



HAL
open science

BONAVENTURE, THOMAS D'AQUIN ET LA SACRA DOCTRINA

Adriano Oliva

► **To cite this version:**

Adriano Oliva. BONAVENTURE, THOMAS D'AQUIN ET LA SACRA DOCTRINA. 2025. hal-04861946

HAL Id: hal-04861946

<https://cnrs.hal.science/hal-04861946v1>

Preprint submitted on 9 Jan 2025

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

BONAVENTURE, THOMAS D'AQUIN ET LA *SACRA DOCTRINA*

Par Adriano OLIVA

(Commissio Leonina / CNRS, PSL, LEM, UFR 8584)

Pour honorer le titre de notre colloque évoquant le dialogue entre les deux docteurs, j'ai choisi de mettre au centre de mon intervention la théorie de la subalternation des sciences appliquée à la *sacra doctrina*, par Bonaventure et par Thomas. Je situerai l'usage de cette notion aristotélicienne à l'intérieur du prologue respectif des deux auteurs au commentaire des *Sentences*, dont le plan manifeste, à mes yeux, un usage différent de la même notion par chacun des auteurs.

LE PLAN RESPECTIF DES PROLOGUES DE BONAVENTURE ET DE THOMAS D'AQUIN

Bonaventure de Bagnoregio lit les *Sentences* environ deux ans avant Thomas d'Aquin¹ et, comme modèle pour développer son prologue général ou *Proæmium*, il choisit celui des quatre causes d'Aristote : « Verbum istud [*Profunda fluviorum scrutatus est, et abscondita produxit in lucem* Job, 28, 11] diligentius consideratum nobis aperuit viam ad praecognoscendum quadruplex genus causae in libro Sententiarum, scilicet *materialis, formalis, efficientis et finalis* »². L'énumération des quatre causes selon cet ordre est proposée tant ici, au début du *Proæmium*, qu'à sa fin, mais en réalité la cause efficiente sera examinée toujours après la cause finale. Les prologues des commentaires constituent un genre littéraire propre, désormais très bien étudié, et j'en ai proposé ailleurs une étude³ qui va de celui de la *Glossa* d'Alexandre de Hales (milieu des années 1220) à celui du *Scriptum* de Thomas (1252/53). Remarquons que le modèle des quatre causes, qui recoupe les éléments d'autres schémas classés en quatre typologies, devenues classiques, par Richard William Hunt en 1948, n'est adopté,

¹ B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta authentica, dubia vel spuria critice recensita*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini (Subsidia scientifica franciscalia, 3), 1975 ; L. SILEO, *Teoria della scienza teologica. «Quaestio de scientia theologiae» di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum (Studia Antoniana, 27), 1984, vol. I.

² BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In I Sententiarum*, Quaracchi (Florence), 1882, p. 1.

³ A. OLIVA, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina. Avec l'édition du prologue de son commentaire des Sentences*, Paris, Éd. J. Vrin (« Bibliothèque thomiste » 58) 2006, p. 255-279.

avant Bonaventure, que par Richard Fischacre (vers 1241), mais de manière moins appuyée, presque timide dirais-je, peut-être parce que ce modèle est surtout répandu dans les commentaires philosophiques – Robert Kilwadrby l'utilisera tant dans son commentaire des *Sentences* que dans ses commentaires philosophiques.

Ce qui est propre à Bonaventure c'est qu'il structure également les quatre questions du prologue, selon les quatre causes, pour étudier le statut de la théologie comme science – sur les sujets traités dans ces questions, et leur ordre, dans les commentaires des *Sentences* du XIII^e siècle, il faut voir Ulrich Köpf, cité en bibliographie. Cela montre chez Bonaventure une continuité structurante entre son prologue général sur le livre des *Sentences* et sa conception de la théologie, par le biais de ce modèle, où la notion aristotélicienne de causalité est assez faible, et les quatre causes relèvent presque exclusivement du genre littéraire. Ce choix est à l'avantage du lecteur, qui bénéficie d'un plan clair. – Je présente très brièvement les questions du prologue, tant de Bonaventure que de Thomas, juste pour y situer leur reprise de la théorie de la subalternation des sciences. Disons d'emblée que Bonaventure prend le livre du Lombard qu'il s'apprête à commenter, comme exemple et donc synonyme de *sacra doctrina* au sens de théologie : j'ai recueilli une série d'exemples qui le montre. En revanche, l'expression *sacra Scriptura*, il semble bien la réserver exclusivement pour désigner la Bible, au moins dans ce prologue.

En premier lieu, selon la cause matérielle, Bonaventure étudie la « *materia vel subiectum [...] istius libri* » (p. 6a). Il distingue trois manières d'envisager le sujet de chaque science : premièrement, en tant que *principium radicale*, le sujet est Dieu, comparable au point en géométrie ou à la lettre en grammaire ; deuxièmement, en tant que *totum integrale*, le sujet est le Christ, comparable au corps géométrique, qui contient toutes les dimensions, ou à la phrase adéquate et parfaite (*congrua et perfecta*) ; troisièmement, en tant que *totum universale*, le sujet sont les *res et signa* et aussi le « *credibile*, prout [...] transit in rationem *intelligibilis* et hoc per additionem rationis ; et hoc modo proprie loquendo est subiectum in hoc libro » (p. 7b). – Le *totum universale*, auquel tout est rapporté en géométrie, est la *quantitas continua, immobilis* ; en grammaire, c'est l'expression ou syntagme (*vox litterata, articulata, ordinata ad significandum aliquis in sé vel in alio*).

