement de la volonté et la connaissance affective qui l'accompagne, la vérité de foi pénètre dans la psychologie humaine, elle y est vitalement intériorisée. Cependant, elle n'est nullement l'expression de cette affectivité, mais l'expression objective du

aeterna promissa) proponit aliquid intellectui non apparens ut dignum cui assentiatur et sic determinat ipsum. »

¹ In Jo. VIII, l. 3, n° 6 : « Nobis enim loquitur Christus ad nostram utilitatem, scil. ut ad se trahat; et sic loquitur nobis, dum vivimus, praedicando, inspirando... » Idem : In Jo. V, l. 4, n° 6.

Cette motion est cause déterminante de la foi : II-II, q. 6, a. 1, c. : « Fides, quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam... » A tel point que les hommes auraient été excusables du péché d'infidélité, si parmi les œuvres du Christ, il n'y avait eu précisément l'attraction intérieure : In Jo. XV, l. 5, n° 4.

² S. Thomas parle aussi de « lumière » : In Jo. XXI, l. 1, n° 3 : « Quamdiu deest auxilium divinum et interior praedicator, frustra laborat lingua praedicatoris, sed tunc capiunt quando venit lux illuminans. »

³ III Sent., d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1 : « In credente ratio per se intellectum non terminat sed mediante voluntate. »

⁴ Ibid.

mystère de Dieu proposé dans la prédication catholique, un jugement dont les termes sont choisis par Dieu et la valeur intentionnelle, garantie par lui. L'affectivité surnaturellement élevée et attirée, permet seulement l'application de ce jugement à l'intelligence. Ce n'est donc point l'amour qui confère aux vérités de foi leur vrai sens, mais il les fait accepter selon leur vrai sens par la soumission à l'autorité de Dieu. Ce que nous avons vu de la structure de l'acte de foi se réalise ici : *l'intelligence est spécifiée par son objet propre, le vrai*, bien que cette détermination s'effectue sous l'influence de la volonté et que par là les vérités révélées apparaissent au sujet comme bonnes à croire *pour lui* : « Voluntas mota a bono... proponit aliquid intellectui non apparens ut dignum cui assentiatur¹. »

Nous n'avons pas faussé la pensée de S. Thomas en parlant d'une certaine perception par le sujet croyant de la « raison qui incline à croire » et qui est la Vérité première². Nous avons en effet apporté des textes clairs du Saint Docteur sur « l'auditus interior », et qui ont leur origine dans l'Ecriture. Ces textes ne sont pas des « obiter dicta », mais ils expriment une pièce essentielle de son traité de la foi. Pour les comprendre exactement, il faut simplement savoir qu'il n'y a pas perception ou vision de la Vérité première qui révèle, car ce serait la vision béatifique, *mais il y a, par le biais de l'appétit incliné par Dieu, une perception « in actu exercito » de la Vérité première dans son effet : la motion exercée sur la volonté*³. *La volonté est mue à répondre au don de Dieu* qui veut se communiquer obscurément comme Vérité⁴. Revenons encore au texte des Sentences (III Sent., d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1) : « In credente ratio per se intellectum non terminat sed mediante voluntate. »

L'illuminisme et le subjectivisme sont absents de cette doctrine. L' « auditus interior » ne fournit aucune détermination des vérités à

¹ Ver. q. 14, a. 2, c.

² Cf. textes supra p. 149, note 4.

³ Nous aurions de cela une analogie dans un autre type de connaissance affective, celle des dons du Saint Esprit. Cf. In Rom. VIII, 1. 3 : « (Spiritus Sanctus) reddit testimonium (quod sumus filii Dei) non quidem exteriori voce ad aures hominum, sicut Pater protestatus est de Filio suo, sed ... per effectum amoris filialis, quem in nobis facit. »

Un auteur contemporain, M. Nédoncelle, a pu appeler le converti à la foi un « mystique mineur ». (J'ai rencontré le Dieu vivant. Paris 1952, p. 36.)

⁴ Cf. Qdlb. 2, a. 6, ad 3 : « *Interior instinctus quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus, pertinet ad virtutem veritatis primae quae interius hominem illuminat et docet.* »

croire : il faut pour cela la prédication des hommes mandatés par Dieu. D'autre part, si nous avons pu voir en cette description de la venue à la foi un exposé plutôt psychologique, cependant l'explication dernière en est donnée par un facteur transcendant : c'est la grâce qui opère dans le cœur du croyant. Et, ceci posé, S. Thomas appelle attrait, inspiration, audition intérieure, la répercussion consciente de cette grâce¹. Ajoutons enfin que, si S. Thomas a ceci de particulier qu'il donne une doctrine bien élaborée de l'« instinct intérieur », le fonds de ses idées sur ce point était traditionnel dans la grande scolastique du XIII^e siècle². Il ne s'agit nullement d'attribuer au croyant une vision du motif objectif de la foi (*Veritas prima revelans*), mais la perception d'un effet surnaturel, qui permet le contact psychologique avec ce motif transcendant.

L'on a vu que pour S. Thomas la venue à la foi s'accomplit par la grâce divine, dont l'effet, psychologiquement perceptible, est l'inclination à croire aux vérités révélées. Mais avec cela on n'a pas encore répondu d'une manière adéquate à qui soutiendrait une « analysis fidei » rationnelle. Si l'on admet que les miracles constituent une preuve suffisante de la révélation, pourquoi pas aussi que la foi puisse s'obtenir au terme d'un raisonnement fondé sur ces signes et sur l'évidence de la véracité divine ? Ne serait-ce pas là la manière normale de venir à la foi, la grâce n'agissant que pour coopérer à une démarche rationnelle, pour l'élever, ou encore pour suppléer, en certains cas, à une déficience de la raison ? D'ailleurs, S. Thomas³ semble faire intervenir la grâce dans l'ordre de la causalité efficiente. Ne voudrait-il pas dire qu'elle vient aider l'activité rationnelle et bien disposer la volonté, de sorte qu'à la vue des signes on aille jusqu'à la foi ? Répondons tout de suite à cette dernière question. Dans le texte auquel elle fait allusion, S. Thomas admet que tous peuvent entendre la prédication et constater les miracles. Mais certains croient et d'autres s'y refusent. Il faut donc, outre la persuasion extérieure et les signes, recourir à une

¹ Ceci ne veut pas dire que le croyant sache avec une certitude objective absolue que son inclination à croire vient de Dieu, mais simplement que, si la grâce de foi est donnée, elle cause dans le sujet une inclination perceptible.

