

L'ANALOGIE DU VISIBLE AUX INVISIBILIA DEI

EXÉGÈSE ET USAGES DE *ROMAINS* 1, 19-20
PAR THOMAS D'AQUIN

par Emmanuel DURAND
Collège universitaire dominicain, Ottawa

La sagesse qui atteint Dieu
par les réalités de ce monde,
n'est pas celle du monde
mais celle de Dieu.

Sup. I Cor. 3, 19, n° 179

Dans la tradition philosophique, l'analogie est l'une des ressources qui permet de qualifier des notions ou des termes qui sont en affinité, sans que l'on sache pourtant d'emblée de quelle manière précise. Certains termes, qui paraissent de prime abord équivoques, entretiennent néanmoins des rapports subtils entre eux. Ils sont reliés par une certaine similitude, une convergence ou une proportion. Moyennant une série de déplacements et de remaniements, l'analogie est devenue, dans la théologie médiévale, un mode d'attribution des noms divins, qui échappe à l'univocité et à l'équivocité tout en exprimant une connaissance vraie, susceptible de devenir une science¹. Malgré les limites de ce type d'attribution, notamment en termes de représentations afférentes, l'analogie permet d'employer un nom tiré de

1. Voir Joël LONFAT, « Archéologie de la notion d'analogie, d'Aristote à saint Thomas d'Aquin », *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge* 71 (2004), p. 35-107 ; Jean-François COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontologie*, Paris, Vrin, 2005.

notre vocabulaire commun pour désigner Dieu de façon propre, par delà les différences de registres.

L'analogie est aujourd'hui devenue une question ontologique, noétique et théologique surdéterminée. Elle l'est en partie, dans la tradition issue de Thomas d'Aquin, par les reconstructions formelles d'une architecture (presque trop) cohérente en regard d'emplois textuels variés et d'une pratique souple². Elle l'est aussi et surtout, dans la théologie contemporaine, à travers les vives controverses au sujet de « l'analogie de l'être », conditionnées par Erich Przywara et Karl Barth. L'*analogia entis* désigne un ordre dynamique entre les créatures et une certaine similitude orientée des créatures vers le Créateur, au sein d'une dissimilitude plus grande encore et, à vrai dire, incommensurable³. Pour les uns, l'*analogia entis* doit être tenue à tout prix comme la signature d'une métaphysique de l'être qui s'accomplit en théologie naturelle. Pour les autres, elle doit être congédiée sans concession, comme toute métaphysique naturelle. D'aucuns estiment toutefois que l'analogie de l'être est recevable dans la mesure où elle est appréhendée à partir de la Révélation. L'analogie de la foi assume alors une analogie de l'être bien comprise⁴. Certains ont même repensé l'*analogia entis* de façon plus

2. Voir Bernard MONTAGNES, *La Doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1963 ; nouvelle éd. avec intro. de Thierry-Dominique HUMBRECHT, Paris, Éditions du Cerf, 2008 ; Ralph MCINERNY, *Aquinas and Analogy*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 1996. Par exemple, au plan sémantique, l'*analogia* entre dans la qualification de la métaphore par Thomas d'Aquin ; voir Gilbert DAHAN, « Saint Thomas d'Aquin et la métaphore : Rhétorique et herméneutique » (1992), dans *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Droz, 2009, p. 249-282.

3. Voir Concile de Latran IV (1215), Denzinger, n° 806 : « [...] inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda ». Il est souvent occulté que cet énoncé n'est pas une thèse métaphysique détachée. Il intervient pour soutenir une juste interprétation trinitaire de *Jn* 17, 21-23 contre la réduction de l'unité du Père et du Fils à une unité « quasi collectivam et similitudinariam », thèse ruineuse imputée à Joachim de Flore.

4. La bibliographie est ici immense : voir Erich PRZYWARA, *Analogia entis*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990 (éd. originale 1932), spécialement § 7.6, p. 140-157 ; Karl BARTH, *Dogmatique I/1*, Genève, Labor et Fides, 1953, p. XI-XII (avant-propos de 1932) ; II/1, § 13, p. 33 (l'analogie entre la Parole éternelle et le monde créé par cette Parole) ; III/1, § 41, p. 208-209 (l'*imago Dei* comme *analogia relationis*) ; Dietrich BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall*, Munich, Kaiser, 1989 (éd. originale 1933), p. 56-63 ; Gottlieb SÖHNGEN, « *Analogia fidei* oder *Analogia entis* ? », *Wissenschaft und Weisheit* 9 (1942), p. 91-100 ; Emil BRUNNER, *La doctrine chrétienne de Dieu. Dogmatique I*, Genève, Labor et Fides, 1964 (éd. originale 1946), p. 191-194 ; James BARR, « The Image of God and Natural Theology », dans *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 156-173 ; Thomas-Joseph WHITE (éd.), *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or the Wisdom of God ?*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2010 ; Benjamin DAHLKE, *Die katholische*

concrète à partir de l'unicité du Christ médiateur, qui est au centre de la création et en assure l'intégration salvifique⁵.

Les arguments à l'encontre de l'analogie de l'être s'appuient en définitive sur deux options fondamentales : d'une part, toute connaissance naturelle de Dieu, sujette à l'approximation et aux détournements, doit être convertie par la foi théologale ; d'autre part, le bien prime sur l'être, facilement réduit à une objectivation sans vie qui dénote l'orgueil de l'intelligence naturelle. La controverse se joue aux plans inter-confessionnel et intra-confessionnel. Les théologiens catholiques romains demeurent enclins à penser les rapports entre les créatures et Dieu suivant la dynamique de l'*analogia entis*, même lorsqu'ils remplacent la métaphysique de l'être par une métaphysique du bien (de la relation ou de l'amour...), tandis que les théologiens protestants sont ordinairement soucieux de sauvegarder la priorité, voire l'exclusivité, de la Révélation par rapport à toute approximation naturelle de Dieu.

Ces débats théologiques refluent inévitablement sur l'exégèse biblique. Dans les pages qui suivent, je propose de reprendre la question de l'analogie de l'être à un niveau assez fondamental et sous un angle théologique, à partir de la réception et de l'usage thomasiens de deux lieux bibliques : *Rm* 1, 19-20a avec à l'arrière-plan *Sg* 13, 5. À l'instar des Pères et des médiévaux, il demeure courant de lire *Rm* 1, 18-32 comme une reprise créative de *Sg* 13-15 au sein d'une nouvelle argumentation portant sur l'universalité de l'Évangile⁶. Certains exégètes estiment toutefois que Paul s'oppose en réalité à la théologie de *Sg* 13-15, car ils

Rezeption Karls Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010.

5. Voir Hans Urs von BALTHASAR, *La Dramatique divine* II. *Les personnes du drame* 2. *Les personnes dans le Christ*, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et Vérité, 1988, p. 176-182 ; ID., *La Théologie* II. *Vérité de Dieu*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995, p. 436-451 ; Vincent HOLZER, *Hans Urs von Balthasar 1905-1988*, Paris, Éditions du Cerf, 2012, p. 119-130. Dans une perspective comparable, mais avec d'autres références, voir Rowan WILLIAMS, *Christ the Heart of Creation*, Londres, Bloomsbury Continuum, 2018, p. 1-40.

6. Voir Matthieu ARNOLD, Gilbert DAHAN et Annie NOBLESSE-ROCHER (dir.), *Romains 1, 18-32. Les fautes des païens*, Paris, Éditions du Cerf, (coll. « Lectio Divina. Études d'histoire de l'exégèse », 15), 2020, avec des contributions dans les champs suivants : exégèse contemporaine (Christian GRAPPE), sources juives (José COSTA), exégèse patristique (Martine DULAËY), exégèse médiévale (G. DAHAN), Luther et Calvin (M. ARNOLD). Voir aussi Goulven MADEC, « Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Ép. aux Romains 1, 18-25 dans l'œuvre de saint Augustin », *Recherches augustinienes* 2 (1962), p. 273-309 ; G. DAHAN, « Le commentaire de Thomas d'Aquin sur les Romains dans la tradition de l'exégèse médiévale », dans Jérôme ALEXANDRE (éd.), *Lectures de l'Épître aux Romains*, Paris, Parole et Silence, 2009, p. 79-118.

lisent *Rm* 1, 18-32 comme une caricature délibérée d'une doctrine qui serait congédiée par l'Apôtre⁷.

Dans notre enquête, l'attention latérale pour *Sg* 13, 5 est justifiée en premier lieu par un fait textuel : c'est le seul endroit des Écritures canoniques où apparaît le terme grec *analogia*, ici sous la forme adverbiale *analogôs*. Le substantif *analogia* signifie « rapport » ou « proportion ». Il n'a pas un sens technique codifié. La forme adverbiale *analogôs* est le plus souvent traduite par l'expression « par analogie » (TOB, BJ) ou au moyen d'une périphrase : « comme dans une image (*wie in einem Bild*) » (Bible de Luther). Un « accident » dans le processus contingent de traduction est ici notable : les versions latines de la Bible (Vulgate et Douai-Rheims) ont traduit *analogôs* par un adverbe quelque peu indéterminé : *cognoscibiliter*⁸. De la sorte, la référence de *Sg* 13, 5 au champ sémantique de l'*analogia* n'était plus immédiatement perceptible dans la réception du verset par les Pères latins, alors qu'une telle référence est inévitable dans la réception du même verset par les Pères grecs.

Nous donnons ici la priorité à une approche théologique de l'analogie, entendue – dans le sillage de *Sg* 13, 5 – comme l'opération intellectuelle de remontée des créatures sensibles vers le Créateur invisible. Je m'efforcerai de montrer dans quelle constellation théologique un tel mouvement ascendant trouve sa place. Nous procéderons en quatre

7. Plutôt que de lire *Rm* 1, 18-32 comme un déploiement de la logique interne de l'Évangile (1, 16), quelques exégètes contemporains privilégient une autre perspective : les idées ici exprimées ne seraient pas celles de Paul, mais celles qu'il réfute (2, 1-16), car elles relèvent de la rhétorique discriminante de juifs hellénistiques qui cherchent à maintenir la frontière religieuse entre juifs et païens ; voir Calvin L. PORTER, « Romans 1.18-32 : Its Role in the Developing Argument », *New Testament Studies* 40/2 (1994), p. 210-228 ; Douglas A. CAMPBELL, « Natural Theology in Paul ? Reading Romans 1:19-20 », *International Journal of Systematic Theology* 1 (1999), p. 231-252 ; Jonathan A. LINEBAUGH, « Announcing the Human : Rethinking the Relationship between Wisdom of Solomon 13-15 and Romans 1:18-2:11 », *New Testament Studies* 57/2 (2011), p. 214-237 ; Alec J. LUCAS, « Distinct portraits and parallel development of the knowledge of God in Romans 1:18-32 and Wisdom of Solomon 13-15 », Clare K. ROTHSCILD et Trevor W. THOMPSON (éd.), *Christian Body, Christian Self*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 61-82.

8. Voici les principales versions puis traductions de *Sg* 13, 5. LXX : « ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται. » Vulgate et Douai-Rheims (qui ne diffèrent pas sur ce verset) : « A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit horum creator videri. » TOB (2010) : « Car la grandeur et la beauté des créatures conduisent par analogie à contempler leur Créateur. » BJ (1999) : « Car la grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur Auteur. » Bible de Luther Bible (1984) : « Denn es wird an der Größe und Schönheit der Geschöpfe ihr Schöpfer wie in einem Bild erkannt. » Pour les éditions de référence de la Bible (LXX, Vulg., NA 28, KJV, Luther-Bible), nous recourons au site de la Deutsche Bibel Gesellschaft, accédé en ligne le 1^{er} décembre 2020 à l'adresse suivante : <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/septuagint-lxx/read-the-bible-text/>.

étapes d'inégales longueurs. Nous livrerons d'abord une première lecture de *Rm* 1, 19-20 dans le contexte immédiat de l'argument (1, 18-32), puis nous prêterons attention à sa traduction latine (I). Nous recenserons ensuite brièvement les occurrences et les usages de *Rm* 1, 19-20a dans les œuvres de Thomas d'Aquin (II et annexe). Nous étudierons alors l'interprétation de *Rm* 1, 19-20a dans le commentaire suivi de la *Lettre aux Romains* (III). Nous élargirons ensuite notre enquête afin d'intégrer l'apport spécifique des autres lieux et arguments où Thomas recourt à *Rm* 1, 20a (IV).

Nous récolterons alors les bénéfices de notre recherche empirique. Avec Thomas d'Aquin, je m'attacherai à identifier le ressort profond de l'opération de l'intelligence humaine qui remonte des créatures sensibles vers Dieu. Je traiterai aussi brièvement la question connexe de la nomination de Dieu. Je révélerai avec attention les caractéristiques objectives qui permettent aux créatures de servir une *manuductio* vers Dieu, notamment en qualité de signes et de témoignages. Au cœur de mon propos, je montrerai que le mouvement ascendant de l'analogie théologique est sous-tendu par une économie divine de la manifestation et s'intègre à une pédagogie salvifique orientée vers la foi. Je relèverai les limites factuelles de la connaissance naturelle de Dieu, qui appelle divers secours tels que la Loi et l'Incarnation. Je mettrai enfin en lumière le rôle des dispositions de la volonté humaine dans l'interprétation des effets divins, dont la palette est vaste et contrastée.

I. *Rm* 1, 19-20A : ARGUMENT ET TRADUCTION

Il convient de commencer par resituer *Rm* 1, 19-20a dans son contexte littéraire et théologique immédiat (1, 18-32), avant de considérer dans quels types d'argumentation ces deux versets interviennent chez Thomas d'Aquin. Cela permettra de dégager une vision théologique plus large et mieux équilibrée que celle ordinairement véhiculée : le passage du visible à l'invisible est un moment (rationnel) qui a ses vertus et ses limites au sein d'une économie globale de la manifestation de Dieu et d'un accès à la foi en Dieu. Théologiquement, ce moment n'est pas détachable comme un en soi sur lequel il conviendrait de deviser abstraitement ou de polémiquer indéfiniment.

Rm 1, 18-32 traite de la faute des païens idolâtres. Au chapitre premier de la *Lettre aux Romains*, Paul énonce sa conviction centrale, à savoir que l'Évangile, et non la Loi, est « puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit, du Juif d'abord, puis du Grec » (*Rm* 1, 16 TOB). Paul entend montrer l'universalité de la faute, en laquelle demeurent tant les païens que les Juifs, exposés au jugement de Dieu, pour manifester

ensuite l'universalité de la grâce et la gratuité de la justification, accessible à tous par la foi.

Paul caractérise le péché des païens en termes de connaissance de Dieu et de captivité ou détournement de la vérité. L'enchaînement type du péché des païens ne vaut pas en chacune de ses étapes pour chaque païen individuel. Il s'agit d'un récit étiologique, à la manière de celui du premier péché mis en scène en *Gn* 3. À partir du constat de la situation de confusion dans laquelle se trouvent plongés les païens, Paul construit un archétype théologique de l'enchaînement conduisant à une telle situation. Il fait ainsi dériver l'obscurité, l'idolâtrie, la confusion et les inversions d'un premier acte inexcusable : le refus de rendre à Dieu à la hauteur de son don, de répondre à sa manifestation⁹.

¹⁸ Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, ¹⁹ διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνερωσεν. ^{20a} τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε αἰδίου αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, ^{20b} εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους. ^{21a} διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὥς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἡυχάριστήσαν (Rm 1, 18-21a NA28)¹⁰.

¹⁸ En effet, la colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes qui retiennent la vérité captive de l'injustice ; ¹⁹ car ce que l'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste : Dieu le leur a manifesté. ^{20a} En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence ; ^{20b} ils sont donc inexcusables, ^{21a} puisque, connaissant Dieu, ils ne lui ont rendu ni la gloire ni l'action de grâce qui reviennent à Dieu (Rm 1, 18-21a TOB).

La thèse décisive de l'argument de Paul est que le péché des païens consiste à tenir la vérité de Dieu captive, par adhésion à une injustice. Celle-ci est d'abord d'ordre théologal (impiété envers Dieu) et ensuite d'ordre éthique (relations humaines). L'injustice en question est le contraire de l'état du justifié. Qu'est-ce qui permet d'affirmer que les païens disposent en sous-main d'une telle vérité, pour ainsi dire

9. Je consonoie ici avec la lecture développée par Beverly R. GAVENTA, « The Revelation of Human Captivity : An Exegesis of Romans 1, 18-32 », dans Cilliers BREYTENBACH (éd.), *God's Power for Salvation : Romans 1, 1-5, 11*, Leuven, Peeters (coll. « Colloquium Oecumenicum Paulinum », 23), 2017, p. 43-59. Pour une vision à la fois classique, nuancée et intégratrice, voir André-Marie DUBARLE, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, Paris, Éditions du Cerf (coll. « Lectio Divina », 91), 1976.

10. En grec une indécision demeure quant à la fonction de νοούμενα qui peut qualifier τὰ ἀόρατα comme un adjectif ou être rattaché à καθορᾶται pour signifier le mode de la perception ; voir Erwin OCHSENMEIER, « Romans 1, 20 : Knowing God through his Acts in History », *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 100/1 (2009), p. 45-58.

neutralisée par leur injustice ? C'est une économie objective de la manifestation. Dieu est l'auteur d'un acte de manifestation de la vérité au sujet de lui-même dans la création : l'invisible de Dieu lui-même, sa puissance et sa divinité, transparaissent dans ses œuvres visibles et tangibles, à savoir les créatures elles-mêmes.

Paul considère en conséquence les païens comme inexcusables, en raison de cette économie objective de la manifestation de Dieu en ses œuvres. Leur culpabilité tient au hiatus entre le connu et le rendu : ils l'ont connu et ne lui ont pas rendu gloire et action de grâces. Si les païens ont connu la manifestation de Dieu sans lui rendre gloire, la racine de leur péché se situe dans leur manière de recevoir la manifestation. Là où la réception du don aurait pu ou aurait dû se muer en gratitude, l'action de grâces a fait défaut. Il semble qu'il y ait là un refus positif des païens, dont les conséquences sont une désorientation complète : perte du sens, enténébrement du cœur, inversion entre sagesse et folie. D'où les pratiques insensées de l'idolâtrie, par inversion de l'incorruptible et du corruptible : au lieu d'adorer la gloire de Dieu à eux manifestée en ses œuvres, ils s'asservissent à de simples images de créatures éphémères ou viles.

L'asservissement aux convoitises et à l'impureté est alors présenté comme un jugement de Dieu, en forme d'abandon (temporaire) des païens à leur cœur désorienté, avec l'enchaînement des pratiques désordonnées et déshumanisantes qui en découlent. Mais la source de toutes les inversions est située dans le cœur humain. Dénî, mensonge, folie, convoitises, inversions... tout cela est dérivé d'une sorte d'étouffement de la vérité dans le cœur. La vérité de Dieu, bien qu'elle soit manifestée, demeure méconnue ou contournée afin de laisser le champ libre à l'injustice. L'aliénation éthique est dénoncée comme une conséquence grave d'une injustice théologique plus grave encore, dans le rapport à Dieu lui-même.

Paul accomplit ici un tour de force théologique. Devant les divagations païennes, il ne s'arrête pas au symptôme, à savoir le dérèglement éthique, mais il remonte à la racine du mal, c'est-à-dire le refus de rendre gloire à Dieu en réponse à sa manifestation. Cela revient en définitive à un refus d'entrer dans une réponse de foi. Toutefois, l'histoire n'est pas finie et Dieu offre de nouvelles ressources. S'il répond par la foi à l'Évangile du Christ, le païen se trouve réintroduit par grâce dans la justice de Dieu, conjointement théologique et éthique.

Une telle lecture de *Rm* 1, 18-32 offre une première compréhension globale de la péricope. Arrêtons-nous un instant sur la version latine du texte qui sera l'objet central de notre étude. Du grec au latin, la transmission de *Rm* 1, 19-20a est assez rigoureuse, à l'exception de l'expression ambiguë *a creatura mundi* (« par une créature du monde »)

employée là où le grec serait probablement mieux traduit par *a creatione mundi* (« depuis la création du monde »).