En deuxième lieu (q. 2), « quaeritur de causa *formali* sive modo agendi » (p. 9a) ou « procedendi in hoc libro » (p. 11b.8-9). Bonaventure explique, à partir du *set contra*, la nécessité que cette science soit élaborée selon un « modus inquisitivus per rationes / ratiocinando ». L'autorité scripturaire citée (et un peu modifiée par l'ajout de la foi à l'espérance) est la I Pt, 3, 15 : « Parati omni poscenti reddere rationem de ea quae in vobis est *fide* et spe ». Les raisons scientifiques sont classiques : la nécessité d'approfondir le donné ou contenu de la foi, ainsi que sa défense. Concernant l'approfondissement du donné, Bonaventure cite le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor et il l'expose ainsi : « Cum fides nostra credat necessaria [des *principia*, donc] et illa habeant rationes latentes [des *principia* non évident] et talia [necessaria] indigeant perscrutatione ut enodentur [il faut les scruter pour les élucider], patet quod modus perscrutatorius maxime convenit huic scientiae » (p. 10a-b). Il évoque, ensuite, la nécessité de défendre par la raison la vérité de la foi (*veritas fidei nostrae per rationem defendi*), comme on le fait dans les autres vérités (*laiae veritates*) – il ne précise pas s'il évoque les infidèles et/ou les non chrétiens. Enfin, il évoque les hérésies, avec référence à celles de son temps : « Item, non est *modo* fides nostra peioris conditionis quam in principio ; sed in principio, quando impugnabatur per falsa miracula magorum, defendebatur per verba Sanctorum : ergo cum *modo* impugnatur, per falsa argumenta haereticorum, debet defendi per vera argumenta doctorum » (p. 10b). Ainsi est justifié l'usage de l'argumentation rationnelle en théologie : « modus perscrutatorius convenit huic doctrinae sive libro » et on constate bien par cet hendiadis ouvrant la responsio de la q. 2, que le *Liber Sententiarum* est le typos de la *sacra doctrina*.

C'est à partir de la fin de la *sacra doctrina* ou du Livre des Sentences que Bonaventure en justifie la cause formelle ou *modus procedendi* : « finis imponit necessitatem his quae sunt ad finem ; [...] sic iste liber, quia est ad promotionem fidei, habet modum inquisitivum » ; et il continue : « Modus enim ratiocinativus sive inquisitivus valet ad fidei promotionem, et hoc tripliciter, secundum tria genera hominum », à savoir les destinataires de cette inquisitio fidei : les adversaires de la foi, qu'il faut réfuter (*confundere*) par des arguments rationnels et probables ; ceux qui sont fragiles dans leur foi, qu'il faut soutenir (*fovere*) par des arguments probables ; et ceux qui sont parfaits dans leur foi, qu'il faut délecter par l'intelligence de ce qu'ils croient.

Bonaventure répond ensuite aux objections scripturaires, en disant qu'elles ne concernent que la *curiositas* et en citant Jean 5, 39 : *Scrutamini scripturas*. Il répond également à une double objection, en faisant appel à la théorie de la subalternation des sciences, que je vais présenter à part, ainsi que les autres réponses connexes, ce qui constitue, comme je l'ai dit, le cœur de mon exposé.

Les deux questions qui suivent, concernent d'abord la cause finale (q. 3) : où Bonaventure affirme que cette science est à la fois spéculative et pratique, mais principalement pratique : *ut boni fiamus* ; je rappelle que c'est à ce propos qu'Albert le Grand dans son prologue sur les *Sentences*, se pose la question si la *sacra doctrina* est subalternée à la philosophie morale, mais j'y reviendrai ci-dessous. Enfin, Bonaventure étudie la cause efficiente (q. 4), où à propos de l'auteur d'un ouvrage, nous trouvons la fameuse distinction entre : *compiler* (compilateur d'écrits d'autrui) ; *commentator* (celui qui au texte d'autrui ajoute ses explications comme une annexe) ; *vere auctor* (celui qui rédige ses propres écrits et les confirme avec ceux d'autres auteurs, en tant qu'annexes). Et c'est selon cette acception que Pierre Lombard « *vere debet dici auctor huius libri* ».

Pour Thomas, il faut d'abord dire un mot sur la manière dont il structure les cinq articles du prologue des *Sentences*, son premier traité sur la notion de *sacra doctrina*, qu'en ouverture de la *Somme de théologie* il développera sur 10 articles, mais en suivant la même structure. L'analyse du plan de ces cinq articles me semble très utile pour comprendre ses préoccupations méthodologiques et son attitude face à l'usage de la théorie de la subalternation des sciences à propos de la *sacra doctrina*. Il s'insère ainsi dans la réflexion qui caractérise la gnoséologie théologique entre les années 1220-1250, fondée sur la question de la relation entre le *cognitum* et le *creditum*, sur laquelle je vais revenir.

La première question posée par Thomas concerne la nécessité de la *sacra doctrina* ou *doctrina theologie*, comme il le dit lui-même à cet endroit. Cette question, il est vrai, a été abordée par des auteurs antérieurs, soit dans des prologues de commentaires des *Sentences*, soit dans des questions consacrées à la notion de théologie. Mais, dans les textes que nous connaissons, elle n'est jamais traitée à part : elle est toujours intégrée

dans une question ou article plus général. Cela révèle quelque chose de la conception thomiste de la théologie comme science. En effet, dans cet a. 1 du prologue, Thomas veut montrer l'existence du sujet ou matière, dont il va examiner la nature de science. Et cela correspond très exactement aux exigences posées par Aristote au début des livres I et II des *Seconds Analytiques*⁴, et que déjà Boèce, dans le prologue de son second commentaire à l'*Isagogè* de Porphyre, avait reprises, en les englobant dans une méthode de procéder dans la science, *per nota ad ignota*, souvent rappelée par Thomas. Ainsi Boèce : « Illud quoque ei naturae proprium est, ut per ea quae sibi nota sunt ignota uestiget et non solum unum quodque an sit, sed quid sit etiam et quale sit nec non cur sit optet agnoscere⁵. » Thomas suit l'ordre des questions selon Boèce : *an sit* ; *quid sit* ; *quomodo sit* (ou modalité : c'est ici qu'apparaît la subalternation) ; *cur sit* (ou finalité).