² Cf. par exemple S. BONAVENTURE, III Sent., d. 24, dub. 2 : « Ideo generaliter dicit Apostolus fidem ex auditu esse *magis principaliter ratione auditus interioris quam exterioris.* » — III Sent., d. 23, a. 1, ad 3 ; In Jo. c. V, q. 3 ; S. ALBERT, In Jo. V, 38 ; cf. sur ce point : R. AUBERT, Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle. Rev. Hist. Eccl. 1943, pp. 68-69.

³ II-II, q. 6, a. 1. Lieu parallèle cité plus haut : In Rom. X, 1. 2.

cause intérieure de l'assentiment. Cette cause ne peut être le libre arbitre, comme le voulaient les Pélagiens¹, mais Dieu mouvant par sa grâce, *car par l'assentiment de foi l'homme est élevé au-dessus de sa nature*. Voilà donc la raison dernière de l'intervention de la grâce : établir l'esprit dans l'ordre surnaturel et non point directement faire percevoir la valeur des signes de crédibilité. Cette réponse est suffisante pour qui comprend bien ce que S. Thomas entend par l'élévation au-dessus de la nature. Cependant un objectant, qui se tiendrait sur le plan psychologique, pourrait encore dire que la grâce est nécessaire pour éléver les puissances à un tel acte. Mais le processus qui le précède peut bien être un raisonnement sur les signes de crédibilité. La grâce se sert des causes secondes, et il s'agit de les déterminer dans le cas de la foi. Nous plaçant sur le même terrain que l'objectant, il faut donc voir quelle est pour S. Thomas la valeur probante des signes, quel est leur rôle dans l'acte de foi, et s'il y a pour lui possibilité d'une vraie foi qui viendrait au terme d'un discours de la raison. Non point que ce discours seul soit la cause suffisante de l'acte, cela, aucun théologien catholique ne peut le tenir, *mais qu'il en soit la cause psychologique sous l'influx de la grâce*.

Si l'on se rappelle la structure de l'acte de foi selon S. Thomas, on est tout de suite assuré qu'il ne le conçoit pas comme le terme d'un raisonnement. Cet acte est simple, procédant comme l' « intellectus principiorum ». Il n'est pas la conclusion d'un syllogisme (collatio). La « cogitatio » qu'il comporte n'est point sa cause, et par « cogitatio », on sait que S. Thomas entend soit l'activité de l'esprit qui considère les signes de crédibilité et précède la foi, soit celle qui porte sur les mystères déjà crus².

Mais les signes n'ont-ils pas, pour S. Thomas, une véritable valeur de preuve, et si oui, quel est leur rôle dans l'assentiment ?

C. La valeur des signes de crédibilité

a) La portée exacte des signes

Les signes de crédibilité ont vraiment pour S. Thomas une valeur probante : ils montrent l'origine divine de la prédication et, par conséquent, la vérité de l'enseignement proposé, mais ceci d'une manière

¹ Il s'agit plus exactement des Semi-pélagiens condamnés au II^e Concile d'Orange (529), Denz. 178-179.

² III Sent., d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 2. — II-II, q. 2, a. 1, ad 1.

seulement *indirecte*, l'enseignement restant privé d'évidence. En tant que doués d'une valeur de preuve, les signes sont appelés : « *indicia* », « *argumenta fidei* », « *experimenta* », « *testimonia* ». Leur effet est désigné par les termes de « *confirmare* », « *corroborare* », « *attestari* », « *osten-dere* », « *manifestare* », « *probare* »¹. A lire ces expressions dans leurs contextes, on ne peut nier que pour S. Thomas les signes constituent une preuve certaine du fait de la révélation divine. Grâce à eux, il est possible, au moins en droit sinon pour chaque individu, de reconnaître avec certitude que Dieu a envoyé d'authentiques messagers. S. Thomas parle même d'une évidence². En quel sens faut-il entendre cette évidence ? De deux manières diverses, selon qu'il s'agit du fait de la révélation (question « *an est* ») ou de son contenu (question « *quid est* »). *Du fait de la révélation, S. Thomas tient que les signes donnent la démonstration au sens propre du terme.* Un vrai miracle, dit-il, est un effet sensible que Dieu seul peut produire par sa vertu propre (« *virtute propria* »), en vue d'une double fin : prouver la vérité d'une doctrine proposée en son nom, ou bien attester la sainteté d'une personne pour l'utilité de l'Eglise³. Un « *vrai* miracle », « *verum miraculum* », S. Thomas insiste sur ce caractère d'authenticité⁴. Les docteurs du temps

¹ *indictum* : II-II, q. 5, a. 2, c. — III C. Gent. 154. — In Jo. X, l. 6, n° 5.
argumentum : III Sent., d. 24, a. 2, sol. 2, ad 4. — De Pot. q. 6, a. 9, c.
experimentum : III Sent., d. 23, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 3. — In Jo. XI, l. 3, n° 4.
testimonium : III C. Gent. 154. — In Jo. IX, l. 3, n° 8. — Ver. q. 14, a. 10, ad 11. — III, q. 44, a. 3, ad 1.

confirmare ; *corroborare* ; soit au sens objectif (doctrine) : III, q. 43, a. 1. — In Jo. XI, l. 3, n° 4. — In I Cor., XII, l. 2 ; soit subjectif (ds. le croyant) : De Pot. q. 6, a. 9, ad 17.

attestari : III C. Gent. 154.

ostendere : III C. Gent. 154. — III Sent., d. 25, q. 2, a. 1, sol. 4, ad 4.

probare : III, q. 43, a. 1. — In I Cor., XII, l. 2.

² II-II, q. 1, a. 4, ad 2 : « ... Non enim crederet (fidelis) nisi videret esse credenda vel propter *evidentiam signorum*, vel propter aliquid huiusmodi. »

I C. Gent. 7 : « Ea enim quae *naturaliter rationi* sunt insita, verissima esse constat : in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare. *Nec id quod fide tenetur cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum.* » — Idem : In Jo. X, l. 6, n° 5 ; XV, l. 5, n° 4.

³ III Sent., d. 24, a. 2, sol. 2, ad 4. — III, q. 43, a. 1, c. — In Jo. IX, l. 3, n° 8.