¹⁸ *revelatur enim ira Dei de caelo super omnem impietatem et iniustitiam hominum eorum qui veritatem in iniustitiam detinent* ¹⁹ *quia quod notum est Dei manifestum est in illis Deus enim illis manifestavit* ^{20a} *invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque eius virtus et divinitas* ^{20b} *ut sint inexcusabiles* ^{21a} *quia cum cognovissent Deum non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt (Rm 1, 18-21a Vulg.)*¹¹

Les perfections invisibles (*invisibilia*) de Dieu sont rendues perceptibles à l'intelligence par le moyen des œuvres créées. Tandis que la plupart des interprètes anciens et modernes considèrent que « les choses faites » (*ea quae facta sunt*) désignent les créatures visibles, une minorité d'interprètes contemporains soutient que cette expression désigne plutôt les actes et les œuvres de Dieu dans l'histoire d'Israël et des nations¹². Quoi qu'il en soit, le passif *conspiciuntur* laisse entendre que Dieu lui-même est le sujet premier du dévoilement ainsi opéré, de façon cohérente avec le verset 19. Reste à savoir quel est le type de réponse à cette manifestation objective. Dans le cas des païens qui refusent de rendre à Dieu gloire et action de grâces, la perception ne s'accompagne pas de la foi. Néanmoins, puisqu'un tel refus constitue une faute inexcusable, la perception en jeu pourrait aussi conduire à la foi ou être portée à son terme par la foi. Il convient à mon sens d'interroger cette possibilité au sein d'une économie complète de la manifestation. Le simple relevé des questions et des arguments dans lesquels Thomas d'Aquin recourt à ces deux versets offre déjà des indications significatives.

II. OCCURRENCES ET USAGES DE Rm 1, 19-20A CHEZ THOMAS D'AQUIN

Les citations de Rm 1, 19-20a (et éventuellement de Sg 13, 5) apparaissent en nombre maîtrisable dans les œuvres de Thomas d'Aquin. Nous avons recensé :

11. La version de Douai-Rheims s'avère ici identique à celle de la Vulgate. Dans le texte de l'éd. critique du commentaire de Thomas d'Aquin sur *Romains*, préparé par le fr. Gilles de GRANDPRÉ o.p. (†) pour la Commission Léonine, on lit *intellectu conspiciuntur*, et non pas *intellecta conspiciuntur*. Toutefois, dans les éditions disponibles des autres œuvres de l'Aquinate citant Rm 1, 20a, on lit presque toujours *intellecta conspiciuntur*, sauf en *Summa Cont. Gent.*, I, 20 et *Summa theol.*, II^a II^{ae}, q. 2, a. 3, arg. 3 (selon l'*Index thomisticus*). Voir aussi *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 4, resp. (éd. Léonine, p. 154), cité à la note 40 ci-dessous.

12. Voir Gerhard J. SWART, « Why without excuse ? An inquiry into the syntactic and semantic relations of Romans 1:18-21 », *Neotestamentica* 39/2 (2005), p. 389-407.

- 7 textes recourant à *Rm* 1, 19, dont 3 incluant un usage de *Rm* 1, 20a ;
- 52 textes recourant à *Rm* 1, 20a sans établir la connexion avec *Sg* 13, 5 ;
- 6 textes recourant à *Sg* 13, 5 sans établir la connexion avec *Rm* 1, 20a ;
- 9 textes mobilisant *Sg* 13, 5 et *Rm* 1, 20a de concert.

Le nombre relativement restreint – un total de 70 passages à traiter – favorise un état des lieux précis et rend possible un traitement approfondi de toutes les occurrences¹³. Parmi ces 70 textes, 26 sont tirés de commentaires scripturaires de l'Aquinate. Plusieurs citations de *Sg* 13, 5 ou de *Rm* 1, 20a sont fragmentaires. Par exemple, la phrase *invisibilia ipsius...* ou *invisibilia Dei...* se rencontre parfois sous la forme d'un simple *invisibilia, etc.* Une fois ou l'autre, *Rm* 1, 19 et *Sg* 13, 4 sont cités sans que le lecteur sache où Thomas entend arrêter la citation.

Un petit nombre (6) d'occurrences de *Rm* 1, 20a s'avèrent peu significatives, car elles interviennent dans une objection comme un argument qui porte vraiment à faux (3) ou sont incluses dans l'emprunt d'un argument à un Père de l'Église : une fois dans la *divisio textus* d'un chapitre de Pierre Lombard, deux fois dans une citation d'Augustin et une fois dans la reprise explicite d'un argument de Jean Chrysostome. Lorsque *Rm* 1, 20a intervient dans une objection, que celle-ci soit pertinente ou porte à faux, nous traitons conjointement la réponse à l'objection, comme si l'objection et la réponse constituaient ensemble une seule et même occurrence de *Rm* 1, 20a.

Une étude empirique des 70 textes recensés dégage quelques lignes argumentatives ou questions types qui appellent chez l'Aquinate une citation de *Rm* 1, 20a et/ou de *Sg* 13, 5. Nous en dressons une liste qui prépare l'exposition des résultats de notre recherche :

13. La recherche a été faite à l'aide de l'*Index thomisticus* en ligne : <http://www.corpusthomicum.org/it/index.age>, consulté le 1^{er} décembre 2020. L'enquête a été menée avec plusieurs séquences de mots, de façon à retenir le plus grand nombre de citations partielles, sans qu'il soit toutefois possible de garantir une parfaite exhaustivité. Il arrive que *Rm* 1 intervienne comme une simple référence, sans aucune citation. Nous n'avons pas inclus ces cas dans notre tableau récapitulatif des occurrences en annexe, qui se limite aux citations expresses, parfois réduites à un seul mot-clé. Pour les extraits cités et traduits par nous (parfois avec un regard sur les traductions disponibles), nous utilisons l'édition Léonine lorsqu'elle est parue, notamment pour *Super Boetium De Trinitate* (vol. 50), *Summa contra gentiles* (vol. 13-15), *Compendium theologiae* (vol. 42), *Summa theologiae* (vol. 4-11). À défaut, nous suivons l'édition Mandonnet (livres I-II) et Moos (livres III-IV) pour le *Scriptum super Sententiis*, l'édition de Parme pour le *Super Psalmos* et les éditions Marietti les plus récentes pour les autres œuvres.

- Dieu peut-il être connu par l'intermédiaire des créatures corporelles ?
- La bonté intrinsèque des créatures et leur apport à la connaissance de foi.
- L'accès de l'intelligence aux premiers principes à partir des sens.
- La remontée des créatures sensibles aux perfections invisibles de Dieu.
- La différence entre la science des philosophes et la sagesse des théologiens.
- La question de la nomination de Dieu sous divers vocables, propres ou métaphoriques.
- L'ordre et les médiations de la connaissance de Dieu.
- L'ordre et les médiations de diffusion de la révélation de Dieu.
- Les étapes d'une pédagogie pour accéder à la foi ou y progresser.
- La manifestation que Dieu fait de lui-même à travers ses effets.
- La répugnance d'une volonté désordonnée à l'égard de certains effets divins.
- La convenance de l'Incarnation pour la connaissance de perfections de Dieu.
- Tout signe sensible est-il un sacrement au sens propre ?
- La valeur de la connaissance de Dieu par les philosophes, surtout les métaphysiciens.
- Les erreurs de la connaissance de Dieu ou l'absence de celle-ci parmi les païens.
- Les différents degrés de la vision de Dieu, de la plus lointaine à la plus lumineuse.
- Les saints verront-ils Dieu avec leurs yeux corporels ?
- L'aspiration des créatures matérielles à la gloire.
- Les corps célestes auront-ils une place et un surcroît de clarté dans le monde nouveau ?¹⁴

Nous allons tenter de coordonner les multiples propositions de Thomas d'Aquin autour de ces questions ou de ces problématiques, toujours en lien avec *Rm* 1, 19-20a, afin de restituer une compréhension de l'analogie qui soit proprement théologique. Par « analogie », j'entends ici la remontée du visible à l'invisible, des créatures sensibles aux perfections divines, opérée par l'intelligence humaine sous la conduite (*manuductio*) de Dieu. Une telle opération se fonde sur une proportion et un ordre du créé, par lesquels il fait signe vers Dieu. Nous

14. Dans l'espace de cet article déjà volumineux, je ne traiterai pas les trois derniers points de cette liste, mais le tableau en annexe permet d'identifier les textes afférents. Au sujet d'une éventuelle vision de Dieu par les saints avec leurs yeux corporels, la citation de *Rm* 1, 20 se trouve en fait incluse dans une citation d'Augustin.

traiterons la question de la nomination de Dieu, par une attribution propre ou métaphorique, de façon relative et seconde par rapport à l'opération de remontée que nous venons d'identifier.

III. L'EXÉGÈSE DE *Rm* 1, 19-20A DANS LE COMMENTAIRE SUIVI DE LA LETTRE AUX ROMAINS

Dans le commentaire de la *Lettre aux Romains*, l'exégèse de *Rm* 1, 19-20a s'inscrit comme il se doit dans une explication cohérente de l'argument de Paul. La thèse de l'épître est énoncée en *Rm* 1, 16 : « [L'Évangile] est puissance de Dieu pour le salut de tout croyant (*virtus Dei est in salutem omni credenti*). » Elle est analysée suivant la *divisio textus* suivante (n° 97) :

Primo, [Paul] montre la puissance de la grâce évangélique [*Rm* 1, 16-11, 36] ;

1.1. [Paul] énonce ce qu'il entend établir [*Rm* 1, 16-17] ;

1.1.1. Il énonce la puissance de la grâce évangélique [*Rm* 1, 16] ;

1.1.2. Il l'expose : « car la justice de Dieu se révèle en lui... » [*Rm* 1, 17a] ;

1.1.3. Il confirme son exposition : « selon qu'il est écrit... » [*Rm* 1, 17b] ;

1.2. Il manifeste ce qu'il a énoncé : « Du ciel se révèle la colère de Dieu... » [*Rm* 1, 18-11, 36] ;

Secundo, il exhorte à l'exécution des œuvres de cette grâce [*Rm* 12, 1-16, 26].

Commençons par l'énoncé de la thèse. Thomas qualifie ici « la puissance de Dieu » de deux manières : elle est manifestée dans l'Évangile et celui-ci contient en lui la puissance de Dieu (n° 98). Celle-ci s'applique au salut du croyant de trois façons, selon une progression structurale : 1) par la parole de l'Évangile, les péchés lui sont remis ; 2) par l'Évangile, il obtient la grâce sanctifiante ; 3) par les paroles de l'Évangile, il atteint la vie éternelle (n° 99). La foi est la modalité propre sous laquelle le salut « de tout croyant » est conféré par l'Évangile. L'acte de foi advient de trois manières : en réponse à la prédication de l'Évangile, par la confession publique des lèvres et au contact du livre de l'Écriture, auquel est attachée une vertu salutaire (n° 100). Enfin, l'Évangile devient salut tant pour les Juifs que pour les Grecs, qui recouvrent ici tous les païens. Thomas soulève ici une *quaestio* en regard de *Rm* 10, 10 : « Il n'y a pas de distinction de Juif ou de Grec » (n° 101). Certes, il n'y a pas de différence entre ces deux groupes quant à l'obtention de *la fin du salut*, comme c'est le cas pour les ouvriers de la première et de la onzième heure, qui reçoivent tous le même salaire : un denier (*Mt* 20, 1-16). Les Juifs sont toutefois les premiers quant à *l'ordre du salut*, car ils ont reçu les promesses de Dieu, et les païens sont intégrés (*assumpti*) dans la grâce de ces mêmes promesses (*Rm* 11, 24).

Considérons maintenant l'exposé de la thèse. Thomas estime que Paul explique comment l'Évangile est pour le salut lorsqu'il affirme : « car la justice de Dieu se révèle en lui [tout croyant] de la foi à la foi (*ex fide in fidem*) » (n° 102). Thomas avance deux manières de comprendre « la justice de Dieu » : 1) La justice par laquelle Dieu lui-même est juste et tient ses promesses en envoyant son Fils. Cette justice se révèle en celui qui croit en l'Évangile, « de la foi à la foi », c'est-à-dire de la fidélité de Dieu qui promet à la foi du croyant. 2) La justice par laquelle Dieu justifie les hommes, et non pas celle par laquelle les hommes prétendent se justifier eux-mêmes par leurs propres forces. Cette justice est révélée dans l'Évangile, « de la foi à la foi », c'est-à-dire de la foi de l'Ancien Testament à la foi du Nouveau Testament, visant toutes deux le Christ. D'autres explications de *ex fide in fidem* sont aussi possibles, mais elles ne s'avèrent pas ici déterminantes (voir n° 103).

Passons enfin à la confirmation de la thèse. Paul « prouve » (*probat*) le bien-fondé de sa conviction par le recours à une citation scripturaire : « mon juste vit de la foi » (voir *Ha* 2, 4 LXX)¹⁵. Pour donner toute sa densité à cette parole, Thomas livre un vif condensé de sa théologie de la foi, en quatre points : 1) le type d'assentiment volontaire de l'intelligence impliqué par la foi, laquelle est distincte du doute, de l'opinion et de la science (n° 105) ; 2) la foi comme *habitus* de l'intelligence et le rôle de la charité, *habitus* de la volonté, dans la perfection de l'acte de foi – l'acte parfait supposant la *vertu* de foi (n° 106) ; 3) la foi informe, sans la charité, et la foi formée par la charité sont un seul et même *habitus* (n° 107) ; 4) Dieu habite et vivifie l'âme par la foi formée, d'où l'expression : « mon juste vit de la foi » (n° 108).

Arrivant au verset 18 : « Du ciel se révèle la colère de Dieu... », Thomas livre la *divisio textus* suivante (n° 109), qui permet de situer l'exégèse de *Rm* 1, 18-32 dans la subdivision des quatre premiers chapitres :

Lorsqu'il affirme : « Du ciel se révèle la colère de Dieu... », Paul prouve que la puissance de la grâce évangélique est pour le salut de tous les hommes ;

Primo, il montre qu'elle est nécessaire au salut [*Rm* 1, 18-4, 25] ;

1.1. Il montre que la puissance de la grâce évangélique est nécessaire au salut des païens, parce que la sagesse en laquelle ils mettaient leur confiance n'a pas pu les sauver [*Rm* 1, 18-32] ;

1.1.1. Il énonce ce qu'il entend établir [*Rm* 1, 18] ;

1.1.2. Il manifeste ce qu'il a énoncé [*Rm* 1, 19-32] ;

15. Thomas relève ici en passant que la version latine dont il dispose (*iustus ex fide sua vivit*) suit la Bible hébraïque et non la Septante.

1.2. Il montre que la puissance de la grâce évangélique est nécessaire aux Juifs, parce que la circoncision, la loi et les autres [pratiques] en lesquelles ils mettaient leur confiance, ne leur ont pas apporté le salut ; en *Rm* 2, 1 : « C'est pourquoi, tu es inexcusable... » [*Rm* 2, 1-4, 25] ;

Secundo, il montre que la puissance de la grâce évangélique est efficace ou suffisante, en *Rm* 5, 1 : « Étant donc justifiés par la foi... » [*Rm* 5, 1-11, 36].

Considérons d'abord l'exégèse de *Rm* 1, 18 : « Du ciel, en effet, se révèle la colère de Dieu contre toute impiété et injustice de ces hommes qui retiennent la vérité dans l'injustice. » On se souvient que, pour Thomas, cette proposition a pour fonction d'introduire la manifestation de la thèse principale de l'épître (*Rm* 1, 16) quant à son application à la condition des païens (*Rm* 1, 18-32). Thomas interprète la *colère de Dieu* comme une métaphore – par similitude de l'effet¹⁶ – de la peine infligée par Dieu aux pécheurs (n° 110). La faute correspondante est double : *impiété* à l'égard de Dieu et *injustice* parmi les hommes (n° 111). Cet état de péché est précédé d'une vraie *connaissance de Dieu*, mais celle-ci est entravée dans son orientation vers le bien, car elle est tenue captive par la passion de l'injustice (n° 112).

Dans la *divisio textus* qui suit (n° 113), Thomas estime que les trois éléments structurants de *Rm* 1, 18 se trouvent ensuite déployés par 1, 19-32 suivant un ordre inverse d'exposition : connaissance de Dieu (1, 19-20a), impiété et injustice (1, 20b-31), colère de Dieu (1, 32). Quant à la vraie connaissance de Dieu atteinte par des sages parmi les païens¹⁷, Thomas distingue trois aspects : *primo*, ce qu'ils ont connu de Dieu (1, 19a : *quod notum est Dei manifestum est illis*) ; *secundo*, de qui ils ont reçu cette connaissance (1, 19b : *Deus enim illis manifestavit*) ; *tertio*, par quel mode (1, 20a : *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi...*) Nous voici

16. C'est seulement l'une des deux constructions possibles de la métaphore, selon *Summa Cont. Gent.*, I, 91 ; voir Emmanuel DURAND, « God's Passions : Unfitting Attributes ? Aquinas on the Biblical God », *Nova et Vetera* (English Ed.) 18/4 (2020), p. 1235-1246.

17. Pour la plupart des médiévaux, les sages des nations incluent non seulement des philosophes, mais aussi des savants, des poètes et des hommes de lettres, tels Virgile, Ovide ou Caton ; voir G. DAHAN, « Le Dieu des philosophes dans l'exégèse médiévale », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 99 (2019), p. 375-399 : 388. Thomas d'Aquin identifie par endroits les sages à des métaphysiciens au sens large, incluant les philosophes de la nature. Il fait allusion aux platoniciens et aux stoïciens, tout en dénonçant leurs erreurs. Il s'avère beaucoup plus critique envers « les sectateurs d'Hermès » et « les fables des poètes ». Il fait aussi référence à la tripartition de la théologie romaine par Marcus Varron et aux accommodations de celui-ci avec la théologie civile ; voir THOMAS D'AQUIN, *Sup. Rom.*, 1, 25, n° 143 et 145 ; inspiré en partie par AUGUSTIN D'HIPPONE, *De civitate Dei*, VI, 5-6 et 12. Pour une interprétation novatrice de la connaissance de Dieu par les sages des nations, voir Adriano OLIVA, « La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin », *Rev. Sc. ph. th.* 96/4 (2012), p. 585-662.

maintenant à pied d'œuvre pour entrer dans l'exégèse précise de *Rm* 1, 19-20a.

Commençons par le verset 19a. Au sujet de Dieu, les sages des nations ont connu ce qui est connaissable par la raison (n° 114). En ce sens, ils « détiennent » une vraie connaissance de Dieu. Dans la version latine dont il dispose, il semble que Thomas lise *manifestum est in illis* et non pas *manifestum est illis*¹⁸. Il développe alors la proposition de la façon suivante : *manifestum est eis ex eo quod in illis est*. Thomas comprend la manifestation ici en jeu comme étant immanente au sujet connaissant, « par la lumière intérieure » (*ex lumine intrinseco*) qu'est sa propre raison. Ce point de vue immanent sera toutefois complété plus loin par un volet extérieur de la manifestation (voir n° 116).

En écho à une longue tradition antérieure¹⁹, l'Aquinate rappelle ensuite que quelque chose de Dieu nous demeure tout à fait inconnais-sable en cette vie, à savoir « ce qu'il est » (*quid est Deus*), c'est-à-dire l'essence même de Dieu. Aussi la connaissance humaine de Dieu procède-t-elle de réalités qui sont « connaturelles » aux hommes. Il s'agit des créatures sensibles. Bien que celles-ci entretiennent une « proportion » lointaine à l'égard de l'essence divine, elles demeurent incapables de la « représenter » adéquatement, car la dissimilitude prévaut toujours de notre point de vue. Les créatures sensibles sont des effets de Dieu, mais la nature de la cause créatrice ne se retrouve pas telle quelle dans ces derniers. Une différence de forme essentielle marque l'écart incommensurable entre les effets sensibles et Dieu, leur cause en excès²⁰.

En référence au *De divinis nominibus* (chap. VII) du Pseudo-Denys l'Aréopagite, Thomas énonce ensuite le triple mode par lequel l'homme connaît Dieu à partir des créatures sensibles : par la causalité, par l'excellence et par la négation²¹ (n° 115). Thomas précise alors que les

18. Outre ce passage, Thomas recourt à la leçon *manifestum est in illis* en *Summa theol.*, I^a Pars, q. 12, a. 12, s.c. ; q. 56, a. 3, s.c. ; *Principium Rigans montes*, cap. I ; *Sup. Io.*, 17, 25, n° 2264-2265. Thomas connaît toutefois aussi la leçon *manifestum est illis* employée en *Summa theol.*, I^a Pars, q. 1, a. 6, resp. ; *Compendium Theol.*, II, 8.

19. Voir notamment GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 28, § 5, SC 250, p. 111 ; CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur Jean*, I, 5, SC 600, p. 341-345 ; JEAN DAMASCÈNE, *La Foi orthodoxe*, 1-5, SC 535, p. 136-153.

20. Voir ci-dessous, THOMAS D'AQUIN, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 2, resp. ; *Compendium theol.*, II, 8. Voir aussi A. OLIVA, « La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin », art. cité, p. 593-596.