Le but donc de Thomas est de prouver l'existence réelle (*simpliciter*) de ce dont il veut acquérir la connaissance : Aristote dit que la question *si est* peut se poser *in parte* ou *simpliciter* et Thomas, dans l'énoncé de l'article la pose *simpliciter*, « Videtur quod preter philosophicas disciplinas nulla doctrina sit homini necessaria » (la réponse étant naturellement négative). Cela contribue à nous donner le cadre précis dans lequel Thomas va procéder à l'analyse de la notion de *sacra doctrina* et de sa méthode, celui des *Seconds Analytiques*⁶.

Apparaît aussi la préoccupation de Thomas de placer parmi les sciences la théologie et, dans cet a. 1, il assigne à la philosophie la tâche d'indiquer la place de la théologie selon la foi dans le cadre du savoir scientifique : « Omnes qui recte senserunt posuerunt

⁴ Voir ARISTOTE, *Analytica Posteriora*, I 71 a 1-2 ; 71 a 11-13, transl. Iacobi (AL IV. 1-4, p. 5, l. 1-2 et 12-15) ; II, 1, 89 b 24-25, transl. Iacobi (AL p. 69, l. 2) : « Querimus autem quatuor, quia, propter quid, si est, quid est. » Voir, pour l'ensemble, A. OLIVA, *Les débuts ...*, p. 272-279.

⁵ BOECE, *In Isagogen ... Editio secunda*, (CSEL 48, éd. S. BRANDT), Vienne, 1906, p. 137, l. 16-19. Voir ARISTOTE, *Anal. Post.*, I 71 a 1-2 ; 71 a 11-13, transl. Iacobi (AL IV. 1-4, p. 5, l. 1-2 et 12-15) : « Omnis doctrina et omnis disciplina intellectiva ex preexistente fit cognitione. [...] Dupliciter autem necessarium est precognoscere ; alia namque, quia sunt, prius opinari necesse est, alia vero, quid est quod dicitur, intelligere oportet, quedam autem utraque. »

⁶ Cette découverte, qui complète les études de J. A. Weisheipl et de J. P. Torrell (v. A. Oliva, *op. laud.*, p. 277-279), a été appréciée dans la recension de notre livre par Philipp W. ROSEMANN, *American Catholic Philosophical Quarterly* 81 (2007), p. 524-528, où, p. 527, il pose la question de savoir comment se rattachent les quatre autres articles aux questions d'Aristote et de Boèce : il ne s'agit pas de rattacher à chaque article une question différente (ce qui serait impossible pour les 10 articles du début de la *Somme de théologie*), car Thomas développe plusieurs articles qui se rattachent à une même question (à la question *quale sit*, dans les *Sentences* Thomas rattache l'a. 5, dans la *Somme* les trois derniers articles) ; par ailleurs, à la question *cur sit*, se rattache encore l'a. 1 du prologue, où Thomas répond explicitement à cette question ainsi qu'à la question *an sit*.

finem humane uite Dei contemplationem. Contemplatio autem Dei est duplex. Vna per creaturas, que est imperfecta ratione iam dicta, in qua contemplatione Philosophus felicitatem contemplatiuam posuit, que tamen felicitas est uie, et ad hanc ordinatur tota cognitio philosophica que ex rationibus creaturarum procedit⁷. »

Ce texte exprime bien la conception et surtout la finalité de la philosophie, même païenne, selon Thomas : la contemplation de Dieu. La philosophie et la théologie se trouvent ainsi avoir une même fin, bien que la capacité et la manière de l'atteindre soient différentes⁸. Thomas dit que nous ne savons pas si Aristote a pensé à une félicité ou béatitude après la mort, mais il dit bien que la philosophie d'Aristote est orientée à la contemplation de l'essence de la cause première, du premier intelligible, du souverain bien, par la raison naturelle⁹. Toutefois, l'effet qui n'est pas proportionné à sa cause permet une connaissance imparfaite de celle-ci, comme c'est le cas de la créature par rapport au Créateur, cause première : pour cette raison il convient (*oportet*) que la créature ait une autre voie pour atteindre sa fin, la « contemplatio Dei, qua uidetur [*scil.* Deus] immediate per suam essentiam, et hec perfecta est, que erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem¹⁰. » Cette autre voie est la *doctrina theologie*.

La fin ultime, la vision de l'essence divine, est la fin *de la nature*, Thomas y insiste clairement, bien que la nature ait besoin du secours de la grâce pour l'atteindre. Et il ne fait pas de doute que Thomas n'admet pas deux fins ultimes pour l'homme, une naturelle et une surnaturelle. La vision de l'essence divine est *finis nature*¹¹ dit-il clairement dans la *Somme de théologie* et tous les textes où il étudie ce sujet le montrent : il s'agit d'un désir inné (*inditum, innatum*), tant chez l'ange que chez l'homme : « Supra probatum est quod omnis intellectus naturaliter desiderat diuinae substantiae visionem », et il ne peut pas être vain, car il correspond à la nature de la créature¹². En vérité, chez tout

⁷ *In I Sent.*, prol., a. 1, sol. (éd. A. OLIVA, p. 312, l. 31-36).

⁸ Nous avons étudié de manière détaillée la notion de contemplation chez Thomas, montrant qu'il conçoit la structure de la contemplation philosophique comme étant identique à celle de la contemplation théologique : « La contemplation, ses composantes et ses objets selon Thomas d'Aquin », vol. 4, étude XIX.

⁹ Voir vol. 4, étude XVIII, p. 135-139.