⁴ III G. Gent. 101, 102. — I, q. 105, a. 7, c. ; q. 110, a. 4. — De Pot. q. 6, a. 2. Voici la trame de l'argumentation : Le terme de miracle vient du verbe admirer. On admire un fait dont la cause est cachée et qui devrait être autre qu'il ne se présente. La cause est cachée soit « *simpliciter, in se* », soit « *quoad nos vel aliquos* ». Dans le second cas, il n'y a pas de vrai miracle, mais bien dans le premier cas. Alors l'*ordre naturel de causalité* exigerait un effet contraire à celui qui est produit. On est donc forcé de *dépasser tout l'ordre naturel de causalité* et de recourir pour

n'étaient en effet pas peu préoccupés par le cas des prodiges diaboliques et magiques, dont parle par exemple l'Ecriture (Mages du Pharaon). S. Thomas a sur ce point une doctrine très ferme, souvent exposée, élaborée à l'aide de la notion aristotélicienne de nature. Cette notion rigoureuse permet *en droit* de discerner des faits qui échappent complètement à tout l'ordre des causalités créées et qui doivent donc être attribués à la cause absolument cachée (« *simpliciter occulta* »), c'est-à-dire à Dieu¹. Des deux fins assignées au miracle, la première est principale². Elle est atteinte même quand la faculté d'opérer des miracles est conférée à des hommes mauvais, mais qui sont chargés de la prédication³. Dieu intervenant de façon visible, alors qu'il est invoqué par celui qui se présente comme son porte-parole, authentifie la mission de cet homme ; il rend témoignage à sa doctrine. Or Dieu ne peut être un témoin de fausseté. Telle est l'argumentation précise de S. Thomas⁴ et il n'y a aucun motif de ne pas considérer ce raisonnement comme apodictique. A propos de la démonstrabilité de l'existence de Dieu, S. Thomas dit en effet :

« Double est la démonstration : l'une par la cause, appelée démonstration « *propter quid* », se fait par ce qui est premier en soi ; l'autre par l'effet, dite démonstration « *quia* », se fait par ce qui est premier pour nous (« *quoad nos* »).... A partir de *tout* effet, on peut démontrer l'existence de sa cause propre, si l'effet est mieux connu par rapport à nous, car puisque l'effet dépend de sa cause, s'il est donné, *il est nécessaire que sa cause existe*⁵. »

Dans le cas du miracle, on a un effet spécial de Dieu, *en relation avec une doctrine* présentée comme venant de lui⁶. On peut donc prouver

l'explication, à la cause *transcendante*, absolument cachée : « *Causa autem occul-tissima et remotissima a nostris sensibus est divina, quae in rebus omnibus secre-tissime operatur* » (Pot. 6. 2, c.).

¹ III C. Gent. 102, 103 ; II-II, q. 178, a. 1, ad 2 ; a. 2, c.

² III, q. 43, a. 1, c. : « *Primo et principaliter ad confirmandam veritatem . . .* ».

³ II-II, q. 178, a. 2, c. — Pot. q. 6, a. 5, ad 9. — Qdlb. 2, a. 6, ad 4 : « Non autem fiunt miracula semper ad demonstrandam gratiam eius per quem miracula fiunt ; sed hoc contingere non potest quod aliquis falsam doctrinam annuntians vera miracula faciat, . . . sic enim Deus esset falsitatis testis, quod est impossible. »

⁴ Qdlb. 2, a. 6, ad 4. — II-II, q. 178, a. 2, ad 3. — In II Thess. II, l. 2. — De Pot. q. 6, a. 5, c.

⁵ I, q. 2, a. 2, c. — La démonstration « *per signa* » peut être nécessaire quand à l'*« an est »* : cf. In Post. An. I, 14, n. 7 ; cf. ARISTOTE, Rhet. L. I, c. 2, n. 16 sq.

⁶ II-II, q. 178, a. 2, ad 3 : « *Miracula semper sunt vera testimonia eius ad quod inducuntur*. Unde a malis qui falsam doctrinam enuntiant nunquam fiunt vera miracula. » — In Ps. XLIX, 4 : « *Testificatio Dei duplex : una per miracula*

démonstrativement l'existence de Dieu *en tant qu'auteur de cette révélation*. Il faut noter que la révélation est prise ici au sens de manifestation historique de Dieu par ses envoyés, et non pas au sens d'acte révélateur identique à l'essence divine. En outre, la preuve ne porte pas *directement* sur le contenu de la révélation qui demeure inévident en soi. Elle laisse intact le motif de la foi, acte de l'intelligence *mue par la volonté*. Cependant la preuve confirme *indirectement* la vérité du contenu lui-même, puisqu'il apparaît avec évidence comme venant du Dieu de vérité. Tout ce raisonnement est résumé d'une manière générale par S. Thomas dans un texte que nous analyserons plus loin : II-II, q. 5, a. 2, c. :

« Si aliquis propheta praenuntiaret *in sermone Domini* aliquid futurum, et adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis ut cognosceret manifeste, hoc dici a Deo qui non mentitur, licet illud futurum quod *praedicitur in se evidens non esset*¹. »

Par rapport au contenu lui-même de la révélation (question « quid est »), certains signes constituent un *indice de vérité intrinsèque*. Il y a des mystères de foi qui, tout en restant inaccessibles à la raison démonstrative, sont cependant susceptibles d'une certaine manifestation par des faits miraculeux. Le nom de signe attribué alors à ceux-ci obtient un sens logique particulier, bien connu en scolastique. Les « signa » sont des qualités, des opérations, des effets qui n'ont pas, ou ne paraissent pas avoir de connexion *nécessaire* avec l'essence d'une chose, mais qui néanmoins révèlent plus ou moins cette essence. Ainsi la connaissance « per signa » s'oppose à la connaissance « per causas »².

... alia per testes. » — Pot. q. 6, a. 5, c. : « ... Cum operatio miraculosa sit quod-dam *testimonium indicativum divinae virtutis et veritatis* ... ».

Donc pour S. Thomas il y a *liaison normale* entre parole de Dieu annoncée et miracle. La raison en est tirée de notre mode naturel de connaître : nous allons normalement du sensible à l'intelligible (II-II, q. 178, a. 1, c.) et comme dans la foi nous devons transcender l'ordre naturel, des faits sensibles extraordinaires accompagnent la doctrine révélée (III Sent., d. 21, q. 2, a. 3).