21. Voir THOMAS D'AQUIN, *De divinis nominibus*, cap. I, lect. 3, n° 83-90 ; cap. VII, lect. 4, n° 729 ; Gregory P. ROCCA, *Speaking the Incomprehensible God. Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, Washington DC, Catholic University of America Press, 2004, spécialement p. 72-77 et 334-352 ; Bernhard BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God. Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, Washington DC, Catholic University of America Press, 2015, p. 296-316 ; Gilles EMERY,

sages parmi les païens ont acquis cette triple connaissance « par la lumière infuse de la raison » (*per lumen rationis indutum*). Un verset de psaume l'atteste : « Beaucoup disent : qui nous montrera les biens ? La lumière de ton visage, Seigneur, a été gravée sur nous » (*Ps* 4, 6b-7a). Le recours à cette parole de l'Écriture laisse entendre que le don du *lumen rationis* relève d'une présence personnelle de Dieu, même si elle est en partie méconnue ou n'est pas identifiée comme telle par les bénéficiaires.

Passons à l'exégèse du verset 19b : *Deus enim illis manifestavit* (n° 116). Selon Thomas, Paul désigne alors l'auteur (*auctor*) de la manifestation en question. C'est Dieu lui-même. Le terme *auctor* est revêtu d'un sens précis dans le lexique thomasien : il qualifie le premier principe d'une procession ou d'une donation²². Le choix de ce mot renforce la thèse selon laquelle la manifestation est un acte personnel, dont Dieu a l'initiative.

Par le recours à une comparaison anthropologique, Thomas met en place les deux volets de la manifestation divine, l'un intérieur (déjà identifié) et l'autre extérieur (à expliciter) :

Il faut considérer ici qu'un homme se manifeste à un autre en expliquant son concept par quelques signes extérieurs, par exemple par la voix ou par l'écriture. Mais Dieu manifeste quelque chose à l'homme de deux manières. D'une part, en infusant intérieurement la lumière par lequel l'homme connaît : « Envoie ta lumière et ta vérité » (*Ps* 42, 3). D'autre part, en proposant les signes extérieurs de sa sagesse, à savoir les créatures sensibles : « Il l'a répandue » – à savoir sa sagesse – « sur toutes ses œuvres » (*Si* 1, 10). Ainsi donc Dieu leur a manifesté [ce qui est connaissable de Dieu] ou en infusant intérieurement la lumière, ou en proposant extérieurement les créatures visibles en lesquelles, comme dans une sorte de livre, la connaissance de Dieu était lue²³.

« Nommer Dieu : les “trois voies” dionysiennes et leur ordre chez saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 113/3 (2018), p. 241-268. Voir aussi, suivant une perspective plus ample, Thierry-Dominique HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005.

22. Voir John Baptist KU, « Thomas Aquinas' Careful Deployment of *auctor* and *auctoritas* in Trinitarian Theology », *Angelicum* 90/4 (2013), p. 677-710. Quant à la vie intratrinitaire, lorsqu'il parle pour lui-même (sans devoir justifier l'usage de l'un des devanciers), Thomas réserve le terme *auctor* au Père, et spécifiquement à la relation du Père au Fils. Quant à l'économie du salut où, selon Thomas, toute la Trinité entretient une relation de paternité envers les créatures, les trois personnes divines reçoivent ensemble le titre d'*auctor*. Ce titre peut aussi être approprié à l'une des trois personnes, selon divers effets ou dons de grâce. Thomas associe toutefois plus étroitement cette appellation au Père, même dans le contexte de la relation de Dieu aux créatures.

23. THOMAS D'AQUIN, *Sup. Rom.*, 1, 19b, n° 116 : « Ubi considerandum est quod unus homo alteri manifestat explicando conceptum suum per aliqua signa exteriora, puta per vocem vel scripturam, Deus autem dupliciter aliquid homini manifestat. Uno modo,

Le lecteur familier de la noétique thomasienne reconnaît ici la polarité entre lumière (*lumen*) et forme (*species*), qui caractérise tant la connaissance naturelle (philosophie²⁴) que la connaissance surnaturelle (foi et prophétie²⁵). Pour pénétrer les signes extérieurs que sont les créatures sensibles et être capable de les lire comme œuvres de Dieu, il faut disposer de la lumière intérieure de la raison, elle-même donnée par Dieu. Tout être humain, et plus particulièrement le sage qui sait user de la raison, est ainsi doublement équipé pour lire le grand livre de la création sensible dans sa fonction de témoignage rendu au Créateur.

Considérons maintenant l'exégèse du verset 20a : *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellectu conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas* (n° 117). Conformément à la *divisio textus* annoncée plus haut (voir n° 113), cette phrase explique le *mode* de la connaissance de Dieu par les sages parmi les païens.

Thomas commence toutefois par préciser ce qu'ils ont connu de Dieu en focalisant l'attention, après bien d'autres, sur trois vocables : *invisibilia*, *virtus* et *divinitas*.

Les *invisibilia Dei* signifient l'essence divine, qui est invisible et que nul ne peut voir sans mourir, selon *Jn* 1, 18 et *1 Tm* 1, 17. Le pluriel *invisibilia* est justifié par la distinction entre l'essence de Dieu en elle-même, qui est une et simple, et l'essence divine telle qu'elle nous est manifestée de façon diverse et multiple²⁶. L'essence une et indivisible de Dieu est *de facto* manifestée par une pluralité de similitudes, lointaines et partielles, réparties parmi les créatures sensibles. Par leurs propriétés telles que la beauté ou l'ordre, celles-ci *participent* de façon expressive,

infundendo lumen interius, per quod homo cognoscit, Ps. XLII, 3 : *emitte lucem tuam et veritatem tuam*. Alio modo, proponendo suae sapientiae signa exteriora, scilicet sensibiles creaturas. Eccli. I, 10 : *effudit illam*, scilicet sapientiam, *super omnia opera sua*. Sic ergo Deus illis manifestavit vel interius infundendo lumen, vel exterius proponendo visibiles creaturas, in quibus, sicut in quodam libro, Dei cognitio legeretur. » Voir aussi BONAVENTURE, *Commentarius in librum Sapientiae*, cap. XIII, v. 5 (*Opera omnia*, t. VI, Quaracchi, Collège S. Bonaventure, 1893, p. 193) : « totus mundus est quasi liber quidam in quo Creator potest cognosci per eius potentiam, sapientiam, bonitatem, relucentes in creaturis » ; *Hexameron*, XIII, 12 (t. V, p. 389-390).

24. Une enquête lexicale autour du substantif *revelatio* et du verbe *revelare* montre que la révélation ne signifie pas, chez Thomas d'Aquin, l'ensemble organique des vérités de la foi, mais l'acte de Dieu qui se révèle, directement et/ou par des médiations. Le plus souvent, le *revelare* divin relève d'une dispensation surnaturelle, mais Dieu révèle aussi la vérité que les philosophes perçoivent dans l'ordre naturel ; voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, II^a II^{ae}, q. 167, a. 1, ad 3 avec une référence (sans citation) à *Rm* 1, 19.

25. Voir ID., *Summa theol.*, I^a II^{ae}, q. 109, a. 1, resp. ; II^a II^{ae}, q. 1, a. 4, ad 3 ; a. 5, ad 1 ; q. 2, a. 3, ad 2 ; q. 171, a. 1-2.

26. Sur diverses interprétations d'*invisibilia* par les commentateurs médiévaux de la *Lettre aux Romains*, voir G. DAHAN, « Le Dieu des philosophes dans l'exégèse médiévale », art. cité, p. 390-391.

sous diverses modalités, de l'unique essence divine²⁷. Aussi la connaissons-nous de façon indirecte et fragmentaire, sous diverses formalités : bonté, sagesse, puissance, etc. Notre intelligence est néanmoins capable de concevoir que l'essence divine demeure une sous les divers noms, tirés des créatures, qui la signifient pour nous. Dans la patrie céleste, elle nous sera connue telle qu'elle est en elle-même. Thomas aime le rappeler en recourant à *Za* 14, 9 : « En ce jour-là il sera l'unique Seigneur et son nom sera unique²⁸. »

La *virtus*, c'est-à-dire la puissance de Dieu, est le deuxième terme atteint par les sages des nations. Thomas estime que la puissance commande la procession des créatures à partir de Dieu comme leur premier principe. Il précise que les philosophes païens sont même parvenus à saisir que cette puissance est éternelle. C'est pourquoi Paul la qualifie ici comme telle : *sempiterna... virtus*.

La *divinitas* est interprétée par Thomas comme signifiant Dieu connu par les sages des païens en tant que fin ultime, celle vers laquelle tendent toutes les créatures. Tandis que la *deitas* désigne purement et simplement l'essence divine, Thomas estime la *divinitas* signifie une participation et connote la bonté divine : « le bien divin est le bien commun auquel tous participent » (n° 117). Il prend appui à cet égard sur *Col* 2, 9 : « En lui [Jésus Christ] réside toute la plénitude de la divinité. »

Notre théologien scelle finalement le mariage entre sa théorie de la connaissance de Dieu et son exégèse attentive de la langue de Paul. En prêtant attention à l'ordre des termes *invisibilia*, *virtus* et *divinitas* dans la phrase paulienne, Thomas relève que les trois modalités ou voies de la connaissance rationnelle de Dieu exposées plus haut – causalité, excellence, négation – sont convoquées suivant un autre agencement par *Rm* 1, 20a : l'essence est signifiée de façon négative par les *invisibilia* ; la *sempiterna virtus* est visée par mode de causalité ; la *divinitas* est signifiée suivant la voie de l'excellence.

Après avoir considéré les objets de la connaissance de Dieu par les sages des païens, Thomas explique successivement, toujours en suivant la syntaxe du verset paulien, le moyen (*medium*) de celle-ci (*per ea quae*

27. Bien que Thomas n'emprunte pas ici cette voie, il est possible, par la beauté et l'ordre des créatures visibles, de remonter au Verbe créateur, lequel fait voir en quelque manière le Père ; selon ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens*, § 44-45, SC 18, p. 198-199.

28. Dans l'œuvre de l'Aquinate, ce verset de Zacharie revient comme un témoignage-clé au sujet de la simplicité de la connaissance de Dieu dans l'eschatologie ; voir THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, resp. ; *Summa Cont. Gent.*, I, 31, § 4 ; *De potentia*, q. 7, a. 6, resp. ; *Compendium theol.*, I, 24 ; *Sup. Eph.* IV, 5, n° 198.

facta sunt, n° 118), son comment (*intellectu conspiciuntur*, n° 119), et enfin par qui ou par quoi Dieu est connu (*a creatura mundi*, n° 120).

Le moyen de cette connaissance est fourni par les œuvres de Dieu : « comme l'art est manifesté par les œuvres de l'artisan, la sagesse de Dieu est manifestée par ses créatures » (n° 118), ainsi que l'indique Sg 13, 5 : « par la grandeur et la beauté de la créature, le Créateur de celles-ci pourra être vu de manière à être connu (*cognoscibiliter*) ». La sagesse de Dieu est connue des hommes à partir de ses effets discernables, à savoir les créatures sensibles avec leurs caractéristiques expressives : ordre, grandeur, noblesse, beauté, etc. Nous y reviendrons dans la section suivante en examinant d'autres usages de Rm 1, 19-20a et de Sg 13, 5 dans les œuvres de l'Aquinate.

Quant au comment de cette connaissance, les termes employés par Paul sont instructifs : les perfections invisibles de Dieu « sont perçues par l'intelligence » (*intellectu conspiciuntur*, selon l'éd. Léonine provisoire) ou « sont perçues intelligibles » (*intellecta conspiciuntur*, selon l'éd. Marietti de 1953) Thomas précise alors que Dieu ne peut être connu que par l'intellect, et « non par les sens ou par l'imagination, qui ne transcendent pas les choses corporelles » (n° 119). Connaître Dieu à partir des créatures sensibles suppose effectivement une capacité proprement intellectuelle de dépassement du sensible pour remonter des effets à une cause première. Telle est la vertu du *lumen* de l'intelligence humaine, déjà mentionné par Thomas à propos de la double manifestation par Dieu (voir n° 116). Nous éluciderons l'opération en question de cette puissance intellectuelle dans la section suivante, notamment à l'aide du commentaire *Super Boetium De Trinitate*.

Thomas traite enfin de la proposition quelque peu obscure *a creatura mundi*, qui désigne littéralement celui par qui ou ce par quoi Dieu est connu (n° 120). Thomas propose alors d'entendre *a creatura mundi*, soit de l'être humain dans sa position unique au sein de la création, soit de toute la création qui sert à connaître Dieu, tant chez l'ange (par sa propre essence créée) que chez l'homme (par les créatures sensibles). L'être humain tient une posture unique au sein de la création à un double titre : d'une part, il reçoit une position d'excellence entre les anges et les créatures sensibles, selon le Ps 8 ; d'autre part, il communique avec toute la variété des créatures, depuis les pierres jusqu'aux anges.

Thomas semble toutefois percevoir que la traduction *a creatura mundi* s'éloigne quelque peu du sens obvie des termes grecs employés par Paul (n° 121). Il propose en effet une autre option de lecture, qui consiste à entendre *a creatura mundi* (« par une créature du monde ») comme s'il était écrit *a creatione mundi* (« depuis la création du monde ») – ce qui

correspond justement à l'expression grecque ἀπὸ κτίσεως κόσμου et respecte probablement mieux la syntaxe complète de la phrase²⁹.

Les *invisibilia Dei* sont perçus « depuis la création du monde » en un double sens. D'une part, les perfections invisibles de Dieu sont comprises « par le moyen des œuvres faites par Dieu depuis la création du monde, et non point seulement par le moyen des œuvres accomplies au temps de la grâce » (n° 121). D'autre part, c'est bien « depuis la création du monde » que « les hommes ont commencé à connaître Dieu par ses œuvres ». Les sages des nations se trouvent ainsi rattachés à une longue ascendance.

Quant à la première de ces deux exégèses, celle qui mentionne deux périodes de l'histoire du salut, Thomas affirme par ailleurs que Dieu est connu « par ses effets, et de nature et de grâce ». Il soutient clairement que les effets de grâce sont plus nombreux et plus élevés que les effets de nature³⁰. Il n'en demeure pas moins que les « effets de nature », à savoir les créatures sensibles, permettent vraiment de remonter jusqu'à Dieu et que les sages des nations ont pratiqué ce type de connaissance, selon les trois voies mentionnées plus haut : causalité, excellence et négation.

Finalement, en écho à la Glose ordinaire³¹, Thomas intègre une possible relecture trinitaire des trois termes de la connaissance de Dieu selon *Rm* 1, 20a : *invisibilia*, *virtus* et *divinitas*. Ils peuvent être « appropriés » respectivement au Père, au Fils et à l'Esprit (n° 122). L'invisibilité qualifie en effet le Père selon *1 Tm* 6, 16 ; la puissance est un nom attribué au Fils en *1 Co* 1, 24. Par ailleurs, la bonté – dont Thomas a expliqué qu'elle était signifiée par la *divinitas* – est souvent appropriée à l'Esprit. Néanmoins, Thomas maintient nettement, ici comme ailleurs, la frontière entre a) une approximation partielle de la Trinité par les philosophes, qui se ramène à l'appropriation d'attributs

29. Dans le même sens, la Glose ordinaire insérait déjà *a constitutione* au dessus de *a creatura mundi* ; voir GLOSE ORDINAIRE, *In Rom.*, I, 20, *Biblia Latina cum Glossa ordinaria*, Reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480-81, vol. IV, Turnhout, Brepols, 1992, p. 276.

30. Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I^a Pars, q. 1, a. 7, ad 1 : « licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen eius effectui, in hac [sacra] doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur » ; q. 12, a. 13, ad 1 : « licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungamur ; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur » ; voir aussi *Summa theol.*, II^a II^{ae}, q. 2, a. 3, ad 3 ; III^a Pars, q. 1, a. 1, s.c. Sur les implications d'une combinaison entre effets de nature et effets de grâce dans la connaissance de Dieu *in via*, voir E. DURAND, « Du concours des effets de nature et de grâce en *sacra doctrina* », *Nova et Vetera* 80/1 (2005), p. 7-22.

31. Voir GLOSE ORDINAIRE, *In Rom.*, I, 20, *Biblia Latina cum Glossa ordinaria*, p. 276.

communs dénotant la relation de Dieu aux créatures, et b) une connaissance propre de la Trinité, qui suppose la révélation néotestamentaire et exige d'accéder aux relations entre les trois personnes divines (et aux « notions » afférentes). Thomas se démarque ainsi de certains de ses devanciers, pour lesquels la distinction entre connaissance naturelle de Dieu et connaissance surnaturelle de la Trinité s'avérait moins nette³².

Après avoir établi que « la vérité de Dieu fut connue des païens », Thomas procède à l'examen de leur culpabilité en faisant l'exégèse de *Rm* 1, 20b : « de sorte qu'ils sont inexcusables (*ita ut sint inexcusabiles*) », sous le double registre de l'impiété envers Dieu et de l'injustice à l'égard des hommes. Suivant notre axe de recherche, limitons-nous ici à la façon dont la qualification du péché d'impiété éclaire, par contrecoup, la connaissance de Dieu dont disposaient les païens. Thomas estime en effet qu'ils sont inexcusables parce que leur faute envers Dieu fut précédée par une vraie connaissance de celui-ci. En l'occurrence, l'ignorance ne saurait excuser leur faute, car elle en procède (n° 124). Certes, l'ignorance intervient chez les païens et se développe désormais parmi eux, mais c'est de façon conséquente à une « première faute », par un dévoilement de la vérité de Dieu qui fut pourtant atteinte (n° 125).

Cette « première faute » est qualifiée de deux manières à travers l'exégèse de *Rm* 1, 21a : « puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces (*quia cum cognovissent Deum non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt*) » :

Que leur première faute ne soit pas issue de l'ignorance, c'est manifeste par ce fait que, ayant la connaissance de Dieu, ils n'en ont pas usé pour le bien. Ils ont, en effet, connu Dieu de deux manières :

1) *Primo*, comme suréminent à l'égard de toutes choses, et ils lui devaient ainsi la gloire et l'honneur qui sont dus aux plus excellents. C'est pourquoi ils sont dits inexcusables, « puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu » ; soit parce qu'ils ne lui ont pas rendu le culte qui lui est dû ; soit parce qu'ils ont imposé une limite à sa puissance et à sa science, retranchant quelque chose de celles-ci, à l'encontre de ce qui est affirmé en *Si* 43, 32 : « Glorifiez le Seigneur autant que vous le pourrez. »

32. Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I^a Pars, q. 32, a. 1, resp. et ad 1 ; G. DAHAN, « Romains 1, 18-32 dans l'exégèse médiévale », dans M. ARNOLD *et al.*, *Romains 1, 18-32. Les fautes des païens*, op. cit., p. 153-190 : 172-175 (avec un extrait de Jean de la Rochelle, dont l'argument est proche de celui de Thomas d'Aquin) ; ID., « Le Dieu des philosophes dans l'exégèse médiévale », p. 385 (avec deux extraits opposés, l'un de Hugues de Saint-Cher et l'autre de Nicolas de Lyre) et 391-392 (avec une distinction clarifiante de Pierre de Tarentaise) ; G. MADEC, « Connaissance de Dieu et action de grâces », art. cité, p. 299-300.

2) *Secundo*, ils le connurent comme la cause de tous les biens. Aussi l'action de grâces lui était-elle due en toutes choses. Pourtant, ils n'en eurent pas l'intention, mais ils inscrivirent plutôt ses biens au compte de leur propre ingéniosité et de leur propre puissance. C'est pourquoi [Paul] ajoute : « ils ne lui ont pas rendu grâces », à savoir au Seigneur ; [à l'encontre de] *1 Th* 5, 18 : « Rendez grâces au Seigneur en toutes choses »³³.

Le présupposé de la première faute des sages païens est une vraie connaissance de Dieu. Celle-ci a bien été retenue captive, car elle n'a pas été employée pour s'orienter vers Dieu. Thomas mobilise ici seulement deux des trois voies dionysiennes d'accès à Dieu : l'éminence et la causalité. Ce choix s'explique par l'énoncé paulinien de la faute sous deux registres : la non glorification (*non... glorificaverunt*) et la non gratitude (*aut gratias egerunt*). Outre le refus d'adresser à Dieu la gloire et l'honneur qui lui sont dus, Thomas identifie deux autres composantes de la première faute des sages des nations : d'abord, restreindre *faussement* la puissance et la science de Dieu ; ensuite, s'attribuer *faussement* l'origine des biens reçus de lui. Il semble ici que le refus de glorifier Dieu, qui est proprement volontaire, s'accompagne d'une altération de la vraie connaissance, qui résulte d'une rivalité insensée envers Dieu. Il faut bien que la vérité soit tenue captive pour s'efforcer de diminuer la puissance et la science de Dieu, alors qu'elles sont magnifiées par ses œuvres, et pour se poser soi-même comme l'auteur des biens reçus de Dieu. Cela relève assurément de l'orgueil de la créature qui s' imagine ou se conçoit en concurrence avec son Créateur.