¹⁰ *In I Sent.*, prol., a. 1, sol. (éd. A. OLIVA, p. 312-313, l. 36-38).

¹¹ *Ibidem*, p. 147-149 ; *Summa theol.*, I^a Pars, q. 62, a. 1, resp. « [...] *ultimam beatitudinem*, quae facultatem naturae excedit, angeli non statim in principio suae creationis habuerunt : quia haec beatitudo *non est aliquid naturae, sed naturae finis* ; et ideo non statim eam a principio debuerunt habere » (nous soulignons).

¹² Vol. 4, étude XVIII, p. 149-150 ; 155-158.

auteur, la notion de théologie et le rapport entre philosophie et théologie dépend de l'interprétation de la relation entre nature et surnature (grâce et foi).

On peut ainsi apercevoir comment l'ampleur de perspective du premier article du prologue de Thomas sur les *Sentences* détermine les développements qui suivent, alors que la préoccupation de Bonaventure se concentre plus sur la possibilité de fonder une intelligence du donné révélé.

Le deuxième article de Thomas se concentre sur l'unité de la *sacra doctrina*, que nous trouvons aussi chez Bonaventure à l'a. 2 ; le troisième article pose la question, importante et classique, si la *sacra doctrina* est une science pratique ou spéculative et c'est ici que nous trouverons la théorie de la subalternation ; l'a. 4 traite du sujet de cette science, et nous pouvons constater que Thomas a bien sous les yeux la q. 1 du prologue de Bonaventure ; enfin, Thomas traite du *modus scientie*, correspondant à la q. 2 de Bonaventure.

Avec ce cadre des questions / articles sur le prologue des deux Docteurs, nous allons étudier comment chacun fait appel à la théorie aristotélicienne de la subalternation des sciences.

LA SUBALTERNATION DE LA THEOLOGIE, CHEZ BONAVENTURE ET THOMAS D'AQUIN

Pour étudier le rapport différent qu'ont ces deux docteurs à la théorie aristotélicienne de la subalternation des sciences, il faut d'abord élargir le cadre de notre enquête pour situer la position de Bonaventure et de Thomas par rapport à leurs prédécesseurs et mettre ainsi en évidence l'originalité de chacun. Nous ne connaissons aucun texte, avant Bonaventure, qui ait recours à la théorie aristotélicienne de la subalternation pour fonder la scientificité de la doctrine sacrée¹³.

Le recours des théologiens aux Seconds Analytiques avant Bonaventure.

Il y a avant Bonaventure recours aux *Seconds Analytiques*, dès Guillaume d'Auxerre dans la seconde moitié des années 1220, mais dans un contexte différent et avec

¹³ Magister Willermus + Albertus Magnus

référence à un autre chapitre d'Aristote que celui où il est question de subalternation. Les maîtres des années 1225-1235, grosso modo, sont confrontés à la question de comment s'articulent le *creditum* et le *cognitum*, *credere* et *cogitare* ou *intelligere*, en référence à plusieurs citations d'Augustin, qui, par exemple, à propos de la sainte Trinité écrit : « on dit, on croit et on comprend (*dicitur, creditur et intelligitur*) qu'elle possède une unique substance ou essence, qui est le souverain bien, qui se laisse distinguer des esprits parfaitement purifiés ». Alexandre de Hales, par exemple, dans sa *Glossa* sur les *Sentences* (contemporaine de la *Summa* de Guillaume d'Auxerre) pose ainsi la question : « Sed contra : prius est creditum intelligere quam credere¹⁴. » Comment articuler les deux actes et comment expliquer que chacun puisse avoir un rôle primordial ? C'est à propos de cette question que Guillaume d'Auxerre, au livre III de sa *Summa*, recourt, de manière implicite mais évidente, aux *Seconds Analytiques*, livre I, chapitre 9¹⁵, pour affirmer :

La quatrième manière selon laquelle la foi est dite *argument des réalités non apparentes* [citation qui ouvrait son prologue] concerne les articles de foi, qui sont des principes évidents de la foi (*principia fidei per se nota*). Ainsi la foi ou le fidèle dédaignent les preuves en ce domaine (*respuunt eorum probationes*). La foi, en effet, puisqu'elle adhère à la vérité uniquement, elle trouve dans les articles mêmes la cause de croire à eux, à savoir Dieu ; de même, dans le domaine de la philosophie, l'intelligence, dans le principe « Le tout est plus grand que la partie », trouve la cause par laquelle elle connaît ce principe ; et cela, parce que si en théologie il n'y avait pas de principes, elle ne serait pas un art ou une science¹⁶.

¹⁴ ALEXANDRE DE HALES, *Glossa*, I, d. 2 : « **Hoc itaque vera et pia** [20, 28] ; et infra : **creditur et intelligitur** [21, 2-3]. 7 Is., 9 : *Nisi credideritis, non intelletis*. Sed contra : prius est creditum intelligere quam credere. — Respondeo per Augustinum, libro 83 *Quaestionum* : [...] » (éd. Quaracchi, 1951, p. 27, num. 1 ; corps gras dans le texte).

¹⁵ Voir ARISTOTE, *Analytica Posteriora*, I, I, c. 9 [76 b 16-18] transl. Gerardi : « Et cum hoc sit ita, tunc manifestum est apprens quod impossibile est quod cuiusque artis opifex ostendat principia sue artis ei propria » (AL IV. 1-4, p. 205, l. 12-14) ; transl. Iacobi : « manifestum est et quod non est uniuscuiusque propria principia demonstrare » (p. 22, l. 16-17) ; voir aussi *Ibidem*, c. 2, [71 b 913] : « Nous estimons posséder la science d'une chose d'une manière absolue, et non pas, à la façon des Sophistes, d'une manière purement accidentelle, quand nous croyons que nous connaissons la cause par laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est celle de la chose, et qu'en outre il n'est pas possible que la chose soit autre qu'elle n'est. Il est évident que telle est la nature de la connaissance scientifique » (trad. J. Tricot, p. 7).