¹ Cf. III C. Gent. 154 : « Oportuit igitur aliquibus indiciis confirmari praedictantium sermonem *quibus manifeste ostenderetur huiusmodi sermonem processisse a Deo* ... ».

² II Sent., d. 7, q. 2, a. 1 c. : « Quaedam vero sunt quorum cognitio per naturam haberi potest ; et hoc dupliciter : *vel per causas determinatas ad effectus naturales* ... *vel per aliqua signa ex quibus ut in pluribus potest alicuius cognitio haberi, sicut medici prognosticantur de sanitate vel morte* ... ». — Même distinction : III Sent., d. 23, q. 2, a. 1, ad 4.

Définition du « signe » par S. THOMAS : III, q. 55, a. 5, c. : « Argumentum

Elle n'est donc point une science. Ce sens de « signum » est commun à l'époque de S. Thomas¹. Or il peut être donné aux miracles du Christ. Opérant des miracles par sa puissance propre (« virtute propria »), il agissait en Dieu, et cette manière d'agir pouvait indiquer dans une certaine mesure sa nature divine ou son union spéciale à la divinité². De même, sa résurrection qui est un mystère de foi en soi indémontrable, il l'a, à des témoins choisis, manifestée par des signes (en faisant voir et toucher son corps, en montrant ses cicatrices, en mangeant, en conversant), par des faits qui indiquaient la réalité de son retour à la vie, mais qui laissaient cachée la nature propre de cette nouvelle vie glorieuse d'ordre essentiellement surnaturel³. Les auditeurs et les témoins du Christ avaient donc des signes *évidents* de certains mystères de foi, ce *qui ne veut pas dire qu'ils en avaient l'évidence*⁴. Le signe évident est parfait *comme signe*, il a une valeur révélatrice, mais il ne procure pas la démonstration, la science de la vérité. Il faut noter que ce rôle des signes par rapport à certains mystères est secondaire. Pour ce qui concerne en particulier l'union spéciale du Christ à Dieu, dit une objection d'un Quodlibet (Qdlb. 2, a. 6, ob. 4), les miracles ne sont pas très évidents. Pouvant être accomplis par les méchants, ils prouvent

dicitur quaecumque *ratio rei dubiae faciens fidem* (infra : procedit ex principiis per se notis) ; quandoque ... *aliquid sensibile signum quod inducit ad alicuius veritatis manifestationem*, sicut etiam Aristoteles in libris suis aliquando utitur nomine argumenti. (ARISTOTE, Pr. An. Lib. II, c. 29, n. 10. — De Reth. ad Alex., c. VII, n. 1. — Rhet. L. I, c. 2, n. 16 sq.)

¹ Par ex. S. ALBERT : III Sent., d. 23, a. 12, obj. 3 : « Dicitur apparere id quod signum habet evidens suae veritatis, licet non videatur causa necessaria ».

ad 3 : « (Signum est) hoc quod accipitur de natura rei probandae ; licet non sit immediata causa eius : et hoc signum facit opinionem topicam. »

² III, q. 43, a. 4, c. : « ... quia ... quasi *ex propria potestate* (Christus) miracula faciebat, non autem orando sicut alii ... ostenditur sicut Cyrillus dicit quod « non accipiebat alienam virtutem, sed *cum esset naturaliter Deus, propriam virtutem super infirmos ostendebat.* »

III, q. 47, a. 5, ad 1 : Par les signes les Juifs pouvaient connaître que Jésus était Fils de Dieu : « non per naturam, sed per excellentiam gratiae singularis. Possumus tamen dicere quod etiam verum Dei Filium cognovisse dicuntur, quia evidentia signa huius rei habebant ». — Idem : In Jo. V, 1. 6, n° 8 ; IX, 1. 3, n° 7.

³ III, q. 55, a. 5, c. La définition de « argumentum » — « signum » citée plus haut et prise dans ce texte, est appliquée aux signes de la résurrection. — Cf. : III Sent., d. 21, q. 2, a. 3, ad 3.

Noter que S. Albert refuse d'appliquer cette définition du signe aux manifestations de la résurrection : elles prouveraient trop pour la foi ! : III Sent., d. 23, a. 12, ad 3.

⁴ Cf. III, q. 55, a. 5, c. : Les « signa resurrectionis » sont dits *évidents*, mais S. Thomas leur refuse le pouvoir de la *démontrer*, conformément à la définition qu'il a donnée du signe.

à peine la sainteté d'une personne. A plus forte raison manifestent-ils difficilement la grâce d'union hypostatique. La réponse est que les miracles n'ont pas toujours pour fin d'attester la sainteté, mais en revanche il est impossible que de vrais miracles viennent appuyer une fausse doctrine. Or le Christ *se disait Fils de Dieu* et confirmait *son affirmation* par des signes. C'est pourquoi ses miracles montraient sa divinité¹. Tel est essentiellement leur rôle déclaré par l'Ecriture : rendre à Dieu témoin *de la parole* de ses envoyés : « Praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis » (Mc. XVI, 20). Ce texte de S. Marc est souvent cité par S. Thomas là où il traite de la fin des miracles².

Il faut donc bien distinguer les diverses portées des signes de la révélation. *De l'origine divine* d'une doctrine ils peuvent donner une démonstration rigoureuse (démonstration « quia »). La doctrine elle-même apparaît alors comme indubitablement vraie, *mais pas en soi*, car elle n'est point prouvée par ses causes propres. Quant à quelques mystères révélés, des signes en fournissent une certaine manifestation, mais point la démonstration évidente.

Par rapport au contenu lui-même de la révélation, la raison naturelle a donc, par les signes, soit une preuve indirecte, soit une certaine manifestation directe. Quel est le type de connaissance ainsi obtenue et qui, nous l'avons vu, n'est point la science ? C'est, selon le vocabulaire scolaire, *une foi*, au sens d'*« opinion vénémente »* ou *« renforcée par des raisons »*³. Il faut remarquer ici que la signification du terme

¹ Cf. : III, q. 47, a. 5, c. : « (Judaei) (1^o) videbant evidentia signa divinitatis ipsius — sed (2^o) ex odio et invidia Christi ea pervertebant — et (3^o) verbis eius quibus se Dei Filium fatebatur credere noluerunt. »

Le rôle du miracle est de confirmer une *Parole* de soi inévidente. Cependant son rôle secondaire par rapport au contenu du message permettrait de recueillir l'idée exposée de nos jours de « l'intentionnalité religieuse du miracle », c'est-à-dire, qu'il est homogène à la Parole de Dieu, manifestant la venue, le don de Dieu, son règne (cf. P. A. LIÉGÉ O. P., Réflexions pour une apologétique du miracle. Rev. Sc. Phil. Théol. XXXV, 1951). Ainsi le Christ répond aux envoyés du Baptiste par la prophétie d'Isaïe (ch. 35) sur les miracles salutaires du royaume messianique. (Mt. XI ; cf. S. Thomas in hoc loco). Cependant on ne peut pas dire que le miracle n'est pas discernable de soi comme effet relevant de Dieu seul en dehors de son sens religieux interne. Disons avec S. Thomas (In I Cor. XII, 1. 2) que le miracle prouve la *vérité de la doctrine* « non solum propter beneficium sed propter magnitudinem facti ». Il n'a de vraie valeur que s'il manifeste une intervention de Dieu comme seule *cause efficiente*.