Par son exégèse de la suite du verset 21 : « mais ils sont devenus vains dans leurs réflexions et leur cœur insensé a été obscurci », Thomas poursuit dans la même veine l'élucidation de la faute des païens, celle qui entraîne leur part d'ignorance (voir n° 129), puis qualifie plus avant cette ignorance *conséquente* à la faute (voir n° 130-131³⁴.) Nous arrêtons

33. THOMAS D'AQUIN, *Sup. Rom.*, 1, 21a, n° 127 : « Quod autem prima eorum culpa non fuerit ex ignorantia, ostenditur per hoc quod Dei cognitionem habentes ea non sunt usi ad bonum. Dupliciter autem Deum cognoverunt. Uno modo sicut omnibus super eminentem, et sic ei debebant gloriam et honorem quae superexcellentibus debetur. Isti ideo dicuntur inexcusabiles quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, vel quia ei debitum cultum non impenderunt, vel quia virtuti eius et scientiae terminum imposuerunt, aliqua eius potentiae et scientiae subtrahentes, contra id quod dicitur Eccli. XLIII, v. 37 : *glorificantes dominum quantumcumque potueritis*. Secundo, cognoverunt eum sicut omnium bonorum causam. Unde ei in omnibus gratiarum actio debebatur, quam tamen ipsi non impendebant, sed potius suo ingenio et virtuti suae bona sua adscribebant; unde subdit gratias non egerunt, scilicet domino, I Thess. ult. : *in omnibus gratias agite*. »

34. Sur la corrélation entre rectitude du jugement et disposition éthique, voir Adam G. COOPER, « Degradating the Body, Suppressing the Truth : Aquinas on Romans 1:18-25 »,

ici notre lecture cursive du commentaire de la *Lettre aux Romains*, afin d'élargir notre champ d'analyse aux autres lieux où Thomas d'Aquin convoque *Rm* 1, 19 et/ou 20a.

Retenons combien, par l'opération herméneutique de la *divisio textus* et dans le détail de son exégèse, Thomas épouse la structure argumentative de Paul, respecte la syntaxe et le lexique du texte qu'il reçoit, et soumet constamment son interprétation de *Rm* 1, 19-20 à la thèse énoncée en *Rm* 1, 16 quant à la « puissance de la grâce évangélique ». L'explicitation théologique d'une remontée des créatures visibles aux *invisibilia Dei* par les sages des nations demeure de bout en bout un acte d'exégèse du texte paulinien. Paradoxalement, soutenir qu'il existe une vraie connaissance de Dieu parmi les païens – altérée par une première faute envers Dieu et ses conséquences – a pour enjeu principal d'aboutir à la reconnaissance que cette connaissance-là ne les sauve pas. L'affirmation d'une connaissance naturelle de Dieu ne diminue en rien la nécessité de la grâce de l'Évangile, bien au contraire.

IV. L'ANALOGIE ASCENDANTE RESITUÉE DANS UNE CONSTELLATION THÉOLOGIQUE

Il convient maintenant de retracer la cohérence de la conception thomasienne de l'analogie comme remontée du visible à l'invisible, avec ses équilibres et ses nuances, en tenant compte d'un panorama plus vaste. Nous proposons de le faire en mobilisant, de façon ordonnée et constructive, les différents textes où Thomas emploie *Rm* 1, 19-20a dans l'une ou l'autre de ses argumentations. Une telle approche empirique donne accès aux multiples questions ou registres touchés par l'analogie comme remontée des créatures au Créateur. En retour, la prise en compte de ces questions ou registres favorise une perception enrichie et une compréhension théologique de l'analogie ascendante dans ses ressorts et son ampleur. Dans l'exposé des résultats de notre recherche, nous adoptons ici un ordre pédagogique de présentation, comme pour l'assemblage progressif d'une architecture complexe, tout en prêtant attention aux datations connues et aux genres littéraires des œuvres mobilisées.

1. *Éléments de noétique naturelle et d'épistémologie théologique*

Par certains de ses usages, *Rm* 1, 20 renvoie aux opérations fondamentales de l'intelligence humaine en son fonctionnement naturel. Employer un verset biblique pour illustrer ou étayer des éléments de noétique

dans Matthew LEVERING et Michael DAUPHINAIS (éd.), *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*, Washington DC, Catholic University of America Press, 2012, p. 113-126.

naturelle peut sembler étrange et déplacé. Celui qui pratique de tels rapprochements court le risque de céder à une forme d'annexion projective. Toutefois, dans l'épistémologie théologique élaborée par Thomas d'Aquin, la noétique de la foi présuppose et assume la noétique de la raison naturelle. Il est donc possible qu'un verset évoquant une opération de l'esprit située à l'interface entre la connaissance naturelle et la possibilité de croire, soit envisagé conjointement sous les deux angles : naturel et théologal. Cela se rencontre notamment dans le *Super Boetium De Trinitate*³⁵.

Le prologue du commentaire mobilise *Rm* 1, 20 et *Sg* 13, 5 pour qualifier, d'une part, la remontée des notions tirées des sens aux premiers principes des choses et, d'autre part, la remontée des créatures visibles à Dieu, leur Créateur.

« Je chercherai [la sagesse] jusqu'au commencement de sa naissance, je porterai sa science à la lumière », *Sg* 6, 24. L'esprit de l'homme, alourdi du poids d'un corps corruptible, ne peut fixer son coup d'œil naturel dans la première lumière de la vérité qui rend tout facile à connaître ; c'est pourquoi, suivant le progrès de la connaissance naturelle, il faut que la raison chemine des choses postérieures aux premières, des créatures à Dieu. *Rm* 1, 20 : « Depuis la création du monde, les [perfections] invisibles sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées. » Et *Sg* 13, 5 : « La grandeur et la beauté de la créature peuvent faire connaître et rendre visible le Créateur. » C'est aussi ce qui est affirmé en *Jb* 36, 25 : « Tous les hommes le voient – à savoir Dieu –, chacun le considère de loin. » En effet les créatures par lesquelles Dieu est connu naturellement, sont distantes de lui à l'infini³⁶.

Le passage des créatures sensibles à Dieu met en œuvre une capacité native de l'intelligence humaine, qui sait *par nature* remonter des données sensibles de la connaissance aux premiers principes des choses. Bien que le passage des créatures au Créateur soit plus complexe que l'accès aux premiers principes, la même ressource fondamentale de

35. Selon les datations établies, cet ouvrage fut rédigé vers 1257-1259, entre le milieu de *De veritate* et le début de la *Summa contra Gentiles* ; voir Jean-Pierre TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Paris-Fribourg, Éditions du Cerf-Éditions Universitaires, 2002², p. 503.

36. THOMAS D'AQUIN, *Super Boetium De Trinitate*, prolog., n°1 (éd. Léonine, vol. 50, p. 75) : « *Ab initio natiuitatis inuestigabo et ponam in lucem scientiam illius*, Sap. 6 [v. 24]. *Naturalis mentis humane intuitus, pondere corruptibilis corporis aggrauatus, in prime veritatis luce, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest ; unde oportet ut secundum naturalis cognitionis progressum ratio a posterioribus in priora deueniat, et a creaturis in Deum ; Rom. 1 : Inuisibilia ipsius a creatura mundi etc., Sap. 13 : A magnitudine speciei etc. Et hoc est quod dicitur Iob 36 : Omnes homines vident eum, scilicet Deum, unusquisque intuetur procul : creature enim, per quas naturaliter cognoscitur Deus, in infinitum ab ipso distant. »*

l'intelligence humaine est engagée dans ces deux opérations analogues. Toutefois, l'Aquinat ne peut pas établir ce rapprochement sans préciser aussitôt que la distance entre les créatures et le Créateur est infinie – ce qui n'est pas le cas entre les données sensibles et les premiers principes. Nous rencontrons ici trois paramètres de l'analogie : la capacité inductive de l'intelligence humaine, le renvoi objectif des créatures au Créateur, nonobstant la distance infinie entre eux. Reste toutefois à préciser que la remontée des créatures au Créateur est exposée à des erreurs projectives.

Thomas poursuit justement son prologue en rappelant que le sens de la vue n'est pas fiable lorsque le sujet regarde quelque chose de très loin. *A fortiori*, en raison de la distance infinie entre les créatures et le Créateur, ceux qui cherchent à connaître Dieu à partir des créatures sont facilement déroutés par de multiples erreurs. « Aussi Dieu a-t-il pourvu le genre humain d'une autre voie de connaissance, plus sûre, en infusant la connaissance de lui-même à l'esprit des hommes par la foi³⁷. » La connaissance théologique procède ainsi d'une perception de la vérité première communiquée à l'esprit humain par la foi, tandis que la connaissance naturelle procède des données reçues des sens. Aussi l'ordre de progression du savoir est-il différent dans les disciplines philosophique et théologique : « Les philosophes, qui suivent l'ordre de la connaissance naturelle, font passer la science des créatures avant la science divine, c'est-à-dire la science naturelle avant la métaphysique ; mais c'est l'inverse chez les théologiens, puisque la considération du Créateur passe avant celle de la créature³⁸. »

Lorsqu'il examine si la science divine porte sur des objets sans matière ni mouvement (*Super Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 4), Thomas apporte des précisions importantes sur la manière dont les *invisibilia Dei* peuvent être considérés comme les premiers principes des choses. Certains principes déterminent la nature des entités qui dépendent d'eux, sans toutefois être eux-mêmes des êtres naturels complets. Il en va ainsi de l'unité pour les nombres, du point pour la ligne, de la forme et de la matière pour les corps physiques. En revanche, d'autres principes exercent leur fonction à l'égard des entités qui dépendent d'eux, tout en étant eux-mêmes des êtres naturels complets. Il en va ainsi, dans la cosmologie médiévale, des corps célestes à l'égard des corps terrestres ou des corps simples à l'égard des corps complexes.

37. *Ibid.*, n° 2 : « Et ideo Deus humano generi aliam tutam viam cognitionis prouidit, suam notitiam mentibus hominum per fidem infundens. »

38. *Ibid.*, n° 3 : « Philosophi enim, qui naturalis cognitionis ordinem sequuntur, praeordinant scientiam de creaturis scientie diuine, scilicet naturalem metaphisice, set apud theologos proceditur e conuerso, ut creatoris consideratio considerationem preueniat creature. »

Comme il y a des principes communs au sein d'un genre donné, il y a aussi des principes communs pour tous les étants qui communiquent dans l'être, bien que celui-ci ne soit pas un genre³⁹.

La corrélation s'accomplit non seulement par mode de prédication, lorsqu'une forme commune est attribuée selon l'analogie à toutes les formes spécifiques, mais aussi par mode de causalité, à la manière dont un seul soleil rend possible, par sa lumière et sa chaleur, tous les processus génératifs de la vie. Tous les étants ont des principes communs, non seulement par mode de prédication, mais aussi par mode de causalité. Thomas considère ainsi que des réalités numériquement unes, complètes et en acte, sans matière ni mouvement, sont les principes communs de toutes les choses existantes. Ce sont des réalités divines (*res divinae*), autrement dit les *invisibilia Dei* de *Rm* 1, 20. Elles peuvent être connues de deux manières différentes :

Les réalités divines de cette sorte, qui sont les principes de tous les êtres et sont néanmoins en elles-mêmes d'une nature complète, peuvent être traitées de deux manières : de l'une, suivant qu'elles sont les principes communs de tous les êtres ; de l'autre, suivant qu'elles sont certaines réalités en elles-mêmes. – Mais comme à l'égard de ces premiers principes, bien qu'ils soient connus au plus haut point en eux-mêmes, notre intellect est comme l'œil du hibou par rapport à la lumière du soleil, ainsi qu'il est écrit au livre II de la *Métaphysique*, nous ne pouvons pas les atteindre par la lumière naturelle de la raison, sinon dans la mesure où nous y sommes conduits par des effets, et c'est de cette manière que les philosophes y sont parvenus, comme cela est manifeste en *Rm* 1, 20 : « Les [perfections] invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées. » C'est pourquoi les réalités divines de cette sorte ne sont traitées par les philosophes qu'en tant qu'elles sont les principes de toutes choses ; aussi sont-elles traitées dans cette doctrine qui concerne ce qui est commun à tous les êtres et qui a pour sujet l'être en tant qu'être ; c'est la science que l'on appelle chez eux science divine. Il y a toutefois une autre manière de connaître les réalités de cette sorte, non pas suivant qu'elles sont manifestées par des effets, mais suivant qu'elles se manifestent elles-mêmes. C'est cette manière dont parle l'Apôtre en *1 Co* 2, 11 : « Personne ne connaît les choses de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu. Or nous n'avons pas reçu l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions. » Et au même endroit : « Or Dieu nous [les] a révélées par son Esprit. » Suivant ce

39. Voir THOMAS D'AQUIN, *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 3, resp. Voir aussi *De Potentia*, q. 7, a. 2 ad 9 ; *Summa theol.*, I^a Pars, q. 4, a. 3, ad 2 ; Rudi TE VELDE, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Aldershot-Burlington VT, Ashgate, 2006, p. 115-118.

mode les choses divines sont traitées comme subsistant en elles-mêmes, et non pas seulement comme étant les principes des choses⁴⁰.

Ici, Thomas rattache *Rm* 1, 20 à la manière philosophique de connaître les principes ultimes de tous les étants. Il ne se contente pas d'établir un parallèle entre la connaissance des premiers principes et la remontée des créatures au Créateur. Il n'identifie pas seulement un ressort commun dans les opérations inductives de l'intelligence humaine. Il ramène l'atteinte des *invisibilia Dei* à l'induction métaphysique des premiers principes. Les païens de *Rm* 1, 20 sont subrepticement devenus des métaphysiciens compétents. Les théologiens abordent quant à eux les *invisibilia Dei* tout autrement, en dépendance de la connaissance que l'Esprit lui-même a des profondeurs de Dieu. Dans la suite de son propos, Thomas rattache à « la théologie transmise dans l'Écriture sainte » la connaissance des *invisibilia Dei* en tant qu'ils subsistent en eux-mêmes et qu'ils se manifestent eux-mêmes.

Il y a donc deux modalités de la manifestation des *invisibilia Dei*. Une gradation existe entre elles et aussi, par conséquent, une certaine cohérence au sein de l'économie divine. La première est une manifestation indirecte, médiatisée par toutes les créatures sensibles. Elle est accessible aux « philosophes ». La seconde est une automanifestation – pour ainsi dire plus directe, bien que toujours médiatisée – des *invisibilia Dei*, à travers les paroles et les témoignages de l'histoire du salut. Ceux-ci se trouvent recueillis dans l'Écriture sainte et transmis par elle. Cette

40. THOMAS D'AQUIN, *Super Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 4, resp. (éd. Léonine, p. 154) : « Huiusmodi ergo res diuine, quia sunt principia omnium entium et sunt nichilominus in se nature complete, dupliciter tractari possunt : uno modo prout sunt principia communia omnium entium, alio modo, prout sunt in se res quedam. – Quia autem huiusmodi prima principia quamuis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctue ad lucem solis, ut dicitur in II Metaphisice, per lumen naturalis rationis peruenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur ; et hoc modo philosophi in ea peruenerunt, quod patet Rom. 1 : *Inuisibilia Dei per ea que facta sunt intellectu conspiciuntur* ; unde et huiusmodi res diuine non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina in qua ponuntur ea que sunt communia omnibus entibus, que habet subiectum ens in quantum est ens. Et hec scientia apud eos scientia diuina dicitur. Est autem alius <modus> cognoscendi huiusmodi res non secundum quod per effectus manifestantur, set secundum quod ipse se ipsas manifestant ; et hunc modum ponit Apostolus 1 Cor. 2 : *Que sunt Dei, nemo nouit nisi Spiritus Dei. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, set Spiritum qui a Deo est, ut sciamus*, et ibidem : *Nobis autem reuelauit Deus per Spiritum suum*. Et per hunc modum tractantur res diuine secundum quod in se ipsis subsistunt et non solum prout sunt rerum principia. »

seconde manifestation est *de facto* réservée aux « théologiens⁴¹ », car ce sont eux qui travaillent à partir de la Révélation.

Lorsqu'il examine si l'imagination doit être congédiée dans la connaissance des choses divines (*Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 2), Thomas recourt à la distinction aristotélicienne entre l'appréhension et le jugement qui sont comme le principe et le terme de la connaissance humaine. Suivant la noétique naturelle, l'appréhension des intelligibles suppose une réceptivité à l'égard des formes sensibles reçues des sens et composées par l'imagination. Sous cet angle génétique, la connaissance intellectuelle demeure toujours liée à l'imagination. Au terme des opérations de connaissance, en revanche, le lien à l'imagination varie selon les objets atteints par le jugement. Dans certains cas, le jugement doit faire retour aux sens et/ou à l'imagination, lorsque les réalités jugées sont essentiellement déterminées par les sens ou par l'imagination. Dans d'autres cas, le jugement porte sur des réalités dont l'essence peut être entièrement abstraite du sensible, bien que ces réalités se rencontrent *de facto* dans une matière sensible. Il en va ainsi dans le monde des mathématiques, par exemple. Dans certains cas, enfin, les objets visés par le jugement excèdent complètement le domaine du sensible. Il en va ainsi des choses divines :

Il y a d'autres choses qui excèdent ce qui tombe sous les sens et ce qui tombe sous l'imagination, comme les choses qui ne dépendent en rien de la matière, ni selon l'être, ni selon la spéculation. C'est pourquoi, quant au jugement, la connaissance de telles choses ne doit se terminer ni à l'imagination ni aux sens. Néanmoins, nous parvenons à connaître ces choses, qui sont appréhendées par les sens ou l'imagination, ou par voie de causalité, comme lorsque nous apprécions la cause d'après l'effet – laquelle n'est pas commensurable à l'effet mais l'excède –, ou par excès, ou par négation, lorsque nous séparons de ces choses tout ce que nous appréhendons par les sens ou l'imagination. Ces modes de connaître les choses divines d'après les choses sensibles sont ceux que Denys pose dans le livre des *Noms divins*. Dans les choses divines, nous pouvons donc user des sens et de l'imagination comme de principes de notre considération, mais non comme les termes [de celle-ci], de sorte que, par exemple, nous jugions divines les choses qu'appréhendent les sens et l'imagination. Or parvenir à quelque chose, c'est l'atteindre comme un terme. C'est pourquoi, dans les choses divines, nous ne devons avoir recours ni aux sens ni à l'imagination. Dans les choses mathématiques, nous pouvons aller à l'imagination, mais non aux sens ; dans les choses naturelles, nous pouvons aussi prendre appui sur les

41. Et aussi, dirions-nous volontiers aujourd'hui, aux « simples croyants » qui accèdent aux témoignages de l'Écriture sainte, proclamée, entendue, lue et méditée.

sens. C'est pour cela que pèchent ceux qui tentent de procéder uniformément dans ces trois parties de la [science] spéculative⁴².

Ces distinctions fines entre, d'une part, l'appréhension et le jugement et, d'autre part, trois sortes de jugement, permettent de résoudre quelques difficultés apparues sous la forme d'objections intuitives. La première consiste à souligner que les Écritures recourent volontiers aux images pour présenter les choses divines. Thomas répond que « la sainte Écriture ne nous propose pas les choses divines sous des figures sensibles, de sorte que notre intellect s'y arrête, mais afin qu'au moyen de ces choses il s'élève aux immatérielles⁴³ ». Il ajoute, dans la ligne de Denys l'Aréopagite, que plus les figures sont grossières, moins il y a de risque d'en rester là.