¹⁶ *Ibidem*, III, tr. 12, c. : « Quarto modo dicitur fides *argumentum non apparentium* propter articulos fidei, qui sunt principia fidei per se nota. Unde fides sive fidelis respuunt eorum probationes. Fides enim, quia soli veritati innititur, in ipsis articulis invenit causam quare credat eis, scilicet Deum, sicut in alia facultate intellectus in hoc principio : "Omne totum est maius sua parte", causam invenit per quam cognoscit illud, quoniam si in theologia non essent principia, non esset ars vel scientia » (éd. J. RIBAILLIER, I, III, t. I, p. 199, l. 59-65). — L'expression de Guillaume, *respuere probationem*, sera reprise par les théologiens suivants, mais dans les textes philosophiques antérieurs à Guillaume que nous avons pu analyser, nous n'avons pas trouvé l'usage du verbe *respuere* dans ce contexte.

Et il continue :

La théologie, donc, a des principes, les articles de foi, qui cependant sont des principes pour les seuls croyants ; et pour ceux-ci ils sont des principes évidents (*per se nota*), sans besoin d'être prouvés de l'extérieur. En effet, de même que le principe « Le tout est plus grand que la partie » possède une clarté suffisante par le biais de la lumière naturelle éclairant l'intellect, de même le principe « Dieu est le procurateur de tous les biens » et les autres articles ont en eux-mêmes leur clarté par le biais de la grâce, par laquelle Dieu illumine l'intellect. Ainsi Isaïe : *Sans avoir d'abord cru, vous n'aurez pas d'intelligence*¹⁷.

Ce texte est celui qui a suscité le plus de discussions, jusqu'à Thomas d'Aquin, parce qu'il affirme une certaine évidence des articles de foi pour les croyants : condition nécessaire pour que la *sacra doctrina* soit une science sur le modèle des *Seconds Analytiques*, mais qui pose problème aux théologiens. Comment peut-on avoir l'évidence des articles de foi ?

Chez Guillaume, le second recours à Aristote nous le trouvons dans ce même traité 12 sur la foi, et il concerne l'articulation entre la raison et la foi, l'*intelligere* et le *credere*. Il s'agit de la reprise du chapitre 2 (et 10) du premier livre des *Seconds Analytiques*, où Aristote distingue : les axiomes, les thèses et les conclusions d'une science¹⁸. Ce qui nous importe ici c'est de constater qu'avant Bonaventure, il n'y a aucun recours, chez ces théologiens, à la théorie de la subalternation des sciences.

La subalternation des sciences chez Bonaventure

À la q. 2, concernant le *modus procedendi* convenant à cette doctrine ou livre des Sentences (*huic doctrinae sive libro*) – il est donc bien question de *sacra doctrina* ou

¹⁷ GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, III, tr. 12, c. 1 : « Habet ergo principia, scilicet articulos, qui tamen solis fidelibus sunt principia ; quibus fidelibus sunt principia per se nota, non extrinsecus aliqua probatione indigentia. Sicut enim hoc principium « Omne totum est maius sua parte », habet aliquantam illuminationem per modum nature illuminantis intellectum, ita hoc principium « Deus est remunerator omnium bonorum », et alii articuli habent in se illuminationem per modum gratie, qua Deus illuminat intellectum. Unde Ysaïas : *Nisi credideritis non intelligetis*. » (éd. J. RIBAILLIER, I. III, t. I, p. 199, l. 65-72).

¹⁸ ARISTOTE, *Analytica Posteriora*, I. I, c. 2 [72 a 15-17] transl. Iacobi (AL IV.1-4, p. 8, l. 22-p. 9, l. 1) : « Inmediati autem principii sillogistici positionem quidem dico quam non est monstrare, neque necesse est habere docendum aliquid ; quam vero necesse est habere quodlibet docendum, dignitatem (vel maximam propositionem) » ; « J'appelle un principe immédiat du syllogisme une *thèse*, quand, tout en n'étant pas susceptible de démonstration, il n'est pas indispensable à qui veut apprendre quelque chose ; si, par contre, sa possession est indispensable à qui veut apprendre n'importe quoi, c'est un *axiome* » (trad. Tricot, p. 11). Voir aussi *Ibidem*, c. 10 [76 a 30-77 a 4] (AL IV.1-4, p. 23-25).

théologie –, Bonaventure avait posé l'objection, selon la raison et non plus selon les autorités scripturaires, que cette science ne peut pas procéder selon le *modus inquisitivus*. Il affirme, premièrement, que le *modus procedendi* d'une science doit être unique pour l'intégralité de cette science ; deuxièmement, il remarque que le *modus inquisitivus* ne convient pas à la Bible, *sacra Scriptura*, qui comporte plusieurs *modus procedendi*, typologique, narratif, mais non *inquisitivus*. Or, puisque ce livre des *Sentences* et donc la *sacra doctrina* se rattache, *pertinet*, à la Bible, *sacra Scriptura*, ce livre, ou la science sacrée, ne doit pas procéder selon le *modus inquisitivus*. Et voici la réponse :