² Par ex. : II-II, q. 178, a. 1. — III C. Gent. 154. — In Hebr. II, 1. 1. — Qdlb. II, a. 6, ad 4.

³ Cf. Sent. Prol. q. 1, a. 3, sol. 3 : « Et quod dicitur quod fides est infra

d' « opinion » dans la langue de l'Ecole ne coïncide pas avec celle qui est courante aujourd'hui. L'opinion, comme nous l'avons vu à propos des degrés d'assentiment¹, se situe entre le doute et la science. Ce n'est pas un jugement dénué de fondements objectifs, et variable au gré du sujet. Elle est engendrée dans l'esprit par des raisons non évidentes, non démonstratives, mais probables ou vraisemblables². Elle existe normalement dans l'esprit avant la science comme ce qui y dispose, soit parce que l'objet ne se présente pas encore avec sa raison propre, soit parce que le sujet ne perçoit pas la raison propre qu'on lui propose. Dans les deux cas, *pour l'esprit*, la vérité pourrait être autre qu'elle ne paraît : elle est contingente, d'où l'opinion (« *acceptio unius partis cum formidine alterius* »). En certaines matières, de soi contingentes, on ne peut jamais dépasser le stade de l'opinion, ainsi chaque fois qu'on doit établir sa conviction sur des témoignages³ ou sur des signes au sens logique défini plus haut. Mais cela n'entraîne pas que l'esprit soit alors privé de toute certitude. Les témoignages et les signes peuvent être extrêmement sérieux, ils peuvent être ceux de Dieu lui-même saisis par la raison naturelle, et l'on obtient alors dans l'ordre de la « certitude probable » le plus haut degré qui est précisément celui de la foi au sens d' « opinion vénémente »⁴.

b) *La perception de la valeur des signes*

L'évidence du fait de la révélation et de la crédibilité des mystères est possible, mais elle n'est pas facile à atteindre en tous les cas et pour chaque individu. S. Thomas établit une sorte de hiérarchie des scientiam, non loquitur de fide infusa, sed de fide acquisita, quae est *opinio fortificata rationibus*. »

Idem : In Boeth. de Trin. q. 3, a. 1, ad 4. ; II-II, q. 129, a. 6, c. Cf. S. BONAVVENTURE : III Sent., d. 23, q. 3, a. 2 : « *Opinio probabilis dupliciter consuevit accipi* : uno modo dicitur opinio *acceptio unius partis cum formidine alterius*, alio modo dicitur opinio *acceptio animae generata ex rationibus probabilibus*, secundum quod consuevit dici quod syllogismus dialecticus generat opinionem, syllogismus vero demonstrativus generat scientiam. »

¹ Cf. La structure psychologique de l'acte de foi chez S. Thomas d'Aquin : art. cit.

² In Boeth. q. 3, a. 1, ad 4 : « ... id quod inclinat ad assensum ... (sunt) aliquae verisimilitudines in hoc quod assentimus his quae *opinamur*. »

³ Tel est le cas du juge au tribunal : II-II, q. 70, a. 2, c. : « *In actibus humanis, super quibus constituuntur iudicia, et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia; et ideo sufficit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat.* »

⁴ Sur « La certitude probable » cf. A. GARDEIL O. P., Rev. Sc. Ph. Th. 1911, pp. 237-266 et 441-485.

signes suivant leur degré de perceptibilité. Ainsi, des trois indices qu'il énumère en son Commentaire de Rom. X, 15 : l'autorité de l'Ecriture citée par le témoin en sa propre faveur, la prophétie et le miracle physique, les deux derniers sont jugés « insuffisants », car ils peuvent être le fait de faux prédicateurs, usant de pouvoirs diaboliques¹. Ce texte ne contredit pas ce que S. Thomas dit ailleurs sur la valeur des miracles, car il s'agit ici de leur discernement, rendu parfois difficile, parce que certains hommes peuvent produire des choses étonnantes qui ne sont pas de Dieu. Aussi à plusieurs reprises, et notamment dans le Contra Gentes (III, 154) où la valeur de preuve des miracles est expressément étudiée, cherche-t-il à fixer les critères d'un vrai miracle et d'une vraie prophétie, en déterminant ce qui relève du pouvoir de Dieu seul. D'autre part, entre le miracle et la prophétie, la préférence de S. Thomas va à celle-ci, qu'il juge moins possible aux démons². Enfin un autre facteur peut empêcher *chez les hommes* la perception de la valeur des signes : c'est la mauvaise disposition du cœur. Ainsi les « maiores » juifs ont dû reconnaître la messianité de Jésus, parce qu'il réalisait les prédictions de l'Ecriture, mais ils ont ignoré sa divinité, selon la parole de S. Pierre : « Scio quia per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri » (Act. III, 17). Mais leur ignorance était affectée. En réalité, ils avaient ou pouvaient avoir par les miracles une « *connaissance conjecturale* » de la divinité du Christ, connaissance obscurcie en eux par la haine et l'envie³. Leur malice leur faisait pervertir le sens des signes évidents, et dès lors ils refusaient de croire aux paroles de Jésus qui se disait Fils de Dieu⁴. Quant aux « minores », la plupart ne reconnaissent pas en lui le Fils de Dieu, et si, à certains moments, ils soupçonnèrent la vérité à cause de l'abondance des signes

¹ In Rom. X, 15, 1. 2 : « Nec tamen duo ista ultima (« prophetia et miraculum) sufficienter demonstrant Dei missionem, praesertim cum aliquis annuntiat aliquid contra fidem. Dicitur enim Deut. XVIII, quod hoc habebit signum : quod in nomine Domini propheta praedixerit et non evenerit, hoc Dominus non est locutus. »