Lorsqu'il examine si l'intellect humain peut voir la forme divine elle-même (*Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 3), Thomas adopte une position nuancée. Il ne semble pas que nous puissions regarder (*inspicere*) la forme divine dans l'état de la vie présente. Thomas convoque pourtant *Rm* 1, 20 en *sed contra*, identifiant la *divinitas* (apposée aux *invisibilia Dei*) à la forme divine elle-même⁴⁴. La résolution est fondée sur la différence et la connexion entre savoir si quelque chose est (*an est*) et savoir ce que c'est (*quid est*). L'intellect humain conçoit de façon immédiate la « quiddité » des réalités sensibles, tandis qu'il conçoit

42. THOMAS D'AQUIN, *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 2, resp., (éd. Léonine, p. 165) : « Quedam uero sunt que excedunt et id quod cadit sub sensu et id quod cadit sub ymaginatione, sicut illa que omnino a materia non dependent, neque secundum esse, neque secundum considerationem ; et ideo talium cognitio secundum iudicium neque debet terminari ad ymaginationem neque ad sensum. Set tamen ex his que sensu uel ymaginatione apprehenduntur in horum cognitionem deuenimus, uel per uiam causalitatis, sicut ex effectu causa perpenditur que non est effectui commensurata set excellens, uel per excessum uel per remotionem, quando omnia que sensus uel ymaginatio apprehendit a rebus huiusmodi separamus. Quos modos cognoscendi diuina ex sensibilibus ponit Dionisius in libro De diuinis nominibus. – Vti ergo possumus in diuinis et sensu et ymaginatione sicut principiis nostre considerationis set non sicut terminis, ut scilicet iudicemus talia esse diuina qualia sunt que sensus uel ymaginatio apprehendit ; deduci autem ad aliquid est ad illud terminari, et ideo in diuinis neque ad ymaginationem neque ad sensum debemus deduci, in mathematicis autem ad ymaginationem et non ad sensum, in naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant qui uniformiter in his tribus speculatiue partibus procedere nituntur. » Sur le registre de la *remotio*, voir Ysabel de ANDIA, « *Remotio-Negatio*. L'évolution du vocabulaire de Saint Thomas touchant la voie négative », *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge* 68 (2001), p. 45-71.

43. THOMAS D'AQUIN, *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 2, ad 1 : « sacra Scriptura non proponit nobis diuina sub figuris sensibilibus ut ibi intellectus noster remaneat, set ut ab his ad immaterialia ascendat ».

44. Cette interprétation diffère quelque peu de l'exégèse de *divinitas* sous l'angle de la bonté divine, telle qu'elle est proposée par Thomas en *Sup. Rom.*, 1, 20, n° 117.

médiatement celle des choses intelligibles. Certaines formes intelligibles, comme l'animalité de l'humain, sont parfaitement exprimées par les déterminations sensibles qui les font connaître. En revanche, les substances séparées et l'essence divine ne peuvent pas être exprimées de façon suffisante par la médiation des quiddités des réalités sensibles. En effet, les similitudes sensibles des substances immatérielles leur sont très dissemblables et les effets sensibles issus de ces substances ne sont pas adéquats à leurs puissances. D'où une première conclusion de l'Aquinat, en phase avec la doctrine de Denys l'Aréopagite :

C'est pourquoi, dans l'état de la *via* [par opposition à la *patria*], nous ne pouvons d'aucune manière savoir le *quid est* de ces substances, non seulement par voie de connaissance naturelle, mais non plus par voie de révélation, parce que le rayon de la révélation divine nous parvient conformément à notre mode [d'être], comme dit Denys. En effet, quoique par la Révélation nous soyons élevés à connaître quelque chose qui sans cela nous resterait inconnu, ce n'est pourtant pas de manière à ce que nous le connaissions autrement que par les choses sensibles ; c'est pourquoi Denys, au chap. I de la *Hiérarchie céleste*, dit qu'il est impossible que les rayons divins nous éclairent autrement qu'à travers les voiles diversifiés des choses sacrées. Or la voie des sensibles ne suffit pas à nous conduire à la connaissance du *quid est* des substances immatérielles. Ainsi, il reste à dire que les formes immatérielles ne nous sont connues que sous le rapport du *an est*, et non sous celui du *quid est*, soit par la raison naturelle à partir des effets des créatures, soit même par la Révélation qui opère au moyen des similitudes tirées des choses sensibles⁴⁵.

La finesse de la noétique aristotélicienne appelle toutefois aussitôt une précision importante : « On ne peut connaître d'aucune réalité *an est*, sans savoir d'une manière quelconque d'elle *quid est*, que ce soit d'une

45. ID., *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 3, resp., (éd. Léonine, p. 167) : « Vnde de substantiis illis immaterialibus secundum statum uie nullo modo possumus scire quid est, non solum per uiam naturalis cognitionis, set etiam nec per uiam reuelationis ; quia diuine reuelationis radius ad nos peruenit secundum modum nostrum, ut Dionisius dicit. Vnde quamuis per reuelationem eleuemur ad aliquid cognoscendum quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia ; unde dicit Dionisius in I c. Celestis ierarchie quod *impossibile est nobis superlucere diuinum radium nisi circumuelatum uarietate sacrorum uelaminum* ; uia autem que est per sensibilia non sufficit ad ducendum in substantias immateriales secundum cognitionem quid est. Et sic restat quod forme immateriales non sunt nobis note cognitione quid est, set solummodo cognitione an est, siue naturali ratione ex effectibus creaturarum, siue etiam reuelatione que est per similitudines a sensibilibus sumptas. » Sur ces fameux voiles, lire Serge-Thomas BONINO, « “Les voiles sacrés”. À propos d'une citation de Denys », dans *Études thomasiennes*, Paris, Parole et Silence, 2019, p. 97-111.

connaissance parfaite ou d'une connaissance confuse⁴⁶. » Par exemple, celui qui n'aurait pas la moindre idée de ce qu'est un orignal, ne pourrait aucunement trancher la question de savoir si un tel être existe ou non. Pareillement, « au sujet de Dieu et des autres substances immatérielles, nous ne pouvons savoir si elles sont, à moins de savoir aussi de quelque manière à leur sujet ce qu'elles sont sous une modalité confuse⁴⁷ ». Habituellement, une telle connaissance approximative s'acquiert par le recours à un genre proche ou lointain de la réalité considérée. Mais, au sujet de Dieu et des substances immatérielles, la connaissance par le genre et par les accidents n'est pas opératoire : d'une part, Dieu n'est dans aucun genre ; de l'autre, les autres substances immatérielles ne sont pas du même genre que les réalités sensibles et leurs accidents ne nous sont pas connus. Pour connaître tant soit peu le *quid est* de Dieu et des substances immatérielles, demeurent toutefois les ressources étonnantes de la négation :

C'est pourquoi nous ne pouvons affirmer que les substances immatérielles nous soient connues d'une connaissance confuse par la connaissance du genre et des accidents apparents. Mais, au lieu de la connaissance du genre, nous avons dans ces substances la connaissance par négation, puisque nous savons que ces sortes de substances sont immatérielles, incorporelles, sans figures, et autres choses de cette sorte. Et plus nous connaissons de négations à leur sujet, moins leur connaissance est confuse en nous, parce que la première négation est contractée et déterminée par les négations suivantes, comme le genre éloigné l'est par les différences. De même aussi les corps célestes, en tant qu'ils sont d'un genre différent de celui des corps inférieurs, sont mieux connus de nous par des négations, comme n'étant ni pesants, ni légers, ni chauds, ni froids. Et, au lieu des accidents, nous avons dans les substances susdites leurs rapports aux substances sensibles, ou suivant la comparaison de la cause à l'effet, ou suivant la comparaison de ce qui est en excès. Ainsi donc, au sujet des formes immatérielles, nous connaissons l'*an est* et, au lieu de la connaissance du *quid est*, nous avons à leur sujet la connaissance par négation, par causalité et par excès – les modes que Denys pose dans le livre des *Noms divins*. Et Boèce pense que l'on peut voir la forme divine par négation de tous les fantasmes, mais non de telle sorte que soit connu d'elle ce qu'elle est (*quid est*)⁴⁸.

46. THOMAS D'AQUIN, *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 3, resp., (éd. Léonine, p. 167) : « Et tamen sciendum quod de nulla re potest sciri an est nisi quoquo modo sciatur de ea quid est, uel cognitione perfecta, uel saltem cognitione confusa. »

47. *Ibid.* : « Sic ergo et de Deo et <de> aliis substantiis immaterialibus non possemus scire an est nisi sciremus quoquo modo de eis quid est sub quadam confusione. »

48. *Ibid.*, (éd. Léonine, p. 168) : « Et ideo non possumus dicere quod confusa cognitione cognoscantur a nobis substantiae immateriales per cognitionem generis et apparentium accidentium, set loco cognitionis generis habemus in istis substantiis cognitionem per

La négation ne livre pas le tout de la connaissance détournée et confuse du *quid est*. Thomas enchaîne ici la voie de la négation avec les ressources de la causalité et celles de l'éminence⁴⁹. Tandis que la négation répond au défaut de genre, la causalité et l'éminence permettent d'établir un rapport instructif aux réalités sensibles, lesquelles sont à la fois causées et dépassées. Ce rapport offre un substitut au défaut d'accidents (pour Dieu) ou à leur inconnaissance (pour les autres substances immatérielles).

Passons à la question connexe de la nomination de Dieu puisque, selon Thomas, la manière de nommer Dieu suit le mode naturel de connaître. L'analyse des divers modes d'attribution de prédicats à Dieu constitue un dossier à part entière. Ici, nous l'abordons seulement par son point de contact avec les emplois de *Rm* 1, 20 chez l'Aquinate. Après avoir envisagé l'analogie comme l'opération intellectuelle de remontée des créatures sensibles vers les *invisibilia Dei*, il faut aussi considérer l'analogie comme un mode d'attribution conséquent, qui convient particulièrement aux prédicats divins, autrement dit aux *invisibilia Dei* transposés dans le langage humain. D'après la noétique de l'Aquinate, les modes de la nomination suivent la manière humaine de connaître Dieu.

Partons de la question 7 du *De potentia* qui traite de la simplicité de l'essence divine⁵⁰. L'article 5 examine si les noms divins – tels que « bon », « juste », « sage », etc. – signifient la substance divine. Un argument visant à prouver que ce n'est pas le cas fait appel à *Rm* 1, 20 et reçoit une résolution instructive. Commençons par l'argument fautif à déconstruire :

negationes, ut cum scimus quod huiusmodi substantie sunt immateriales, incorporee, non habentes figuras, et alia huiusmodi ; et quanto plures negationes de eis cognoscimus, tanto et minus confusa est earum cognitio in nobis, eo quod per negationes sequentes prior negatio contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias. Vnde etiam et corpora caelestia in quantum sunt alterius generis ab istis inferioribus, a nobis ut plurimum per negationes cognoscuntur, utpote quia neque sunt leuia neque grauia, neque calida neque frigida ; loco autem accidentium habemus in substantiis praedictis habitudines earum ad substantias sensibiles, uel secundum comparisonem cause ad effectum, uel secundum comparisonem excessus. – Ita ergo de formis immaterialibus cognoscimus an est, et habemus de eis loco cognitionis quid est cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum ; quos etiam modos Dionisius ponit in libro De diuinis nominibus. Et hoc modo Boetius intelligit esse inspiciendam ipsam diuinam formam per remotionem omnium phantasmatum ; non ut sciatur de ea quid est. »

49. Pour une version moins affinée du même argument de fond, voir THOMAS D'AQUIN, *De veritate*, q. 10, a. 11, arg. 4 et ad 4.

50. Les questions disputées *De potentia* datent très probablement de 1265-1266. Elles précèdent et préparent la rédaction de la Prima pars de la *Somme de théologie*, par des analyses poussées d'un haut degré de technicité.

Nous ne pouvons connaître Dieu qu'à partir d'une similitude de la créature, parce que, comme dit l'Apôtre en *Rm 1, 20* : « depuis la création du monde, les [perfections] invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées ». Mais nous le nommons d'après la manière dont nous le connaissons. Donc nous ne le nommons qu'à partir d'une similitude des créatures. Mais quand nous nommons quelque chose à partir de la similitude d'une autre, ce nom n'est pas attribué à cette chose substantiellement, mais par mode de métaphore : par là il est clair que ce qu'on dit de Dieu vient après et ce dont on tire la similitude est avant ; puisque nous attribuons d'abord à une chose ce que signifie sa substance⁵¹.

L'argument a les apparences de la rationalité. Il implique toutefois une confusion entre ce à partir de quoi Dieu est nommé et ce en raison de quoi il est nommé. Que la connaissance de Dieu soit tirée d'une similitude des créatures à son égard, par exemple la grandeur des cieux, n'implique pas que la signification de la grandeur attribuée à Dieu convienne en propre aux cieux et métaphoriquement à Dieu. Entre ce à partir de quoi la connaissance de Dieu est tirée et l'attribution d'un nom à Dieu, intervient un travail de la pensée sur la signification du nom – ici, la grandeur –, visant à distinguer ce qui relève matériellement de la condition de la créature – ici, les cieux – et ce qui convient éminemment à Dieu. Thomas introduit sa réponse à cet argument fautif par une distinction similaire appliquée à tout effet d'une cause.

On trouve dans l'effet une chose par laquelle il ressemble à sa cause et une autre par laquelle il en diffère : ce qui lui convient à partir de la matière ou quelque chose de ce genre, comme on le voit dans la brique durcie par le feu. Car du fait que l'argile est chauffée par le feu, elle lui ressemble et alors en tant qu'elle est chauffée, elle s'épaissit, se durcit et devient différente du feu ; mais elle tient cela de la condition de sa matière. Si donc ce en quoi la brique ressemble au feu est appelé du feu, on le dit de lui au sens propre, et de manière plus éminente et en priorité. Car le feu est plus chaud que la brique et l'est aussi plus éminemment : la brique est chaude en tant que chauffée, mais le feu l'est naturellement. Mais si ce en quoi la brique diffère du feu, nous l'appelons du feu, ce sera faux ; et le nom qui a un tel sens dans son concept, ne pourra être employé pour le feu que métaphoriquement. Car il est faux d'appeler

51. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 7, a. 5, arg. 8 : « Praeterea, Deum cognoscere non possumus nisi ex similitudine creaturae, quia, ut dicit apostolus, Rom. I, 20, *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed secundum quod ipsum cognoscimus, ita ipsum nominamus. Ergo non nominamus ipsum nisi ex similitudine creaturarum. Sed quando aliquid nominatur ex similitudine alterius, nomen illud non praedicatur de ipso substantialiter, sed metaphorice : quod per hoc patet quod per posterius de Deo dicitur, et per prius de eo a quo sumitur similitudo; cum tamen quod significat substantiam alicuius primo de eo praedicetur. »

épais le feu qui est le plus subtil des corps. Mais on peut l'appeler dur à cause de la violence de son action, mais non à cause de sa facilité à pâtir⁵².

Poursuivons l'expérience de pensée. Si nous connaissions le feu de façon indirecte à partir d'une brique d'argile cuite et encore chaude, il serait faux de penser que la chaleur convient en propre à l'argile et métaphoriquement au feu. En réalité, le feu est chaud par essence, naturellement, tandis que la brique d'argile n'est rendue chaude que momentanément, par dérivation de la chaleur du feu en elle. C'est pourquoi le feu est dit chaud au sens propre. Comme l'explique Thomas, si nous attribuons au feu les caractéristiques matérielles de la brique d'argile cuite au feu, nous serions tout simplement dans l'erreur. Il reste toutefois une petite marge de vérité : comme la brique devient dure sous l'effet du feu, celui-ci est dur au sens où il est fort par la violence de son action. La dureté, attribut propre de la brique, ne convient que métaphoriquement au feu, dans la mesure où elle signifie sa force.

Mutatis mutandis, les conséquences nominales de la connaissance de Dieu par le moyen de ses créatures sont comparables à la situation fictive où nous connaîtrions puis nommerions le feu à partir de son effet sur la brique d'argile. Il faut donc cerner avec précision les significations qui, bien que nous les formions à partir des créatures, conviennent en propre à Dieu de façon éminente.

D'une façon semblable, il faut considérer dans les créatures certains [attributs] selon lesquels elles ressemblent à Dieu et qui n'entraînent aucune imperfection quant à ce qui est signifié, comme être, vivre, comprendre, etc. Ceux-ci sont dits proprement de Dieu, bien plus en priorité de lui et plus éminemment que des créatures. Mais il y a certains [attributs] selon lesquels la créature est différente de Dieu, conséquence de ce qu'elle vient du néant, comme la potentialité, la privation, le mouvement, etc. Ceux-ci sont faux au sujet de Dieu. Et tous ces noms qui enferment des conditions de ce genre en leurs concepts ne peuvent être dits de Dieu que métaphoriquement, comme lion, pierre, etc., parce

52. *Ibid.*, ad 8 : « Ad octavum dicendum, quod in effectu invenitur aliquid per quod assimilatur suae causae, et aliquid per quod a sua causa differt : quod quidem convenit ei vel ex materia vel ex aliquo huiusmodi, sicut patet in latere indurato per ignem. Nam in hoc quod lutum calefiat ab igne, igni similatur ; in hoc vero quod calefactum ingrossetur et induretur differt ab igne ; sed habet hoc ex materiae conditione. Si ergo id in quo later igni similatur, de igne dicatur, proprie dicetur de eo, et eminentius et per prius. Ignis enim est calidior quam later, et iterum eminentius : nam later est calidus quasi calefactus, ignis autem naturaliter. Si vero id in quo later ab igne differt, dicamus de igne, falsum erit ; et nomen huiusmodi conditionem in suo intellectu habens, de igne non poterit dici nisi metaphorice. Falsum est enim ignem, qui est subtilissimum corporum, grossum dici. Durus autem dici potest propter violentiam actionis, et non facilem potentiam passionis. »

que la matière fait partie de leur définition. Mais on parle des [noms] de ce genre par métaphore au sujet de Dieu à cause d'une similitude de l'effet⁵³.

Être, vivre et penser sont chez nous conditionnés par la potentialité, la privation et le mouvement. Nous sommes toutefois capables de discerner que ces modalités sont pour nous équivalentes aux conditions qui viennent de la matière de l'argile pour la brique cuite au feu. Aussi, lorsque nous tirons de notre expérience l'être, le vivre et le comprendre pour les attribuer à Dieu, nous parvenons à en retrancher par mode d'abstraction la potentialité, la privation et le mouvement. Nous savons dès lors qu'être, vivre et penser conviennent en propre à Dieu, de façon éminente. Nous ne pouvons pas sonder l'être, le vivre et le penser de Dieu, mais nous sommes capables de lui attribuer ces noms avec rigueur, justesse et discrétion. Ce mode d'attribution peut être appelé analogique au sens propre, par différence avec l'attribution métaphorique. Thomas montre plus loin que ces attributions propres sont loin de tomber dans l'univocité et demeurent irréductibles à l'équivocité pure⁵⁴.

2. Percevoir Dieu au moyen des créatures, un degré significatif de la vision de Dieu

Où situer la perception intellectuelle des *invisibilia Dei* au moyen des créatures sensibles par rapport aux degrés de la vision de Dieu ? Entrer dans la connaissance de Dieu à partir des créatures est assimilé à la connaissance « comme dans un miroir » un peu trouble, à la différence de la claire vision dont disposent naturellement les anges. Il y a une grande distance entre notre vision obscure de Dieu à partir de ses créatures et la vision connaturelle que les anges ont de Dieu. Ceux-ci connaissent en effet Dieu naturellement par une *species* reçue de lui, à savoir la propre essence de l'ange qui est similitude de Dieu⁵⁵.

53. *Ibid.*, ad 8 [suite] : « Similiter consideranda sunt in creaturis quaedam secundum quae Deo simulantur, quae quantum ad rem significatam, nullam imperfectionem important, sicut esse, vivere et intelligere et huiusmodi ; et ista proprie dicuntur de Deo, immo per prius de ipso et eminentius quam de creaturis. Quaedam vero sunt secundum quae creatura differt a Deo, consequentia ipsam prout est ex nihilo, sicut potentialitas, privatio, motus et alia huiusmodi : et ista sunt falsa de Deo. Et quaecumque nomina in sui intellectu conditiones huiusmodi claudunt, de Deo dici non possunt nisi metaphorice, sicut leo, lapis et huiusmodi, propter hoc quod in sui definitione habent materiam. Dicuntur autem huiusmodi metaphorice de Deo propter similitudinem effectus. »

54. Voir *Id.*, *De potentia*, q. 7, a. 7 ; *Summa theol.*, I^a Pars, q. 13, a. 5, resp. avec une citation de *Rm* 1, 20 à l'appui de l'argument selon lequel l'attribution *analogice* n'est ni univoque ni équivoque et implique ainsi une vraie connaissance de Dieu.

55. Voir *Id.*, *Summa theol.*, I^a Pars, q. 56, a. 3, resp. ; *Sup. Mat.* 18, 10, n° 1505 à propos de « *semper vident faciem Patri mei, qui in caelis est* ».

Laissons toutefois les anges à leur propre nature. Parmi les degrés de la vision de Dieu chez les hommes, l'Aquinat fait aussi entrer une certaine perception de Dieu par l'intelligence à partir des créatures visibles. Les degrés de la vision sont particulièrement bien établis dans le commentaire par Thomas de *Jn* 1, 18 : « nul n'a jamais vu Dieu ».