[...] liber iste (c.-à-d. les *Sentences* de Pierre Lombard) ad sacram Scripturam (à la Bible) reducitur per modum cuiusdam subalternationis, non partis principalis ; similiter et libri doctorum, qui sunt ad fidei defensionem. Quod patet sic : quia non *quaelibet* determinatio trahens in partem facit subalternationem scientiae, sed determinatio quodam modo *distrahens*. Nam scientia de linea recta non dicitur subalternari geometriae, sed scientia de linea visuali, quoniam haec determinatio quodam modo trahit ad alia principia. Quoniam igitur sacra Scriptura est de credibili ut credibili, hic est de credibili ut facto intelligibili et haec determinatio *distrahit* – « nam quod credimus debemus auctoritati, et quod intelligimus, rationi » – hinc est, quod sicut alius modus certitudinis est in scientia superiori et inferiori, ita alius modus certitudinis est in sacra Scriptura et in hoc libro, et ideo alius modus procedendi. Et sicut scientia subalternata, ubi deficit, redit ad certitudinem scientiae subalternantis, quae maior est ; sic etiam cum Magistro deficit certitudo rationis, recurrit ad auctoritatis certitudinem sacrae Scripturae, quae excedit omnem certitudinem rationis.¹⁹

Par rapport à Guillaume d'Auxerre, il est facile de constater que Bonaventure ne reprend pas les mêmes chapitres des *Secunds Analytiques* : ici il fait référence au chapitre 13 où il est question de la différence entre la connaissance du fait, *quia*, qui caractérise la science subalternée, par rapport à la connaissance du pourquoi, *propter quid*, qui caractérise la science subalternante. Ce qui subalterne le livre des *Sentences* ou *sacra doctrina* à la *sacra Scriptura* ou Bible, c'est que le même objet des deux doctrines, le *credibile*, est considéré en tant qu'objet d'intelligence (*facto intelligibili*) dans la science subalternée et il est considéré en tant que crédible, *de credibili ut*

¹⁹ Bonaventura de Bagnoregio, *In I Sent.*, proœm., q. 2, ad 4 (ed. Quaracchi, p. 11 ; italiques dans le texte).

credibili, dans la science subalternante. Il faut, cependant, tout de suite ajouter une précision, que Bonaventure avait faite à l'article précédent :

Credibile enim, secundum quod habet in se rationem *primae veritatis*, cui fides assentit propter se et super omnia, pertinet ad habitum fidei ; secundum quod super rationem veritatis addit rationem *auctoritatis*, pertinet ad doctrinam sacrae Scripturae [...] ; sed secundum quod supra rationem veritatis et auctoritatis addit rationem *probabilitatis*, pertinet ad considerationem praesentis libri [*donc à la sacra doctrina*], in quo ponuntur rationes probantes fidem nostram. Et sic patet, quomodo differenter est *fides* de credibili, et *libri* de canone sacrae scripturae, et *praesens scriptura*. (p. 8)

Ce texte, qui caractérise le *credibile* qui est propre à l'Écriture sainte selon la *ratio auctoritatis*, précise le passage sur la subalternation, quand il est dit : « cum Magistro deficit certitudo rationis, recurrit ad aucroritatis certitudinem sacrae Scripturae, quae excedit omnem certitudinem rationis ».

Il me semble alors légitime de se poser la question suivante : la science subalternante, selon Bonaventure, s'identifie-t-elle avec le canon de l'Écriture sainte, à savoir le *credibile* auquel est ajoutée la *ratio auctoritatis* ou bien avec le *credibile ut credibile*, caractérisé par la *ratio primae veritatis*, objet de l'habitus ou vertu de la foi, ou encore avec les deux pris ensemble ?

Pour le moment je n'entre pas dans le détail de la solution bonaventurienne concernant le rôle de la subalternation, pour présenter d'abord le texte de Thomas et ensuite comparer les deux.

La subalternation des sciences chez Thomas d'Aquin

In I Sent., prol., a. 3²⁰, arg. 2.2 : « Preterea. Omnis scientia procedit ex principiis per se notis que cuilibet sunt manifesta. Hec autem scientia procedit ex credibilibus que non ab omnibus conceduntur. Ergo non est scientia. »

Ad 2.2-A : « Ad aliud dicendum quod ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui **per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis**. Nec est mirum si

²⁰ Ed. in A. Oliva, *Les débuts* ..., pp. 319-324.

infidelibus nota non sunt, qui lumen fidei non habent, quia nec etiam principia naturaliter insita nota essent sine lumine intellectus agentis. Et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia ; nec habet uiam ad ea probanda, set solum ad defendendum a contradicentibus, sicut nec aliquis artifex potest probare sua principia. »

<2.2-B> « **Vel dicendum** quod in scientia duo est considerare, scilicet certitudinem, quia non quelibet cognitio set certitudinalis tantum dicitur scientia. Item quod ipsa est terminus discipline : omnia enim que sunt in scientia ordinantur ad scire. Ex hiis autem duobus habet scientia duo. — Ex primo habet quod est ex necessariis : ex contingentibus enim non potest causari certitudo. — Ex secundo quod est ex aliquibus principiis ; set hoc est diuersimode in diuersis, quia superiores scientie sunt ex principiis per se notis, sicut geometria et huiusmodi habentia principia per se nota, ut ‘si ab equalibus equalia demas’ etc.

Inferiores autem scientie, que superioribus subalternantur, non sunt ex principiis per se notis, set supponunt conclusiones probatas in superioribus scientiis et eis utuntur pro principiis, que in ueritate non sunt principia per se nota, set in superioribus scientiis per principia per se nota probantur. Sicut perspectiua que est de linea uisuali et subalternatur geometrie, a qua etiam supponit que probantur de linea in quantum linea, et per illa tamquam per principia probat conclusiones que sunt de linea in quantum uisualis.