² In Jo. I, 1. 16, n° 4 : « Sed efficacior est modus per prophetias et prae-noscentiam futurorum converti quam per miracula. Ipsi enim daemones, et aliqui homines eorum auxilio aliqua mira praetendere possunt ; sed futura praedicere solius divinae virtutis est. »

³ In I Cor. II, 1. 2 : « Ipsum autem esse verum Filium Dei non pro certo sciebant, sed aliqualiter conjecturabant ; sed haec conjecturalis cognitio obscurabatur in eis ex invidia et cupiditate propriae gloriae. »

⁴ III, q. 47, a. 5, c. : « Videbant enim evidenter signa divinitatis ipsius, sed ex odio et invidia Christi ea pervertebant ; et verbis eius quibus se Dei Filium fatebatur credere noluerunt. »

et de la valeur de la doctrine, ils furent ensuite détournés par leurs chefs¹. Cependant, l'abus des miracles par leurs détracteurs n'ôte rien à leur efficacité à confirmer la foi de ceux qui sont bien disposés². Selon S. Thomas la bonne volonté est donc exigée chez les hommes pour qu'ils puissent discerner un miracle avec sa valeur de signe divin, autrement ils pourront toujours trouver une échappatoire pour ne point se rendre à l'évidence. De là on inférerait légitimement que S. Thomas retient comme nécessaire une grâce actuelle afin de reconnaître la crédibilité. Pour autant, l'évidence de celle-ci ne cesserait point d'être accessible à la raison naturelle qui serait seulement aidée de fait dans son office par une grâce préparatoire.

Certains s'autorisent de ces réserves quant à la perception de la crédibilité, qu'ils joignent à d'autres remarques de S. Thomas sur la qualité inférieure d'une foi qui exigerait beaucoup de signes, pour diminuer la valeur que le Saint Docteur attribue aux miracles. Il n'est pas juste de mêler ces deux genres de considération³. La critique thomiste de la valeur des signes concerne *l'objet dans sa proposition extérieure*: les signes le rendent-ils, oui ou non, évidemment croyable comme venant de Dieu ? Quant à l'appréciation de la foi qui demande beaucoup de preuves, elle appartient à un autre ordre de considération, à savoir sur le rôle de la perception de la crédibilité par le sujet croyant. Ces deux points de vue sont différents et il importe de les distinguer. Cette distinction est, nous le verrons, un grand mérite de S. Thomas.

Nous pouvons donc conclure que pour lui le fait de la révélation et par conséquent la crédibilité des mystères sont, grâce aux miracles,

¹ Ibid. — La connaissance que les chefs juifs pouvaient avoir de la divinité du Christ constitue le thème d'une « quaestio » dans In I Cor. II, l. 2, repris dans III, q. 47, a. 5, et brièvement dans In Jo. XV, l. 5, n. 2. La solution de S. Thomas est celle que nous avons indiquée : les Juifs ne connurent pas la divinité du Christ, sans quoi ils ne l'eussent pas crucifié. Cependant S. Thomas avait contre lui des « autorités » : Jérôme, Chrysostome, Bède. C'est pourquoi dans In I Cor., il concède aux Juifs une « connaissance conjecturale, obscurcie par leur malice ». Dans la Somme (ad 1), pour interpréter les « autorités », il dit qu'ils le connurent comme Fils de Dieu, non par nature, mais par l'excellence de sa grâce, ou encore, parce qu'ils avaient dans les signes évidents, les moyens de le reconnaître comme vrai Fils de Dieu. Mais par malice ils ne voulurent pas s'en servir. Dans In Jo. XV, l. 5, n° 2, seule la connaissance de la messianité leur est accordée.

² De Pot. q. 6, a. 9, ad 17 : « Abusus miraculorum in his qui miraculis detrahebant, non aufert eorum efficaciam ad fidem confirmandam quantum ad illos qui erant bene dispositi. »

³ R. AUBERT (Le problème de l'acte de foi, Louvain 1945, p. 65) fait cette confusion, dans un souci visible de rabaisser le rôle des miracles au profit de l'« instinctus interior ». Mais pour S. Thomas les deux choses ne s'opposent pas.

aux prophéties et aux charismes de l'Esprit, susceptibles de constatation, même pour les hommes. En ce qui concerne les démons, sa doctrine est parfaitement claire. Ils connaissent, sans doute possible, l'origine divine de l'enseignement de l'Eglise par la lumière naturelle de leur esprit et par les miracles, dont ils saisissent beaucoup mieux que nous le caractère surnaturel¹.

c) *Tous les fidèles n'ont pas l'évidence du fait de la Révélation*

Une question est encore en suspens. Il ne suffit pas en effet d'établir en principe la possibilité d'une démonstration du fait de la révélation et de relever les obstacles qui peuvent en certains cas en empêcher la reconnaissance. Il faut encore savoir si en fait tous les fidèles la possèdent ou doivent la posséder. Il semble bien que la réponse sera négative. Le processus de démonstration, tel que l'expose la Somme (II-II, q. 5, a. 2, c.) d'une manière générale, requiert *la vision immédiate* du miracle (« *ex hoc signo convinceretur intellectus videntis* »). En percevant expérimentalement le fait miraculeux qui vient appuyer la doctrine, on peut certes démontrer que Dieu a parlé, comme à partir de l'expérience des choses sensibles on peut démontrer l'existence de la Cause première. Mais la plupart des fidèles n'ont pas vu les miracles qui ont accompagné l'annonce de l'Evangile. Ils ne les connaissent que par l'enseignement de leurs pasteurs ou par les textes des écrivains sacrés. Or, toute connaissance acquise par voie de témoignage, fût-il très sérieux, ne dépasse pas le stade de la foi au sens d'« *opinio vehementis* ». Nous avons vu plus haut que celui qui aurait la démonstration du fait de la révélation pourrait avoir *naturellement* ce type de foi par rapport à son *contenu*. La plupart des fidèles, dont nous parlons maintenant, n'ont que ce type d'assentiment *par rapport au fait lui-même de la révélation*. Ajoutons à cela qu'ils sont le plus souvent incapables de parvenir par les méthodes rigoureuses de l'histoire et de la critique des textes à la certitude que peuvent donner ces disciplines.