Comment donc comprendre ce que dit l'Évangéliste : « personne n'a jamais vu Dieu » ? Pour en avoir l'intelligence, il faut savoir que Dieu est dit être vu de plusieurs manières. – D'une première manière, par le moyen d'une créature subordonnée et offerte à la vue corporelle ; ainsi croit-on qu'Abraham a vu Dieu lorsqu'il vit trois hommes et n'en adora qu'un seul ; *Gn* 18 : il n'en adora à la vérité qu'« un seul », car en ces trois qu'il avait d'abord pris pour des hommes et dont il crut ensuite que c'étaient des anges, il reconnut le mystère de la Trinité. – D'une autre manière, [Dieu est dit être vu] par imagination représentée ; et ainsi Isaïe vit le Seigneur siégeant sur un trône très haut et élevé. Plusieurs visions semblables à celle-là se trouvent dans les Écritures. – D'une autre manière, [Dieu est dit être vu] par le moyen d'une forme intentionnelle intelligible, abstraite des [formes] sensibles par ceux qui, considérant la grandeur des créatures, perçoivent par l'intelligence la grandeur du Créateur, comme il est dit en *Sg* 13, 5 : « la grandeur et la beauté de la créature peuvent faire connaître et rendre visible le Créateur » et en *Rm* 1, 20 : « depuis la création du monde, les [perfections] invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées ». – D'une autre manière encore, [Dieu] est vu par une certaine lumière spirituelle infusée par Dieu aux esprits spirituels dans la contemplation. C'est ainsi que Jacob vit Dieu face à face, selon *Gn* 32, 30 dans une vision qu'il eut, selon Grégoire, par une haute contemplation⁵⁶.

Selon cette nomenclature de la vision de Dieu par des médiations, la remontée des créatures visibles au Dieu invisible intervient comme un

56. ID., *Sup. Io.*, 1, 18, n° 221 : « Quomodo ergo intelligendum est hoc quod dicit Evangelista *Deum nemo vidit unquam*? Ad huius ergo intellectum sciendum est, quod Deus dicitur videri tripliciter. – Uno quidem modo per subiectam creaturam, visui corporali propositam ; sicut creditur Abraham vidisse Deum, quando tres vidit, et unum adoravit, Gen. XVIII ; unum quidem adoravit, quia tres, quos prius homines reputaverat, et postmodum angelos credidit, recognovit mysterium Trinitatis. – Alio modo per repraesentatam imaginationem ; et sic Isaias vidit dominum sedentem super solium excelsum et elevatum. Plures visiones huic similes in Scripturis reperiuntur. – Alio vero modo videtur per aliquam speciem intelligibilem a sensibilibus abstractam, ab his qui per considerationem magnitudinis creaturarum, intellectu intuentur magnitudinem creatoris, ut dicitur Sap. XIII, 5 : *a magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri*, et Rom. I, 20 : *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. – Alio modo per aliquod spirituale lumen a Deo infusum spiritualibus mentibus in contemplatione ; et hoc modo vidit Iacob Deum facie ad faciem, Gen. XXXII, 30 quae visio, secundum Gregorium, facta est per altam contemplationem. » Voir aussi ID., *Sermo Beata gens*, pars 2.

niveau assez élevé de la vision de Dieu, supérieur aux perceptions de créatures ou d'images figurant Dieu. La perception du Créateur par l'intelligence à partir des qualités des créatures, telles que la grandeur ou la puissance, suppose en effet une abstraction à l'égard du sensible. Bien qu'elle soit naturelle et limitée, cette perception intellectuelle est ici située à un degré plus élevé que les visions (externes ou internes) qui donnent accès à une représentation figurative de Dieu, alors même que les visions bibliques données en exemple sont surnaturelles : la vision d'Abraham et celle d'Isaïe. Seule la vision par une lumière surnaturelle directement infusée par Dieu dans l'esprit d'un contemplatif, sans forme *sensible* ni *imaginative*, intervient à un degré supérieur. Assurément, il s'agit ici des modes de la vision de Dieu en cette vie. Par la suite, Thomas précise clairement qu'aucune de ces modalités de vision ne parvient à la vision de l'essence divine, car « aucune forme créée » (*nulla species facta*), qu'elle soit sensible, imaginative ou intellectuelle, ne peut être « représentative » (*repraesentativa*) de l'essence divine. De plus, les perfections divines telles que la bonté, la sagesse ou la puissance sont identiques à l'être même de Dieu. Elles ne peuvent être connues *en tant que telles* par le moyen de formes créées. Il est impossible de « représenter » l'être de Dieu par quelque forme créée que ce soit. Aussi toute connaissance de Dieu à partir des créatures ne peut-elle être qu'une vision lointaine, « en énigme et dans un miroir » (*aenigmatica et specularis*), par voie de négation. Par de telles modalités de connaissance, « il n'est pas su, au sujet de Dieu, ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas ou qu'il est⁵⁷ ».

Il demeure étonnant que la perception intellectuelle du Créateur à partir des créatures soit ici considérée comme supérieure aux visions figuratives d'Abraham ou d'Isaïe. Selon l'Aquinate, une telle modalité intellectuelle de vision de Dieu paraît toutefois plus adéquate à son objet visé, car elle implique une abstraction des formes sensibles. Il serait dès lors malvenu de négliger une telle possibilité de connaître Dieu, au simple motif qu'elle est naturelle, accessible à tous et sujette à l'erreur ou à l'idolâtrie. N'oublions pas toutefois que les diverses manières pour les hommes de « voir » Dieu en cette vie sont dépassées par la vision de l'essence divine dont jouissent les bons anges et les bienheureux, elle-même outrepassée par la vision de compréhension que seul le Fils a du Père⁵⁸.

57. ID., *Sup. Io.*, 1, 18, n° 221 (*in fine*) : « non scitur de Deo quid est, sed quid non est, vel an est ».

58. Voir ID., *Sup. Io.*, 7, 29, n° 1062 à propos de « *ego scio eum* ».

3. *L'expressivité des créatures sensibles, leur bonté intrinsèque et leur fonction de signe*

La possibilité de remonter des créatures au Créateur suppose non seulement une capacité foncière du côté de l'intelligence humaine, mais aussi certaines caractéristiques du côté des créatures. Il faut en effet que la capacité d'induction de l'intelligence humaine rencontre une certaine expressivité des créatures. Pour être expressives, les créatures doivent foncièrement être bonnes, ordonnées et belles. C'est l'un des fondements objectifs de l'analogie théologique, en affinité avec Sg 13, 5. Thomas d'Aquin accorde une attention particulière à l'expressivité des créatures dans la *Somme contre les gentils*, au début du livre II, lorsqu'il affirme : « La considération des créatures est utile à l'instruction de la foi⁵⁹. » La *consideratio* est une observation attentive, voire une étude contemplative. L'Aquinate va plus loin dans le traitement du sujet que dans son énoncé, puisqu'il soutient d'emblée que « la méditation des œuvres divines est nécessaire pour instruire la foi des hommes au sujet de Dieu⁶⁰ ».

Quant à notre questionnement, il faut relever la connexion entre l'expressivité des créatures et une propédeutique à la foi. Si la méditation des créatures aboutit à une instruction de la foi, la contemplation de l'ordre naturel et la perception de sa fonction de renvoi alimentent la foi surnaturelle. La remontée analogique des créatures au Créateur peut être dispositive à l'égard de la connaissance de foi où une telle remontée s'avère pleinement effective et libre d'erreurs.

Quatre raisons sont brièvement développées par l'Aquinate. Chacun de ces arguments est étayé de plusieurs citations bibliques tirées des Psaumes et des Écrits de sagesse. La première raison procède précisément de ce que j'appelle l'expressivité des œuvres de Dieu, bien que ce vocable ne se trouve pas ici littéralement sous la plume de l'Aquinate. Comme ce qui advient par un art est représentatif de l'art qui le produit, les œuvres de Dieu sont indicatives de la sagesse de Dieu et elles permettent aux studieux de l'admirer et de l'étudier. En effet, « Dieu a produit les réalités dans l'être par sa sagesse ». Aussi, « à partir de la considération des œuvres, nous pouvons conclure à la sagesse divine, qui est comme disséminée dans les réalités qu'elle a faites par une

59. ID., *Summa Cont. Gent.*, II, 2, tit. : « Quod consideratio creaturarum utilis est ad fidei instructionem. » La rédaction des livres II à IV de la *Somme contre les gentils* se situe entre 1260 et 1264, c'est-à-dire avant celle des questions disputées *De potentia*.

60. ID., *Summa Cont. Gent.*, II, 2, n° 1 : « Huiusmodi quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est. »

certaine communication de sa similitude⁶¹ ». La comparaison entre l'art et la sagesse est convaincante. Observons toutefois que la sagesse divine n'est comparable qu'à un art tout à fait universel, puisqu'elle se trouve diffractée dans toute la variété des choses créées. L'attention portée aux œuvres conduit à deux actes précis : *admirari* et *considerare*, « admirer » et « contempler » la sagesse répandue et représentée dans ses œuvres.

La deuxième raison s'apparente à une exégèse théologique de Sg 13, 4-5. Thomas articule la crainte et la révérence envers Dieu sur l'admiration de sa puissance :

Secundo, cette considération conduit à l'admiration de la très haute puissance de Dieu. Elle engendre par conséquent la révérence de Dieu dans le cœur des hommes. Il faut en effet comprendre que la puissance de celui qui fait les choses est plus éminente que les choses produites. C'est pourquoi il est dit en Sg 13, 4 : « S'ils – les philosophes – ont admiré leur puissance et leurs œuvres – du ciel, des étoiles et des éléments du monde –, qu'ils comprennent que celui qui les a faits est plus puissant qu'eux. » Et il est dit en Rm 1, 20 : « Les [perfections] invisibles Dieu sont perçues par l'intelligence : sa puissance éternelle et sa divinité. » Or de cette admiration procèdent la crainte et la révérence envers Dieu. D'où la parole de Jr 10, 6-7 : « Ton nom est grand en force. Qui ne te craindra pas, ô Roi des nations ? »⁶²

Après la contemplation de la sagesse divine disséminée et réfléchie dans les œuvres de Dieu, Thomas s'arrête à la très haute puissance de Dieu, comme l'exige Sg 13, 4-5. Le ressort de l'argument est ici l'éminence. La puissance de celui qui produit toutes choses dans l'être est bien plus haute que les puissances propres aux réalités créées, alors même que celles-ci provoquent l'étonnement et l'admiration des philosophes. Comme il le fait volontiers, Thomas convertit ici les idolâtres de Sg 13, 4-5 en savants, observateurs qualifiés de la nature. Le ciel, les étoiles et les éléments du monde suscitent à juste titre leur admiration⁶³. Reste alors

61. *Ibid.*, n° 2 : « Deus sua spientia res in esse produxit [...]. Unde ex factorum consideratione divinam sapientiam colligere possumus, sicut in rebus factis per quandam communicationem suae similitudinem sparsam. »

62. *Id.*, *Summa Cont. Gent.*, II, 2, n° 3 : « Secundo, haec consideratio in admirationem altissimae Dei virtutis ducit : et per consequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit. Oportet enim quod virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur. Et ideo dicitur Sap. 13, 4 : *si virtutem et opera eorum*, scilicet caeli et stellarum et elementorum mundi, *mirati sunt*, scilicet philosophi, *intelligent quoniam qui fecit haec, fortior est illis*. Et Rom. 1, 20 dicitur : *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur : sempiterna quoque virtus eius et divinitas*. Ex hac autem admiratione Dei timor procedit et reverentia. Unde dicitur Ierem. 10-6 *magnum est nomen tuum in fortitudine. Quis non timebit te, o rex gentium ?* »

63. Ailleurs, Thomas estime que si la divine puissance du Créateur se reflète au plus haut point dans les cieus, c'est en raison de leur grandeur et de leur ordre ; voir

le pas décisif : passer d'une fascination pour la grandeur des cieux et la puissance des forces de la nature à la contemplation de la puissance éminemment supérieure du Créateur. L'admiration ouvre la voie à la crainte et à la révérence, qui relèvent de la vertu de religion⁶⁴. Elles n'engagent pas seulement l'intelligence du philosophe, mais aussi son esprit, sa volonté et son être tout entier. Thomas l'affirme dans l'énoncé initial de son argument : « Cette considération conduit à l'admiration de la très haute puissance de Dieu. Elle engendre par conséquent la révérence de Dieu *dans le cœur des hommes*. »

Après avoir considéré la sagesse puis la puissance investies par Dieu dans ses œuvres, Thomas axe son troisième argument sur la bonté divine. Elle est la source unique de la *bonté*, la *beauté* et la *douceur* répandues parmi les créatures. L'étude contemplative de telles qualités provoque vivement l'amour des hommes pour celui qui les distribue :

Tertio, cette considération enflamme les âmes des hommes pour l'amour de la bonté divine. En effet, tout ce qui est distribué de la bonté et de la perfection dans les diverses créatures de manière particulière, tout cela est rassemblé en lui de manière universelle, comme dans la source de toute bonté, ainsi que cela a été montré au livre I. Si donc la bonté, la beauté et la douceur des créatures attirent ainsi les âmes des hommes, la fontaine de la bonté de Dieu lui-même, comparée avec empressement aux ruisseaux de bonté trouvés dans les créatures, attire totalement à elle leurs âmes enflammées. Aussi le *Ps* [91, 5] dit-il : « Tu m'as réjoui, Seigneur, dans ton ouvrage, et j'exulterai dans les œuvres de tes mains. » Et ailleurs [*Ps* 35, 9-10], il est dit des fils des hommes : « Ils sont enivrés de l'abondance qui est dans ta maison », c'est-à-dire de toute la création, « et tu les feras boire dans le torrent de tes délices, car auprès de toi est la fontaine de la vie. » Et *Sg* 13, 1 dit à l'encontre de certains : « par les biens visibles » – c'est-à-dire les créatures, qui sont bonnes par une certaine participation –, « ils n'ont pas été capables de reconnaître celui qui est » – c'est-à-dire le vrai bien, ou plutôt la bonté même, comme cela a été montré au livre I⁶⁵.

Id., *Sup. Hebr.*, 1, 10, (éd. Marietti, n° 79) à propos de la phrase « *opera manuun tuarum sunt caeli* ». Les étoiles conservent chez Thomas une fonction significative et permanente à travers toute l'économie de la révélation : d'abord, par l'intervention d'une vraie étoile pour manifester la naissance du Christ aux païens, selon *Sup. Mat.*, 2, 2, n° 172 à propos de « *vidimus enim stellam eius in Oriente* » ; ensuite, par l'accroissement de la clarté des étoiles dans le monde futur, en raison de leur rôle dans la connaissance de Dieu et dans la manifestation de la sagesse créatrice, selon *In IV Sent.*, d. 48, q. 2, a. 3, co.

64. Voir, notamment, Id., *Summa theol.*, II^a II^{ae}, q. 81, a. 7 dont nous traiterons plus loin.

65. Id. *Summa Cont. Gent.*, II, 2, n° 3 : « *Tertio, haec consideratio animas hominum in amorem divinae bonitatis accendit. Quicquid enim bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distributum est, totum in ipso universaliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis, ut in primo libro ostensum est. Si igitur creaturarum bonitas,*

Tandis qu'il traite d'une contemplation naturelle des créatures, Thomas en qualifie l'effet dans un registre proche de celui qu'il emploie lorsqu'il envisage les missions divines et la vie théologale : l'étude contemplative des créatures « enflamme les âmes des hommes pour l'amour de la bonté divine ». La bonté et la perfection divines sont participées de façon fragmentaire et variées par toute la diversité des créatures⁶⁶. Chez ces dernières, bonté et perfection divines se monnaient et se diffractent en bonté, beauté et douceur naturelles. La déclinaison créée de la bonté divine suggère qu'elle est transmise sous des modalités qui nous sont familières et qui nous émeuvent. Tous les êtres humains sont naturellement sensibles à la bonté, à la beauté et à la douceur des créatures dans leur champ d'expérience. Puisque Dieu est la source ultime et universelle de toute bonté, beauté et douceur participées, il synthétise en lui-même la perfection de toutes ces qualités sous un mode unique, intégral et substantiel. Nous ne connaissons pas directement ce mode éminent de la bonté divine en sa source. Néanmoins, accomplir par l'intelligence humaine qui étudie les créatures l'opération réciproque de la participation, remontant des perfections créées à la bonté ultime de Dieu, devrait enflammer d'amour nos volontés. L'attrait des créatures est fort, en raison de leur bonté, leur beauté et leur douceur intrinsèques ; à plus forte raison, l'attrait de la bonté ainsi participée est impérieux et puissant. Comme l'exprime Thomas avec une ardeur poétique rare sous sa plume :

Si donc la bonté, la beauté et la douceur des créatures attirent ainsi les âmes des hommes, la fontaine de la bonté de Dieu lui-même, comparée avec empressement aux ruisseaux de bonté trouvés dans les créatures, attire totalement à elle leurs âmes enflammées⁶⁷.

pulchritudo et suavitas sic animos hominum allicit, ipsius Dei fontana bonitas, rivulis bonitatum in singulis creaturis repertis diligenter comparata, animas hominum inflammatas totaliter ad se trahet. Unde in Psalmo dicitur : delectasti me, domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exsultabo. Et alibi de filiis hominum dicitur : inebriabuntur ab ubertate domus tuae, quasi totius creaturae, et sicut torrente voluptatis tuae potabis eos : quoniam apud te est fons vitae. Et Sap. 13, dicitur contra quosdam : ex his quae videntur bona, scilicet creaturis, quae sunt bona per quandam participationem, non potuerunt intelligere eum qui est, scilicet vere bonus, immo ipsa bonitas, ut in primo ostensum est. » Voir Id., *Summa Cont. Gent.*, I, 28, 38 et 40.

66. Pour l'Aquinat, le fait que toutes choses soient disposées selon divers degrés de beauté et de noblesse atteste qu'elles sont toutes issues du seul et même Dieu, qui donne *esse* et noblesse à chaque réalité singulière ; voir Id., *In Symbolum Apostolorum*, a. 1, co. Cet argument est en affinité avec la *quarta via* de *Summa theol.*, I^a Pars, q. 2, a. 3. Parmi les antécédents patristiques, l'un des plus éloquents se rencontre chez HILAIRE DE POITIERS, *De Trinitate*, I, 7, SC 443, p. 217-219.

67. Voir note 65 *supra*.

L'amour en question peut-il être seulement naturel ? En droit, oui, du moins par moments. Toutefois, quant à la mise en œuvre concrète de la connaissance naturelle de Dieu, Sg 13, 1 – cité en conclusion de l'argument – rappelle que les hommes s'arrêtent volontiers en chemin, au lieu de reconnaître Dieu et de l'aimer de façon conséquente.

Le quatrième argument souligne que l'étude contemplative des créatures établit le sujet connaissant dans une certaine ressemblance avec la perfection de Dieu quant à son mode de connaître. C'est en se connaissant lui-même que Dieu voit en lui-même toutes les autres choses. Celui qui contemple les créatures à partir de la foi participe de ce mouvement descendant : « Puisque la foi chrétienne instruit principalement l'homme de Dieu, et fait de lui un connaisseur des créatures par la lumière de la révélation divine, advient en l'homme un certaine similitude de la sagesse divine⁶⁸. »

Lorsqu'il considère les créatures à la lumière de la révélation divine, l'homme entre en affinité avec le regard de Dieu sur ces mêmes créatures.

Poursuivons notre enquête autour des conditions de possibilité de l'analogie entendue comme remontée des créatures visibles vers le Créateur. Un pas de plus doit être posé. Si les créatures corporelles sont expressives de la puissance et la bonté de Dieu, c'est foncièrement parce qu'elles sont bonnes en elles-mêmes. Voici l'un des points clés du réalisme de Thomas d'Aquin. Pour l'illustrer, nous recourons simplement à quelques extraits significatifs de la *Somme de théologie*.

Dans le traité de la création, après avoir considéré les créatures spirituelles, Thomas examine si les créatures corporelles sont elles aussi issues de Dieu (*Summa theol.*, I^a Pars, q. 65, a. 1). L'Aquinatense réfute l'erreur des manichéens qui imputaient leur création au diable. Le corps de la réponse déroule l'argument suivant : puisque toute la diversité des créatures, les visibles comme les invisibles, les corporelles comme les spirituelles, ont en commun l'*esse*, il est nécessaire de reconnaître qu'elles ont un unique principe d'être ; à savoir le Dieu créateur, identifié comme tel par *Gn* 1, 1 : « Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre... » et par *Ps* 146, 6 : « Celui qui a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent... » L'une des objections initiales mettait toutefois en doute la fonction des créatures corporelles :

[Objection] Ce qui est issu de Dieu n'éloigne pas de lui mais conduit à lui. Or les créatures corporelles éloignent de Dieu ; d'où l'Apôtre affirme

68. Id., *Summa Cont. Gent.*, II, 2, n° 5 : « Cum igitur christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, et per lumen divinae revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo. »

en 2 Co 4, 18 : « Tandis que nous ne contemplons pas les choses qui se voient... » Les créatures corporelles ne sont donc pas issues de Dieu⁶⁹.