Potest autem aliqua scientia esse superior alia dupliciter :

– uel ratione subiecti, ut **geometria** que est de magnitudine superior est ad **perspectiuam** que est de magnitudine uisuali ;

– uel ratione modi cognoscendi, et sic theologia est inferior scientia que in Deo est. Nos enim imperfecte cognoscimus illud quod ipse perfectissime cognoscit. Et sicut scientia subalternata a superiori supponit aliqua et per illa tamquam per principia procedit, sic theologia articulos fidei qui infallibiliter sunt probati in scientia Dei supponit et eis credit, et per istud procedit ad probandum ulterius illa que ex articulis sequuntur. Est ergo theologia scientia quasi subalternata diuine scientie a qua accipit principia sua. »

Thomas de Aq., *Super Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1, ad 5 (ed. Leon., t. 50, p. 140, u. 294-303) : « Ad quintum dicendum, quod aliqua scientia continetur sub alia dupliciter : uno modo ut pars ipsius, quando scilicet **subiectum eius est pars aliqua subiecti illius**, sicut planta est quedam pars corporis naturalis, unde et scientia de plantis continetur sub scientia naturali ut pars ; alio modo continetur una scientia sub alia ut ei subalternata, quando scilicet **in superiori scientia assignatur propter quid** eorum de quibus scitur **in scientia inferiori solum quia**, sicut **musica** ponitur sub **arismetica** ».

Avant d'analyser ces réponses, on peut observer quelle notion de *sacra doctrina* Thomas élabore, en reprenant un passage que j'écrivais en introduction à l'édition de son prologue sur les *Sentences* :

Entendue strictement comme l'enseignement donné par Dieu, la *sacra doctrina*, dans son déploiement analogique, s'étend de façon nuancée mais réelle à tout ce qui transmet, interprète, approfondit cet enseignement, de l'Écriture sainte aux sermons, en passant par les écrits des Pères et les œuvres des théologiens ; elle n'est la chose de personne en particulier, mais elle appartient à chacun selon sa condition et son génie propre ; elle aspire à être, non pas l'élaboration solitaire et quelque peu hautaine d'un esprit isolé, mais le résultat d'une conspiration ancienne comme le christianisme même ; elle n'exclut pas la rigueur dans la recherche ni la controverse qui souvent en découle, mais elle est attentive à ne rien laisser se perdre de l'héritage reçu, parfois même au prix de quelque *benigna interpretatio* ; elle se fait accueillante à toute vérité d'où qu'elle vienne, sachant qu'elle vient, en fait, de l'Esprit-Saint, mais elle se montre inflexible dans le refus de tout ce qui est incompatible avec son fondement même qui est la Révélation divine²¹.

Dans la réponse 2.2-A, Thomas reprend, presque à la lettre, le passage de Guillaume d'Auxerre, affirmant : « **La théologie, donc, a des principes, les articles de foi, qui cependant sont des principes pour les seuls croyants ; et pour ceux-ci ils sont des principes évidents (*per se nota*), sans besoin d'être prouvés de l'extérieur.** » Thomas avait déjà mis rapidement en circulation ce texte par le système de « publication rapide » de l'époque, chez un libraire officiel rattaché à l'Université et, quand peu de temps après, il fait corriger ce modèle disponible chez le libraire, en y ajoutant une deuxième réponse,

²¹ A. Oliva, *Les débuts* ..., p. 287.

introduite par « Vel dicendum », donc concurrente possible de la première. Ce que cette seconde réponse corrige, c'est précisément la possibilité que les articles de la foi soient évidents (*per se nota*) pour le croyant. Cette correction est certainement antérieure au traité de la foi, au troisième livre des *Sentences*, où Thomas n'admet plus du tout cette possibilité et il la nie catégoriquement.

Il me semble pouvoir observer au moins deux choses, qui méritent notre attention.

Pourquoi Thomas reprend-il le texte de Guillaume d'Auxerre, alors qu'il sait qu'en raison de la connaissance évidente des articles de la foi qu'il prône, ce texte est à l'origine de discussions et d'approfondissement de la part de tous les théologiens connus, pendant la première moitié du XIII^e siècle ?

Deuxième question : pourquoi Thomas ne reprend-il pas la solution de Bonaventure et attend-il d'élaborer sa propre application de la subalternation aristotélicienne des sciences à la *sacra doctrina* ?

À cette seconde question il me semble pouvoir répondre que la solution de Bonaventure ne lui convient pas parce que c'est une subalternation *ratione subiecti* qu'il envisage et dont les deux docteurs donnent le même exemple : l'optique, qui étudie la ligne lumineuse, est subalternée à la géométrie, qui étudie la ligne en tant que ligne. L'optique, science subalternée, n'est qu'une espèce d'un genre, la géométrie, science subalternante. Une première raison de ne pas reprendre la subalternation Bonaventurienne est dans le type de subalternation que Bonaventure propose – et indirectement c'est Thomas lui-même qui nous le dit, en distinguant subalternation *ratione subiecti* et *ratione modi cognoscendi*.

Une autre raison qui pourrait avoir retenu Thomas de reprendre la subalternation proposée par Bonaventure c'est qu'elle considère la *sacra Scriptura* ou Bible comme une science à part entière, alors que Bonaventure lui-même admet qu'elle manque d'un *modus procedendi uniformis*, unique, qui est bien nécessaire à l'unité d'une science. Pour Thomas, la Bible ne possède pas les caractéristiques qu'Aristote exige pour définir une science, *ex primis* et *ex necessariis*, caractéristiques que Thomas cite au début de ce même article 3 du prologue sur les *Sentences* (voir Thomas de Aq., *In I Sent.*, prol., a. 3, 2.1 et 22 [ed. Oliva, p. 319]).

Arist., *Anal. post.*, I, 71b19–23, a Iacobo transl. (AL IV.1-4, p. 7, ll. 16–19) : « Si igitur est scire ut posuimus, necesse est et demonstrativam scientiam ex verisque esse et primis et immediatis et notioribus et prioribus et causis conclusionis ; sic enim erunt et principia propria ei quod demonstratur » et *Ibid.*, I, 77a26–28, a Iacobo transl. (AL IV.1-4, p. 27, u. 19–22) :

« Communicant autem omnes scientie secundum communia. Communia autem dico quibus utuntur tamquam ex his demonstrantes, sed non de quibus demonstrant neque quod demonstrant » atque *Ibid.*, I, 88b27–29 (AL IV.1-4, p. 65, u. 6–10).