A cette question, on trouve chez S. Thomas deux réponses. L'une tend à montrer l'existence de signes divins à l'origine de l'Eglise, dans un *fait actuellement perceptible*. C'est la conversion si admirable du monde à la foi chrétienne qui est « indice très certain » des signes du

¹ III Sent., d. 23, q. 3, a. 3, sol. 1 : « *Ex ipsa naturali cognitione simul et ex miraculis quae vident supra naturam esse multo subtilius quam nos ...* ».

II-II, q. 5, a. 2, ad 2 : « *Coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.* »

temps passé. Inutile qu'ils soient répétés, *puisque ils apparaissent avec évidence dans leur effet*. En outre, ce serait un signe encore plus étonnant, si le monde avait été amené par des gens simples et d'humble condition à croire des choses si difficiles, à accomplir des œuvres si ardues et à espérer des biens si hauts, sans des miracles éclatants. Dieu, d'autre part, ne cesse pas d'opérer des miracles de nos jours par ses saints¹.

L'autre solution est donnée dans une réponse du *De Veritate*, q. 14, a. 10, ad 11. Quand une chose, dit l'objection, est prouvée par plusieurs termes moyens, si l'un d'eux manque de certitude, la preuve perd sa valeur. Or les choses de la foi nous sont parvenues par de nombreux intermédiaires : Dieu a parlé aux Prophètes et aux Apôtres, ceux-ci à leurs successeurs, ces derniers à d'autres et ainsi de suite jusqu'à nous. Mais il n'est pas certain qu'en chaque membre de cette filière il y ait la vérité infaillible. Hommes, ils pouvaient ou se tromper ou tromper. Donc nous n'avons pas de certitude sur les choses de la foi et il est sot de croire. S. Thomas répond que ces intermédiaires sont au-dessus de tout soupçon. Nous croyons aux Prophètes et aux Apôtres, à cause du témoignage que Dieu leur a rendu par ses miracles, et à leurs successeurs, dans la mesure où ils nous enseignent ce que ceux-là ont laissé par écrit. Ici toute la preuve repose sur les textes sacrés, documents où sont consignés, avec les vérités à croire, les faits qui accréditent les premiers témoins. Cette preuve est exposée très succinctement, mais c'est bien là le processus que doit suivre une apologétique à base d'histoire et d'exégèse.

Reste cependant une difficulté : des fidèles très simples et les enfants ne sont pas en mesure de pénétrer à fond la valeur de signe de l'Eglise, et pour la plupart des catholiques, l'histoire et l'exégèse sont des domaines fermés. Il est vain de chercher chez S. Thomas cette objection ainsi posée. Par contre, on voit sans peine comment elle trouve chez lui sa solution : dans sa conception même du mode de la révélation et de la communauté ecclésiastique. C'est une idée sur laquelle

¹ I C. Gent. 6. La preuve tirée de la conversion du monde au christianisme est inspirée de S. Augustin : *De Vera Religione*, C. II, n. 5, P. L. XXXIV, 125. Idem : *Opusc. VII* (éd. Vivès).

La preuve développée par S. Thomas n'est-elle pas celle-là même que mentionne le Concile du Vatican ? Denz. 1793 : « L'Eglise, par elle-même, c'est-à-dire par son admirable propagation, sa sainteté éminente et sa fécondité inépuisable en toutes sortes de bonnes œuvres, par son unité catholique et sa stabilité inébranlable offre un grand et un perpétuel motif de crédibilité et un témoignage irréfragable de sa mission divine. »

il revient très souvent, que la révélation ne se fait pas à chaque individu, mais à des hommes choisis par Dieu pour la porter aux autres. Idée d'ailleurs qu'il a recueillie dans l'Ecriture et la Tradition. L'ordre de la Sagesse divine veut que les « profonds mystères » surnaturels ne soient pas exposés à tous immédiatement, mais que par les « maiores » ils parviennent aux autres¹. Les premiers témoins ont la certitude absolue que Dieu leur parle². Pour cela les Prophètes ont reçu une lumière spéciale³, et les Apôtres aussi, qui surtout ont été les témoins oculaires de la réalisation de l'Incarnation, des miracles du Christ et enfin de sa résurrection. Et c'est sur eux que s'appuie la foi de l'Eglise dans tous les temps⁴. Cette Eglise qui a reçu le témoignage des Prophètes et des Apôtres et conservé leurs écrits⁵ est un corps organisé où certains membres ont la fonction d'instruire les autres dans la foi. Par ses membres « majeurs » (praelati, sacerdotes, doctores, praedicatorum)⁶, elle garde avec le dépôt de la doctrine les preuves de son origine divine. A eux d'expliquer la foi et ses fondements aux simples fidèles. Ceux-ci s'appuient sur la foi des « maiores », n'étant souvent capables que de cette adhésion implicite⁷. L'habitus infus de foi lui-même les incite à cette docilité envers leurs supérieurs⁸. A mesure

¹ III, q. 45, a. 3, ad 4 : La transfiguration du Christ ne devait être manifestée qu'à des témoins choisis : « Alta mysteria non sunt omnibus exponenda immediate sed per maiores suo tempore ad alios debent pervenire. »

De même pour la Résurrection : III, q. 55, a. 1 : « ... Ut Dionysius dicit (Coel. Hier. c. 4), haec est lex divinitus instituta ut (mysteria gratiae) a Deo immediate superioribus revelentur quibus mediantibus deferantur ad inferiores ... Quia igitur Christus resurrexit gloriosa resurrectione, ideo eius resurrectio non omni populo manifestata est, sed quibusdam, quorum testimonio deferretur in aliorum notitiam. — Cf. : ibid. a. 2, c. — III C. Gent. 154, init. — II-II, q. 6, a. 1, c. — III, q. 42, a. 1, c. ; a. 3, c., etc. — C'est la raison pour laquelle le Christ n'a pas laissé sa doctrine par écrit : afin qu'elle parvînt aux hommes par ses témoins choisis (III, q. 42, a. 4, c.).

² II-II, q. 171, a. 5, c. — III C. Gent. 154.

³ Ibid.

⁴ I, q. 1, a. 8, ad 2 : « Innititur fides nostra *revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripsérunt.* » Cf. : In Dion. Div. Nom. c. I, l. 1, n. 6. — In I Tim. 6, l. 1 : « Doctrina Apostolorum et Prophetarum dicitur *Canonica*, quia est quasi *regula intellectus nostri.* »

⁵ II-II, q. 5, a. 3, c. et ad 2. — Car. q. un., a. 13 ad 6.