[Réponse] Quant à ce qui relève d'elles-mêmes, les créatures n'éloignent pas de Dieu, mais conduisent à lui, car « les [perfections] invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées », comme l'affirme Rm 1, 20. Toutefois, le fait que les créatures détournent de Dieu provient de la faute de ceux qui en usent de façon insensée. D'où il est dit en Sg 14, 11 : « Les créatures sont un piège pour les pieds des insensés. » Et le fait même qu'elles détournent ainsi [les insensés] de Dieu atteste qu'elles sont issues de Dieu. En effet, elles ne peuvent détourner les insensés de Dieu qu'en les séduisant par quelque part du bien qui existe en elles et qu'elles tiennent de Dieu⁷⁰.

Les réalités corporelles sont bonnes en elles-mêmes. Leur bonté intrinsèque est une signature de leur création par Dieu. Seul l'usage des créatures corporelles peut s'avérer mauvais. C'est alors l'insensé qui se détourne de Dieu par une annexion partielle de la créature corporelle, et non celle-ci qui détourne l'insensé de Dieu. Finement, Thomas relève que, si les créatures n'étaient pas bonnes en elles-mêmes, elles n'auraient même pas de quoi attirer l'insensé. Celui-ci est capté par une facette de la bonté créée et il en mésuse pour lui-même, au lieu de se laisser conduire à Dieu par cette part de vraie bonté. En revanche, pour le sage qui en use selon Dieu, les créatures corporelles sont doublement utiles : d'un côté pour subvenir aux besoins de cette vie, et de l'autre pour soutenir l'esprit humain dans la connaissance de Dieu⁷¹.

Au début du traité des sacrements, Thomas examine si tout signe d'une réalité sacrée est un sacrement (*Summa theol.*, III^a Pars, q. 60, a. 2). La réponse de l'Aquinat est nuancée. Des signes sont donnés aux hommes, car il appartient à ces derniers de cheminer par des choses connues vers des réalités inconnues. Le propre des sacrements est toutefois d'être les signes d'une réalité sacrée sous l'angle précis où celle-ci est en acte de sanctifier les hommes. La première objection

69. ID., *Summa theol.*, I^a Pars, q. 65, a. 1, arg. 3 : « Praeterea, id quod est a Deo, non retrahit a Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturae corporales retrahunt a Deo, unde apostolus dicit, II Cor. IV, *non contemplantibus nobis quae videntur*. Ergo creaturae corporales non sunt a Deo. »

70. *Ibid.*, ad 3 : « Ad tertium dicendum quod creaturae, quantum est de se, non retrahunt a Deo, sed in ipsum ducunt, quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*, ut dicitur Rom. I. Sed quod avertant a Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur Sap. XIV, quod *creaturae factae sunt in muscipulam pedibus insipientium*. Et hoc ipsum quod sic a Deo abducunt, attestatur quod sunt a Deo. Non enim abducunt insipientes a Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent a Deo. »

71. Voir ID., *Sup. I Cor.*, 3, 22, n° 182 à propos de « *omnia enim vestra sunt [...]* sive *mundus* ».

convoquait justement *Rm* 1, 20 pour établir une distinction entre les signes sensibles d'une réalité sacrée et les sacrements au sens propre :

[Objection] Il semble que tout signe d'une réalité sacrée ne soit pas un sacrement. En effet, toutes les créatures sensibles sont signes de réalités sacrées, selon *Rm* 1, 20 : « les [perfections] invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées ». Pourtant, toutes les réalités sensibles ne peuvent être appelées sacrements. Aussi tout signe d'une réalité sacrée n'est-il pas un sacrement⁷².

[Réponse] Les créatures sensibles signifient quelque chose de sacré, à savoir la sagesse et la bonté divines en tant qu'elles sont sacrées en elles-mêmes, mais non en tant que par elles nous sommes sanctifiés. C'est pourquoi [les créatures sensibles] ne peuvent être appelées sacrements au sens où nous parlons maintenant de ces derniers⁷³.

Les créatures sensibles remplissent une fonction de signe à l'égard de la sagesse et de la bonté divines. Cela recoupe ce que nous avons déjà appris en lisant la *Somme contre les gentils*. Les créatures livrent une instruction au sujet de Dieu et conduisent à lui. Les créatures sont expressives de la sagesse, la bonté et la perfection de Dieu. Thomas estime toutefois que, sous la perspective de *Rm* 1, 20, la sagesse et la bonté divines sont visées et connues en tant qu'elles sont sacrées en elles-mêmes, non en tant qu'elles sanctifient activement les hommes. Une telle distinction est éclairante pour notre propos, car elle rend compte d'une différence entre la connaissance naturelle de Dieu à partir des créatures sensibles et la connaissance surnaturelle de Dieu à partir des missions divines. Lorsque le Père envoie le Verbe et l'Esprit dans l'âme des justes, la sagesse et la bonté divines sont alors connues comme étant en acte de sanctifier les hommes.

La fonction de signe des créatures sensibles est employée à bon escient dans le culte rendu à Dieu, qui mobilise des actes extérieurs de notre part (*Summa theol.*, II^a-II^{ae}, q. 81, a. 7). L'honneur et la révérence que nous manifestons à Dieu ne changent rien à sa propre gloire, mais ils nous conduisent à la juste attitude envers Dieu. Les actes extérieurs du culte sont en cohérence avec la *manuductio*, une « conduite par la

72. ID., *Summa theol.*, III^a Pars, q. 60, a. 1, arg. 1 : « Videtur quod non omne signum rei sacrae sit sacramentum. Omnes enim creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrarum, secundum illud Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Nec tamen omnes res sensibiles possunt dici sacramenta. Non ergo omne signum rei sacrae est sacramentum. »

73. *Ibid.*, ad 1 : « Ad primum ergo dicendum quod creaturae sensibiles significant aliquid sacrum, scilicet sapientiam et bonitatem divinam, inquantum sunt in seipsis sacra, non autem inquantum nos per ea sanctificamur. Et ideo non possunt dici sacramenta secundum quod nunc loquimur de sacramentis. »

main » ou une pédagogie sensible, dont notre esprit humain a toujours besoin :

Pour être uni à Dieu, l'esprit humain a besoin d'une *manuductio* des [réalités] sensibles, car « les [perfections] invisibles sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées », comme le dit l'Apôtre en *Rm* [1, 20]. C'est pourquoi il est nécessaire d'employer (*uti*), dans le culte divin, certaines [réalités] corporelles, afin que par elles, comme par quelques signes, l'esprit de l'homme soit excité à des actes spirituels par lesquels il est uni à Dieu. Aussi la religion a-t-elle [non seulement] des actes intérieurs, comme [actes] principaux qui relèvent par soi de la religion, mais aussi des actes extérieurs, comme [actes] secondaires qui sont ordonnés aux actes intérieurs⁷⁴.

Dans notre rapport à Dieu, que ce soit sous la modalité de la connaissance ou sous celle du culte, nous restons intégralement humains. Aussi le mode opératoire le plus connaturel de l'esprit humain demeure-t-il intégré aux actes supérieurs de l'intelligence et de la volonté. Nous avons toujours besoin des réalités sensibles pour progresser dans la connaissance de Dieu et pour poser des actes extérieurs qui nous rapprochent de lui. La *manuductio* des sensibles est une marque de notre nature et demeure une condition favorable aux actes les plus élevés de celle-ci. Même dans l'exercice de la contemplation de Dieu, la *manuductio* de notre esprit par les effets sensibles de son action a une valeur dispositive⁷⁵.

La même doctrine de fond est aussi exposée dans le lexique du témoignage, dérivé du quatrième évangile. Considérons un instant la *Lectura super Ioannem*. Lorsqu'il explique la mission particulière de Jean le Baptiste au début du quatrième évangile, l'Aquinate montre que toutes les créatures sensibles s'inscrivent dans une économie du témoignage. Bien que le témoignage des hommes, notamment celui de Jean, soit supérieur à celui d'autres créatures sensibles, celles-ci

74. ID., *Summa theol.*, II^a II^{ae}, q. 81, a. 7, resp. : « Mens autem humana indiget ad hoc quod coniungatur Deo, sensibilium manuductione, quia *invisibilia per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*, ut apostolus dicit, ad Rom. Et ideo in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti, ut eis, quasi signis quibusdam, mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo coniungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales et per se ad religionem pertinentes, exteriores vero actus quasi secundarios, et ad interiores actus ordinatos. »

75. Voir ID., *Summa theol.*, II^a II^{ae}, q. 180, a. 4, resp. Lorsqu'il commente *Mt* 12, 33, Thomas rappelle avec bon sens, à la suite de Jean Chrysostome, que nous savons passer de l'acte d'un homme à la qualité de sa vie, tout comme nous jugeons un arbre à son fruit, remontant de l'effet à la cause ; voir *Sup. Mat.*, 12, 33, n° 1035 à propos de « *aut facite arborem bonam et fructum eius bonum* ».

participent aussi de la manifestation de la bonté de Dieu en toutes ses œuvres :

L'office de Jean-Baptiste est de témoigner ; d'où [l'évangéliste] dit : « Celui-ci est venu pour un témoignage. » Il faut remarquer ici que, tant les hommes que tout ce que Dieu fait, Dieu l'opère en vue de lui-même ; *Pr* 16, 4 : « Le Seigneur a opéré toutes les choses en vue de lui-même » ; non certes afin d'accroître quelque chose pour lui-même, car il n'a pas besoin de nos biens, mais afin que sa bonté soit manifestée dans toutes les choses créées par lui, en tant que « par les choses créées, sont perçues par l'intelligence, sa puissance éternelle et sa divinité » (*Rm* 1, 20). Toute créature devient donc un témoignage de Dieu, dans la mesure où toute créature est un certain témoignage de la bonté divine. Ainsi la grandeur de la créature est un témoignage de la force divine et de la toute-puissance ; sa beauté, un témoignage de la sagesse divine. Mais certains hommes sont ordonnés par Dieu d'une manière spéciale ; de telle sorte que non seulement naturellement, en tant qu'ils sont, mais aussi spirituellement, par leurs œuvres bonnes, ils rendent témoignage à Dieu⁷⁶.

Intégrer les créatures matérielles dans l'échelle des multiples témoignages rendus à Dieu par ses œuvres suppose la reconnaissance que toute créature est bonne et que chacune exprime quelque chose de Dieu. Sous telle ou telle facette, ici notamment la grandeur ou la beauté, les créatures portent un témoignage particulier aux *invisibilia Dei* : bonté, puissance, sagesse, etc. Assurément, ce témoignage n'égale pas celui des hommes spécialement mandatés par Dieu, tels les prophètes ou Jean le Baptiste, mais le témoignage des créatures corporelles est naturel et permanent⁷⁷. L'Aquinat rapporte toutefois ces divers témoignages à une même dynamique de fond. Il s'agit d'une économie de la manifestation de la bonté et de la sagesse de Dieu en toutes ses œuvres, fondée sur une communication à toutes les créatures d'une participation réelle à la bonté divine. Une telle perspective économique conduit à

76. *Id.*, *Sup. Io.*, 1, 7, n° 116 : « Officium autem huius est testificandi ; unde dicit *hic venit in testimonium*. Ubi notandum est quod Deus et homines, et omnia quae facit, propter se operatur ; *Prov. XVI, 4 : universa propter semetipsum operatus est Dominus* ; non quidem ut aliquid ei accrescat, quia bonorum nostrorum non eget, sed ut eius bonitas manifestetur in omnibus a se factis, inquantum *per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur ; sempiterna eius virtus, et divinitas* ; *Rom. I, 20*. Fit ergo quaelibet creatura in testimonium Dei, inquantum quaelibet creatura est testimonium quoddam divinae bonitatis. Et quidem magnitudo creaturae testimonium quoddam est divinae virtutis et omnipotentiae ; pulchritudo vero divinae sapientiae. Speciali vero modo ordinantur a Deo quidam homines ; et non solum naturaliter inquantum sunt, sed etiam spiritualiter per sua bona opera Deo testimonium ferunt. »

77. Pour un autre rapprochement entre les créatures que font connaître Dieu et les œuvres qui rendent témoignage au Christ, voir *Id.*, *Sup. Io.*, 9, 3, n° 1300.

mettre en lumière la corrélation entre le mouvement descendant de la manifestation et la logique ascendante de l'analogie.

4. La corrélation entre manifestation descendante et analogie ascendante

Par « analogie ascendante », nous signifions la remontée du visible à l'invisible, des créatures sensibles au Créateur. Par « manifestation descendante », nous entendons la manifestation que Dieu fait de lui-même à travers des effets sensibles. Relier certaines références à *Rm* 1, 20 au fil de la *Somme de théologie* conduit à reconnaître que ces deux opérations sont en relation réciproque : il est possible aux hommes de remonter des créatures sensibles au Créateur parce que Dieu se manifeste lui-même aux hommes par des effets sensibles. L'analogie gagne ainsi en intelligibilité proprement théologique lorsqu'elle est resituée dans une dynamique ou une économie de la manifestation.

Lorsque Thomas traite la question de savoir s'il est démontrable que Dieu soit (*Summa theol.*, I^a Pars, q. 2, a. 2), *Rm* 1, 20 intervient en *sed contra* comme un argument clé en faveur du caractère démontrable de la proposition « Dieu est. » Le corps de la réponse explique que la démonstration ajustée à ce cas de figure singulier part des effets et remonte à l'existence de leur cause, car les effets nous sont en l'occurrence plus manifestes que celle-ci. Dans le parallèle aux *Sentences*, Thomas recourait aussi à *Rm* 1, 20 comme premier argument et mentionnait explicitement l'analogie dans le corps de la réponse⁷⁸.

Lorsqu'il examine si la raison supérieure et la raison inférieure sont des puissances diverses (*Summa theol.*, I^a Pars, q. 79, a. 9), Thomas mobilise en *sed contra* une thèse inspirée de saint Augustin : « Raison supérieure et raison inférieure ne sont pas différentes, si ce n'est par leurs fonctions (*officia*)⁷⁹. » La réponse soutient qu'il y a bien entre elles une différence d'*officia* et d'*habitus*, sans toutefois que cela induise une diversité de puissances. Arrêtons-nous sur la première partie de l'argumentation qui coordonne de façon précise la visée contemplative des vérités éternelles et la connaissance pratique des réalités temporelles.

Raison supérieure et raison inférieure, telles qu'elles sont entendues à partir d'Augustin, ne peuvent d'aucune manière être deux puissances de l'âme. Il soutient en effet que la raison supérieure est celle qui vise les

78. Voir ID., *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 3, resp. : « Respondeo dicendum, quod, cum creatura exemplariter procedat a Deo sicut a causa quodammodo simili per analogiam, ex creaturis potest in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam. »

79. Voir AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate*, XII, 2, 2-4, 4. Il ne s'agit pas ici d'une citation mais d'un condensé des explications d'Augustin.

[vérités] éternelles à percevoir et à consulter – à percevoir selon qu'on les contemple en elles-mêmes et à consulter selon qu'on reçoit d'elles des règles pour agir. Mais la raison inférieure est présentée par Augustin comme celle qui vise les réalités temporelles. Ces deux [vérités], à savoir les temporelles et les éternelles, se rapportent à notre connaissance de la manière suivante : l'une d'elles est le *medium* pour connaître l'autre. Car, selon la voie de la découverte (*via inventionis*), nous parvenons par les réalités temporelles à la connaissance des éternelles, selon cette parole de l'Apôtre en *Rm* 1 : « les [perfections] invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées » ; mais, dans la voie du jugement (*via iudicii*), nous jugeons des réalités temporelles par les éternelles déjà connues, et nous disposons les temporelles selon les raisons des éternelles⁸⁰.

La remontée du visible vers l'invisible est ici inscrite au registre de la *via inventionis*. La même intelligence humaine, qui est le sujet de l'opération, fait son office de « raison inférieure » en tant qu'elle se rapporte initialement aux réalités temporelles ou aux choses sensibles, tandis qu'elle fait son office de « raison supérieure » lorsqu'elle vise et contemple, à partir des créatures visibles, les perfections invisibles de Dieu.

De façon cohérente avec sa doctrine au sujet de la connaissance naturelle de Dieu, Thomas explique plus loin que, dans la condition de cette vie, Dieu ne saurait être pour nous le premier connu (*Summa theol.*, I^a Pars, q. 88, a. 3). Les substances immatérielles échappent à notre capacité intellectuelle. *A fortiori*, l'essence de Dieu nous est insaisissable, lui dont la substance est incréée. Dans l'état présent, nous parvenons toutefois à la connaissance de Dieu par le moyen des créatures, comme l'indique *Rm* 1, 20.

Lorsqu'il traite de la loi éternelle, Thomas soulève la question de savoir si elle est connue de tous (*Summa theol.*, I^a II^{ae}, q. 93, a. 2). La réponse mobilise la distinction entre connaître quelque chose en soi et connaître quelque chose par son effet, lequel porte une certaine

80. THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I^a Pars, q. 79, a. 9, resp. : « Respondeo dicendum quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duae potentiae animae esse possunt. Dicit enim quod ratio superior est quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis, conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur ; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior ab ipso dicitur, quae intendit temporalibus rebus. Haec autem duo, scilicet temporalia et aeterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud apostoli, ad Rom. 1, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*, in via vero iudicii, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus. »

similitude de sa cause. L'exemple fourni par l'Aquinate est simple et parlant : nous ne pouvons pas connaître le soleil en soi, dans sa substance, mais nous le connaissons par le biais de son irradiation. Il en va de même pour la loi éternelle. Elle n'est connue en elle-même que de Dieu et des bienheureux, qui voient Dieu en son essence. Néanmoins, toutes les créatures rationnelles la connaissent selon une certaine irradiation, plus ou moins grande, puisque toute connaissance de la vérité est une participation de la loi éternelle. À la première objection qui prend appui sur *1 Co* 2, 11 pour soutenir que la loi éternelle est connue de Dieu seul, Thomas répond sous le signe de *Rm* 1, 20 :

Les choses de Dieu ne peuvent être connues de nous en elles-mêmes ; elles nous sont toutefois manifestées dans leurs effets, selon *Rm* 1, 20 : « les [perfections] invisibles sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées »⁸¹.

Tandis que la proposition de l'Apôtre suit la logique ascendante de la remontée des créatures vers les *invisibilia Dei*, autrement dit celle de l'analogie, l'argument de Thomas adopte la perspective descendante de la manifestation dont, implicitement, Dieu est le sujet.

Enfin, lorsque l'Aquinate traite de la convenance de l'Incarnation, au début de la troisième partie de la *Somme*, il recourt à *Rm* 1, 20 sous la perspective de la manifestation (*Summa theol.*, III^a Pars, q. 1, a. 1, s.c.) L'Incarnation est alors présentée comme le point d'aboutissement de toute une économie de dévoilement des *invisibilia Dei*. Cela sous-tend la possibilité, pour les témoins de la vie du Christ, de remonter effectivement du visible et du tangible à Dieu. Recevant la parole de l'Apôtre Paul avec Jean de Damas, Thomas explicite quels *invisibilia* sont particulièrement manifestés par l'économie de l'Incarnation :

En sens contraire, il apparaît au plus haut point convenant que par les [choses] visibles soient manifestées les [perfections] invisibles de Dieu ; en effet, le monde entier a été créé pour cela, comme cela est manifeste par cette parole de l'Apôtre, en *Rm* 1, 20 : « les [perfections] invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées ». Mais, comme le dit Jean Damascène au commencement de son troisième livre, par le mystère de l'Incarnation « nous sont manifestées à la fois la bonté, la sagesse, la justice et la puissance – ou la force – de Dieu : sa bonté, car il n'a pas méprisé la faiblesse de notre chair ; sa justice, car il

81. ID., *Summa theol.*, I^a-II^ae, q. 93, a. 2, ad 1 : « ea quae sunt Dei, in seipsis quidem cognosci a nobis non possunt : sed tamen in effectibus suis nobis manifestantur, secundum illud Rom. I [20] : *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur* » ; voir aussi ID., *Sup. I Cor.*, 2, 10-11, n° 99-105 sur la différence entre la connaissance des profondeurs de Dieu par l'Esprit et la connaissance de ce qui apparaît de Dieu par les créatures et d'autres effets sensibles.

ne fait pas vaincre le tyran par un autre [que l'homme] et n'arrache pas non plus l'homme à la mort par la force ; sa sagesse, car, à la situation la plus difficile, il a apporté la solution la plus adaptée ; sa puissance – ou sa force – infinie, car rien n'est plus grand que ceci : Dieu qui se fait homme ». Il était donc convenant que Dieu soit incarné⁸².