Arist., *Anal. post.*, I, 88b30–35, a Iacobo transl. (AL IV.1-4, p. 65, u. 11–15) : « Scibile autem et scientia differt ab opinabili et opinione, quoniam scientia universalis et necessaria est, necessarium autem non contingit aliter se habere. Manifestum igitur est quod *circa hec scientia non est* ; esset enim utique impossibilia aliter se habere possibilia aliter se habere » atque *Ibid.*, I, 81a40–b1, a Iacobo transl. (ed. laud., p. 40, u. 7–8) : « Est autem demonstratio quidem ex universalibus, inductio autem ex his que sunt secundum partem » ; et *Ibid.*, I, 75b24–25, a Iacobo transl. (ed. laud., p. 20, u. 22–23) : « Non est ergo demonstratio corruptibilium neque scientia simpliciter, sed sic est sicut secundum accidens », ac I, 75b33–36, a Iacobo transl. (ed. laud., p. 21, u. 9–12) : « Eorum autem que sepe fiunt demonstrationes et scientie, ut lune defectus, manifestum est quod secundum quod huiusmodi sunt, semper sunt, in quantum autem non semper, secundum partem sunt. Sicut autem defectus est, similiter est aliis » ; cf. etiam : *Ibid.*, I, 71b9–16 (AL, p. 7) ; I, 73a21 (AL, p. 12) ; I, 74b6 (AL, p. 16) ; I, 75a30–35 (AL, p. 19) ; I, 87b37–39 (AL, p. 62).

En outre, la science subalternante est la science du *propter quid*, pour Aristote, une science dont le contenu (pas ses principes) est démontré par raisonnements discursifs, aboutissant à des conclusions : or, comment peut-on dire que l'Écriture sainte soit une science du *propter quid*, alors que ce qui la caractérise est son caractère d'*auctoritas*, qui la qualifie et distingue du *credibile ut credibile*, en tant que tel, objet de la foi ? Certes, à l'intérieur de l'Écriture sainte on trouve des *necessaria* et donc des principes qu'il faut prendre comme tels, mais ils ne sont pas évident pour nous, *latent*, et ils ne sont pas non plus démontrés dans la Bible : ils sont donnés, comme principes. Or, c'est précisément sur ce point qu'Henri de Gant attaquera de manière violente l'élaboration thomiste de la théologie comme science subalternée, parce que la science de Dieu n'est pas *propter quid*, discursive, allant de principes nécessaires à des conclusions.

Une autre raison encore qui aurait pu retenir Thomas de faire sienne la théorie bonaventurienne de la subalternation est le résultat qu'elle produit, de séparer

(*distrahere*) la *sacra doctrina* de la Bible, comme certains interprètes l'ont remarqué, au pris, cependant, de soumettre la raison naturelle à la foi d'une manière telle qu'on enlève toute autonomie à la raison en théologie, comme Bonaventure le dira surtout dans le *Breviloquium*, mais déjà ici dans le commentaire des *Sentences* : j'ai donné les textes dans A. Oliva, « *Doctrina et sacra doctrina* » p. 48 et suivantes.

Et les conséquences d'une telle conception de la raison en théologie déterminent le rapport de celle-ci avec la philosophie, à laquelle Thomas avait reconnu la tâche d'admettre la *sacra doctrina* parmi les sciences, comme nécessaire à la *philosophia* pour atteindre sa fin : la contemplation de Dieu.

Une autre différence entre Bonaventure et Thomas concerne l'usage que chacun fait de la théorie aristotélicienne de la subalternation. Bonaventure s'en sert pour rattacher la *sacra doctrina* ou son typos, le livre des Sentences, à l'Écriture sainte, d'où sont extraits les articles de la foi. Mais il ne se soucie point d'approfondir quelle sorte de connaissance nous avons de ces articles : preuve en est que, dans le traité de la foi de son commentaire au III livre des *Sentences*, il reprend à sa manière l'exposition des deux sortes de principes qui entrent en jeu en théologie depuis Guillaume d'Auxerre : les *axiomes* (principes nécessaires) et les *thèses* (principes non nécessaires), dont Aristote parle au chapitre 2 du Ier livre des *Seconds Analytiques*, comme nous l'avons vu. Par ailleurs, dans toute l'œuvre de Bonaventure la notion et le mot subalternation ne sera repris qu'une seule fois, dans le même sens que dans son prologue mais de manière plus générale, pour distinguer la vertu théologale de l'espérance de la vertu théologale de la foi (Bonaventura, *In III Sent.*, d. 26, q. 5, concl. [ed. Quaracchi, t. 3, p. 566b, l. 26]).

En revanche, Thomas sent la nécessité de traiter des principes de la théologie comme science dès son prologue, dans les deux textes que j'ai cités, parce que déterminer les principes d'une science est nécessaire pour établir l'existence d'une science et la qualifier. Et Thomas, dans son traité de la foi, ne reprendra pas la discussion de ses prédécesseurs sur les axiomes et les thèses à propos de la foi et de la théologie, mais il se servira bien de la théorie de la subalternation.

Le recours de Bonaventure à la subalternation est donc d'une importance relative dans son œuvre, mais il est capital, si l'on considère que probablement il a inspiré

Thomas d'Aquin, qui en a fait le caractère distinctif de sa théorie de la théologie comme science, modèle qui a remplacé les réflexions antérieures sur les axiomes et les thèses, pour être à son tour attaqué, notamment à partir de Jean Duns Scot et d'Henri de Gand, sans cependant être oublié.

Je vois donc ici une sorte de dialogue entre les deux docteurs, autour de la notion de science subalternante et subalternée, où Bonaventure me semble avoir été l'inspirateur de Thomas.