⁶ III Sent., d. 25, q. 2, a. 1, sol. 3.

⁷ Ibid. sol. 4 ; texte supra p. 150, note 4.

⁸ Ibid. sol. 2 : « In tempore quando emergit necessitas explicite cognoscendi vel propter doctrinam contrariam vel propter motum dubium qui insurgit, tunc homo fidelis ex *inclinatione fidei* non consentit his quae sunt contra fidem, sed differt assensum *quousque plenius instruatur.* »

de leurs exigences et de leurs besoins, les pasteurs leur procureront la doctrine qu'ils sont tenus, eux, de posséder¹ parfaitement. Comme le remarque justement R. Aubert², nous aurions tendance aujourd'hui, peut-être sous l'influence de l'individualisme, à exiger que *chaque homme* puisse justifier rationnellement et parfaitement sa foi. Mais ne voit-on pas que pour les simples et les enfants c'est impossible ? Les théologiens du moyen âge envisagent le problème sur le plan communautaire de l'Eglise. Il suffit que la foi de l'Eglise soit *objectivement fondée* et qu'en ce corps de l'Eglise les membres majeurs puissent instruire selon leurs besoins les fidèles qui s'appuient sur eux. « Ainsi les enfants, dit S. Thomas, croient non par un acte personnel, mais par la foi de l'Eglise qui leur est communiquée³. »

Nous pouvons donc conclure que, parmi les fidèles du Christ, les témoins choisis par lui ont eu l'évidence parfaite du fait de la révélation. La démonstration de ce fait est accessible ensuite à tous ceux qui seraient capables de pénétrer vraiment la valeur significative de la vie de l'Eglise. La plupart des fidèles en ont une certitude probable. Engagés dans l'Eglise, ils participent à sa foi objectivement fondée sur la certitude des premiers témoins. Selon leur développement intellectuel et leurs exigences, ils pourront acquérir par l'enseignement et l'étude de la doctrine de l'Eglise les éclaircissements dont leur foi aura besoin. Cette recherche loyale et docile ne sera jamais trompée. Il faut rappeler ici que cette « certitude probable », ou « opinion vénémente » des fidèles doit être entendue au sens scolaire défini plus haut. Pour S. Thomas, il n'y a pas de milieu entre la science et l'opinion. Ou bien l'on a la démonstration d'une chose et on la *sait*, ou bien on ne l'a pas et alors on a une opinion qui peut être plus ou moins forte, fondée sur des arguments *probables*. Mais, comme l'a bien montré le P. A. Gardeil⁴

¹ Ibid. sol. 3 ; Ver. q. 14, a. 11, ad 6 ; II-II, q. 2, a. 6, c.

² R. AUBERT, Le problème de l'acte de foi, p. 669. — Le caractère raisonnable de l'acte de foi. Rev. Hist. Eccl. XXXIX, 1943, pp. 56 sq.

³ III, q. 69, a. 6 ad 3.

⁴ A. GARDEIL, La crédibilité et l'apologétique. Paris, Gabalda, 1928, 2^e édit., pp. 167-168 : Si au contraire «l'on définit le probable : le vraisemblable, ce qui se rapproche positivement du vrai, on entrevoit aussitôt que la certitude n'est plus aussi hétérogène à la probabilité. S'il ne fait pas voir avec évidence ces causes nécessaires de l'être et du vrai qui fixent irrévocablement l'esprit, *peut-être le probable les manifeste-t-il par des indices extérieurs, avec une clarté pratiquement équivalente à l'évidence spéculative* ; ou encore, dégage-t-il des éléments qui avoisinent les raisons décisives du vrai, et trahissent leur présence? Peut-être encore en appelle-t-il à des témoins parfaitement autorisés et que l'on peut regarder en la matière comme des causes de témoignages vrais ? S'il en est ainsi, le probable, sans être

« probable » ne signifie pas « douteux » pour les anciens théologiens. Une telle conception est éloignée de celle des « probabilistes » modernes pour lesquels une opinion demeure probable, alors même qu'elle est contrebalancée dans l'esprit par sa contradictoire jugée également ou plus probable. Et c'est ce sens moderne qu'a le terme « probable » dans les propositions condamnées par Innocent XI et par le décret « Lamentabili » de Pie X, comme l'a montré le P. Gardeil¹ et récemment R. Aubert² par l'examen des pièces du procès. La proposition 21, condamnée par Innocent XI, prétend que « l'assentiment de foi surnaturelle et salutaire est compatible avec une connaissance seulement probable de la révélation, et même avec la crainte que Dieu n'ait pas parlé³ ». Proposition erronée parce que cette connaissance « probable » admet la probabilité contraire, et il s'ensuit que des doutes contre la foi pourraient devenir légitimes (Propos. 19 et 20). De même l'assertion condamnée par Pie X fait reposer l'acte de foi « sur un ensemble de probabilités »⁴, c'est-à-dire de fondements pouvant être révoqués en doute.

C'est donc dans le sens des anciens théologiens et de S. Thomas que nous disons que la plupart des fidèles ont une certitude probable du fait de la révélation.

Nous espérons avoir montré exactement la valeur qu'ont aux yeux de S. Thomas les signes accompagnant la Révélation. Grâce à eux, les Témoins choisis par le Christ ont eu la preuve certaine de l'origine divine de sa doctrine. Cette démonstration évidente, la plupart des fidèles ne l'ont pas, mais seulement une « certitude probable ». Comment donc chez ceux-là la foi est-elle compatible avec une telle évidence, et comment chez ceux-ci peut-elle être absolument certaine malgré l'absence de cette évidence ? En traitant dans un prochain article du rôle des signes dans la foi, une réponse sera apportée à cette double question.

(A suivre.)

approuvé *de soi*, puisqu'il lui manque la nécessité qui le réalise de champ dans l'esprit, apparaît comme normalement digne d'approbation ; capable d'engendrer, non pas une certitude de science, mais une certitude qui s'en rapproche et y tend. *Il manifeste une position déterminée de l'être, mais plutôt en la circonscrivant du dehors qu'en la dégageant du dedans*.

¹ A. GARDEIL, op. cit., pp. 69, 83, 85, 161 sq.

² R. AUBERT, Le problème de l'acte de foi, pp. 87-102.

³ Denz. 1171.

⁴ Denz. 2025 : « Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum. »