Parmi les *invisibilia Dei*, la geste de l'Incarnation salvifique engage les principaux attributs de Dieu : bonté, sagesse, justice, puissance. L'avènement du Fils dans la chair, son commerce avec les hommes et sa passion rédemptrice ménagent un accès privilégié aux attributs de Dieu. Ceux-ci sont alors contemplés dans les mystères de l'économie, c'est-à-dire dans des événements tangibles tissés de chair et de parole. Dieu est le sujet de la manifestation ainsi offerte et les hommes en sont les destinataires. Remonter aux perfections divines à partir de leur manifestation dans la chair est une mise en œuvre christologique de l'analogie. Ici, elle devient opérante par la foi. Manifestation descendante et analogie ascendante se répondent au plus haut point dans les mystères du Christ.

Reste toutefois à intégrer un paradoxe naturel : bien souvent, ce qui manifeste peut aussi devenir ce qui cache. S'il est toujours possible de s'arrêter aux créatures, par fascination pour leurs formes ou par attrait pour leur bonté, c'est précisément parce qu'elles sont employées par Dieu comme un vêtement. Cela peut être illustré par un extrait éloquent du commentaire de la *Lettre aux Hébreux*. À propos de *He 1, 11-12* : « Les cieux périront, mais toi tu demeures ; ils vieilliront tous comme un vêtement ; comme un manteau tu les changeras et ils seront changés », Thomas exploite la comparaison du vêtement sous deux facettes. D'abord, comme un manteau est porté ou déposé selon les saisons, les cieux ne sont pas immuables et passeront quand sera atteint le nombre des élus⁸³. Ensuite, un manteau révèle et voile en même temps la gloire de celui qui le porte :

82. ID., *Summa theol.*, III^a Pars, q. 1, a. 1, s.c. : « Sed contra, illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei, ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud apostoli, Rom. I, *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*. Sed sicut Damascenus dicit, in principio III libri, per incarnationis mysterium monstratur simul bonitas et sapientia et iustitia et potentia Dei vel virtus, *bonitas quidem, quoniam non despexit proprii plasmatis infirmitatem ; iustitia vero, quoniam non alium facit vincere tyrannum, neque vi eripit ex morte hominem ; sapientia vero, quoniam invenit difficillimi decentissimam solutionem ; potentia vero, sive virtus, infinita, quia nihil est maius quam Deum fieri hominem*. Ergo conveniens fuit Deum incarnari. » Il s'agit d'une citation fragmentaire de JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, 45 (éd. Migne III, 1), Eligius M. BUYTAERT (éd.), New-York-Louvain-Paderborn, Franciscan Institute St. Bonaventure-Nauwelaerts-Schöningh, 1955, p. 168.

83. Voir THOMAS D'AQUIN, *Sup. Hebr.*, 1, 11, n° 75.

[L'Apôtre] dit « un manteau », parce que, par un manteau, la gloire de l'homme est à la fois manifestée et cachée. Ainsi, Dieu aussi, par les créatures, nous est caché et se manifeste à nous ; *Rm* 1, 20 : « les [perfections] invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées » ; *Sg* 13, 5 : « la grandeur et la beauté de la créature peuvent faire connaître et rendre visible le Créateur, etc. »⁸⁴

Dans l'Antiquité et au Moyen Âge, il y avait une corrélation plus étroite qu'à notre époque entre le manteau et la condition sociale ou l'office public. Le vêtement porté exprimait la fonction et le rayonnement d'un individu dans une société hiérarchisée. La gloire et la renommée étaient notifiées par le vêtement. Il reste aujourd'hui quelque chose de cet usage ancien dans la sphère publique, notamment par les toges des avocats, des magistrats ou des professeurs. Il demeure toujours possible d'admirer ou d'évaluer le vêtement sans aller plus loin ni accéder à la personne. Le manteau révèle et voile en même temps la gloire de l'homme, comme les cieux dévoilent et cachent en même temps la gloire de Dieu, car il est facile de s'arrêter à leur beauté sans aller plus loin pour atteindre le Créateur.

5. Des erreurs des païens à la pédagogie salutaire de la foi, inclusive de la raison naturelle

À plusieurs reprises, notamment dans ses commentaires scripturaires, Thomas souligne les multiples erreurs qui affectent *de facto* les païens dans la connaissance naturelle de Dieu, acquise par la *via inventionis* à partir des créatures sensibles. Au dire du Christ lui-même, comme certains divaguent par ignorance des Écritures, d'autres méconnaissent la puissance de Dieu, car ils voudraient la concevoir à la mesure des créatures et la calquent de façon erronée sur des réalités inférieures⁸⁵. Tandis que Thomas se montre plutôt optimiste lorsqu'il associe *Rm* 1, 20 à la connaissance naturelle de Dieu défrichée par les métaphysiciens – nonobstant certaines erreurs typiques, notamment, des stoïciens et des néoplatoniciens –, le jugement de l'Aquinate devient plutôt négatif lorsqu'il relie *Rm* 1, 20 aux païens en général, renouant ainsi plus directement avec la perspective paulinienne. Les fruits de vérité que les païens parviennent à tirer des créatures s'avèrent maigres, car ils sont mêlés d'erreurs en grand nombre :

84. ID., *Sup. Hebr.* 1, 12, n°76 : « Et dicit *amictum*, quia per amictum gloria hominis et manifestatur et tegitur. Ita etiam Deus per creaturas et occultatur nobis et manifestatur. Rom. 1, 20 : *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Sap. XIII, 5 : *a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit horum creator videri, et cetera*. »

85. Voir ID., *Sup. Mat.* 22, 13, n° 1797 à propos de « *erratis, nescientes Scripturas* ».

Le Christ dit donc : « Levez les yeux et voyez les campagnes : elles sont déjà blanches pour la moisson », c'est-à-dire disposées de telle manière qu'on peut, à partir d'elles, connaître la vérité ; car par les campagnes il faut entendre particulièrement tout ce à partir de quoi on peut recevoir la vérité. Ce sont spécialement les Écritures. *Jn* 5, 39 : « Vous scrutez les Écritures... parce qu'elles me rendent témoignage ». Et ces campagnes étaient déjà dans l'Ancien Testament, mais elles n'étaient pas blanches pour la moisson, parce que les hommes ne pouvaient en recevoir un fruit spirituel avant que vînt le Christ, qui les fit blanchir en ouvrant l'intelligence des hommes ; *Lc* 24, 45 : « il ouvrit leur intelligence afin qu'ils comprennent les Écritures ». En outre, les moissons sont aussi les créatures, à partir desquelles se récolte le fruit de la vérité ; *Rm* 1, 20 : « les [perfections] invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées ». Pourtant les païens, qui s'adonnaient à la connaissance des créatures, en recueillaient des fruits d'erreur plutôt que de vérité ; car – comme il est dit au même endroit – « ils ont servi la créature plutôt que le Créateur ». C'est pourquoi [les campagnes] n'étaient pas encore blanches ; mais le Christ venant, elles sont devenues blanches pour la moisson⁸⁶.

La comparaison entre l'Ancien Testament et les créatures est bienvenue, car l'un et l'autre champs ne peuvent être moissonnés de façon pleinement féconde qu'une fois le Christ advenu. Lorsque le Christ est présent parmi les hommes, il ouvre leur intelligence au sens des Écritures, il élève leur capacité de remonter des créatures au Créateur, il les délivre de leurs erreurs et il restaure un véritable culte au Créateur. Toutefois, lorsqu'il commente plus haut *Jn* 1, 10, l'Aquinat prend soin de noter que le défaut de connaissance de Dieu parmi les hommes ne procède pas d'une absence du Verbe dans le monde, puisqu'il y était depuis toujours, ni d'une invisibilité complète du Verbe, puisqu'il rayonnait déjà par ses œuvres⁸⁷. Néanmoins, l'économie de

86. ID., *Sup. Io.*, 4, 35, n° 649 : « Dicit ergo *levate oculos vestros, et videte regiones, quoniam albae sunt iam ad messem*, idest, ita dispositae, quod ex eis veritas sciri potest : nam per *regiones* specialiter intelliguntur omnia ex quibus veritas accipi potest. Et hae specialiter sunt Scripturae. Infra V, 39 : *scrutamini Scripturas... quia ipsae testimonium perhibent de me*. Et hae regiones erant quidem in veteri testamento ; sed non erant albae ad messem, quia homines non poterant ex eis spiritualem fructum accipere quousque Christus venit, qui eas dealbavit, aperiendo eorum intellectum ; *Lc. ult.*, 45 : *aperuit illis sensum, ut intelligerent Scripturas*. Item creaturae sunt messes, ex quibus colligitur fructus veritatis ; ad *Rom. I*, 20 : *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed tamen gentiles qui earum cognitioni insistebant, erroris potius quam veritatis fructus ex eis colligebant : quia, ut ibidem dicitur, *servierunt creaturae potius quam creatori*. Et ideo nondum albae erant ; sed Christo veniente, albae factae sunt ad messem. »

87. Voir ID., *Sup. Io.*, 1, 10, n° 136 citant *Sg* 13, 5. Voir aussi *Sup. Mat.*, 13, 35, n° 1174 à propos de « *eructabo abscondita a constitutione mundi* ».

l'Incarnation s'avère indispensable à la pleine moisson des fruits de vérité, aussi bien ceux tirés des créatures que ceux tirés des Écritures.

Pour mieux comprendre les limites de la connaissance naturelle de Dieu par les païens, il faut tenir compte, non seulement des étapes de l'économie divine et des conditions subjectives des païens, mais aussi de la nature simple de celui qui est à connaître en vérité. Thomas l'explique sous la forme d'une *quaestio* lorsqu'il commente *Jn* 17, 25 : « le monde ne t'a pas connu ».

Le défaut du monde concerne la connaissance de Dieu. Aussi dit-il « le monde », non pas le monde réconcilié mais le monde damné, « ne t'a pas connu » ; *Jn* 1, 10 : « Le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu. »

En sens contraire. *Rm* 1, 19[-20] : « Ce qui est connu de Dieu est manifeste en eux [...] ; en effet, depuis la création du monde, les [perfections] invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées. »

Réponse. Il faut dire qu'il y a deux connaissances : l'une est spéculative et l'autre affective ; et le monde n'a connu Dieu parfaitement ni par l'une, ni par l'autre. En effet, bien que quelques-uns des païens l'aient connu quant à ce qui était connaissable par la raison, cependant lui, en tant qu'il est Père du Fils unique engendré et consubstantiel, ils ne l'ont pas connu ; et le Seigneur parle [ici] de cette connaissance. De là vient que l'Apôtre dit : « ce qui est connu » [*Rm* 1, 19], c'est-à-dire ce qui peut être connu de Dieu. Mais même s'ils connaissaient quelque chose de Dieu par une connaissance spéculative, leur connaissance était mêlée à de nombreuses erreurs : certains retranchaient la providence sur toutes choses ; d'autres disaient qu'il est l'âme du monde ; d'autres vénéraient avec lui beaucoup d'autres dieux. Aussi sont-ils dits ignorer Dieu. En effet, bien qu'on puisse en partie connaître et en partie ignorer les réalités composées, les réalités simples, toutefois, tant qu'elles ne sont pas atteintes totalement, sont ignorées. Aussi, même si certains se trompaient très peu dans la connaissance de Dieu, ils sont dits l'ignorer totalement. On peut donc dire que ceux qui ne connaissent pas l'excellence singulière de Dieu l'ignorent, *Rm* 1, 21 : « puisque, ayant connu Dieu, ils ne lui ont pas rendu comme à un Dieu, gloire et action de grâces ; mais ils se sont perdus dans leurs pensées et leur cœur insensé s'est obscurci » ; *Sg* 13, 1 : « n'étant pas attentifs à ses œuvres ils n'ont pas su quel en était l'artisan ». De manière semblable, le monde ne l'a pas connu d'une connaissance affective parce qu'il ne l'aime pas ; *1 Th* 4, 5 : « comme les nations qui ignorent Dieu ». Il dit donc : « le monde ne t'a pas connu » sans erreur et, en tant que Père, par l'amour⁸⁸.

88. Id., *Sup. Io.*, 17, 25, n° 2264-2265 : « Defectus autem mundi quantum ad cognitionem Dei est ; unde dicit *mundus*, non reconciliatus, sed damnatus, *non te cognovit* ;

Prenons acte du défaut de connaissance affective des païens, faute d'amour, envers Dieu le Père. Arrêtons-nous au registre de la connaissance dite théorique ou spéculative. Outre la mention de trois erreurs répandues parmi les païens : négation d'une providence universelle, identification de Dieu à l'âme du monde et vénération de multiples divinités aux côtés de Dieu, Thomas apporte une précision redoutable quant à la vraie connaissance *spéculative* de Dieu. Tandis qu'il est possible d'être en partie dans le vrai et en partie dans le faux au sujet de réalités composées, comme les éléments naturels, les astres et les constellations, ou encore l'être humain dans sa complexité, cela n'est plus possible lorsque Dieu lui-même est considéré par notre intelligence en son activité spéculative. En effet Dieu est absolument simple et nullement composé⁸⁹. Dès lors, se tromper sur telle ou telle caractéristique que nous lui attribuons revient à errer totalement au sujet de son essence, l'identifiant faussement à ce qu'elle n'est pas. Les attributs de Dieu nous sont connaissables selon les trois voies : la causalité, l'éminence et la négation. Il n'en demeure pas moins que l'essence de Dieu, qui est simple, ne peut être synthétisée par nous. En cette vie, l'essence même de Dieu ne nous est connue que par voie négative⁹⁰. Pour cerner tant soit peu l'essence de Dieu par le jeu des négations, encore faut-il écarter de lui ce qui ne lui convient effectivement pas. Retrancher de Dieu la providence universelle, à la manière des néo-

supra I, 10 : *mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. Sed contra. Rom. I, 19 : quod notum est Dei, manifestum est in illis [...] Invisibilia enim Dei per ea quae facta sunt, a creatura mundi intellecta conspiciuntur.* Responsio. Dicendum, quod duplex est cognitio : una speculativa, et alia affectiva : et neutra mundus Deum cognovit perfecte. Licet enim aliqui gentilium Deum quantum ad aliqua quae per rationem cognoscibilia erant, cognoverint ; ipsum tamen secundum quod est Pater Filii unigeniti et consubstantialis, non cognoverunt : de qua cognitione loquitur Dominus. Et inde est quod Apostolus dicit, *quod notum est [Rm I, 19] idest cognoscibile Dei.* Sed et si quid speculativa cognitione de Deo cognoscebant, hoc erat cum admixtione multorum errorum, dum quidam subtraherent omnium rerum providentiam ; quidam dicerent eum esse animam mundi ; quidam simul cum eo multos alios deos colerent. Unde dicuntur Deum ignorare. Licet enim in compositis possit partim sciri et partim ignorari ; in simplicibus tamen dum non attinguntur totaliter, ignorantur. Unde etsi in minimo aliqui errent circa Dei cognitionem, dicuntur eum totaliter ignorare. Isti ergo non cognoscentes singularem Dei excellentiam, ignorare dicuntur ; Rom. I, 21 : *cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt ; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum* ; Sap. XIII, 1 : *neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex.* Similiter etiam mundus eum non cognovit cognitione affectiva, quia eum non diligit ; I Thess. IV, 5 : *sicut et gentes quae ignorant Deum.* Dicit ergo *mundus te non cognovit*, sine errore, et ut Patrem per dilectionem. »

89. Voir la fameuse démonstration à ce sujet en ID., *Summa theol.*, I^a Pars, q. 3.

90. Voir ci-dessus, ID., *Sup. Rom.*, I, 20, n° 117 (à propos du terme *invisibilia*) ; *Super Boetium De Trinitate*, pars 3, q. 6, a. 3, co.

platoniciens, revient *in fine* à le méconnaître totalement, car les vrais attributs de Dieu sont connexes entre eux et ils s'identifient tous à son essence, bien qu'ils soient connus de nous seulement de façon fragmentaire, sous telle ou telle formalité partielle. Ainsi, soutenir que Dieu est bon et omniscient mais qu'il n'est pas tout-puissant reviendrait à se tromper totalement sur la bonté, sur la science et sur la puissance de Dieu ; autrement dit, cela revient à manquer totalement la simple visée de son essence par une négation qui porte à faux. Il en irait de même si nous errions en attribuant à Dieu une conception projective et caricaturale de la toute-puissance, ou encore une conception fausse de l'omniscience identifiée à une prédétermination des actes humains.

Une fois conclu que « ceux qui ne connaissent pas l'excellence singulière de Dieu l'ignorent », reste à savoir comment connaître et honorer « l'excellence singulière de Dieu ». En regard de *Rm* 1, 21 cité par Thomas juste après cette proposition, il semble qu'une telle connaissance se vérifie par la réponse qui s'ensuit en termes d'attitude théologale et de conduite éthique. De façon cohérente, l'excellence tout à fait singulière de Dieu appelle chez l'Aquinat une vertu spéciale – la vertu de religion – permettant de rendre à Dieu l'honneur et la révérence qui lui sont dus⁹¹.

Selon Thomas, il est nécessaire au salut de croire certaines vérités qui sont révélées au delà de ce que la raison naturelle peut atteindre par ses seules ressources. Cela se vérifie même à propos des *invisibilia Dei*, pourtant déjà connus dans une certaine mesure par la raison naturelle. En effet, « la foi perçoit les [perfections] invisibles de Dieu par un mode plus élevé et avec une extension plus grande que la raison naturelle qui chemine vers Dieu à partir des créatures⁹² ». Nous en avons déjà relevé une vive illustration en considérant la manière dont les *invisibilia* de bonté, sagesse, justice et puissance de Dieu sont singulièrement manifestés par l'économie de l'Incarnation et les mystères du Christ⁹³.

Assurément, il est conforme à notre nature d'acquérir une certaine connaissance de Dieu par la médiation d'autres que lui ; à savoir, celle des créatures ou de témoignages. Néanmoins, une fois que Dieu est vraiment atteint dans la foi, il n'est plus perçu par la médiation des autres mais il est connu par lui-même⁹⁴. Aussi Thomas justifie-t-il la

91. Voir ID., *Summa theol.*, II^a II^{ae}, q. 81, a. 4, resp. : « Deo autem competit singularis excellentia, inquantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum » ; voir aussi q. 97, a. 4, ad 3 ; *In De divinis nominibus expositio*, cap. II, lect. 2, (éd. Marietti, n° 135-136) ; *Super Isaiam*, cap. 43, v. 11, (éd. Léonine, vol. 28, p. 182).

92. ID., *Summa theol.*, II^a II^{ae}, q. 2, a. 3, ad 3 : « invisibilia Dei altiori modo, quantum ad plura, percipit fides quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens ».

93. Voir ci-dessus, ID., *Summa theol.*, III^a Pars, q. 1, a. 1, s.c.

94. Voir ID., *Summa theol.*, II^a II^{ae}, q. 27, a. 3, arg. 2 et ad 2.

mise au point des concitoyens de la Samaritaine qui lui disent : « ce n'est plus à cause de ta parole que nous croyons ».

Trois choses nous conduisent à la foi au Christ. Premièrement, la raison naturelle. *Rm* 1, 20 : « depuis la création du monde, les [perfections] invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées ». Deuxièmement, les témoignages de la Loi et des prophètes. *Rm* 3, 21 : « Mais maintenant la justice de Dieu a été manifestée sans la Loi ; la Loi et les prophètes lui rendent témoignage. » Troisièmement, la prédication des apôtres et d'autres. *Rm* 10, 14 : « comment croiraient-ils sans prédicateur ? » Mais lorsque l'homme a été ainsi conduit par la main à croire, alors il ne croit plus à cause de la raison naturelle, ni à cause du témoignage de la Loi, ni en vertu de la prédication des autres, mais seulement à cause de la vérité elle-même ; *Gn* 15, 6 : « Abraham crut en Dieu et cela lui fut imputé pour justice. »⁹⁵

La raison naturelle entre ici dans une démarche propédeutique conduisant à la foi. Thomas évoque une pédagogie d'ensemble qui tient de la *manuductio*. La connaissance naturelle de Dieu n'est pas close ni destinée à demeurer dans un registre étanche. Elle signe une première étape de connaissance en vue d'un cheminement de foi. Telle est bien la perspective théologique de *Rm* 1, 19-21 : les païens qui se détournent de Dieu sont jugés inexcusables, car, connaissant véritablement quelque chose de lui par ses œuvres, ils ne franchissent pas les étapes suivantes et refusent de lui rendre gloire.

6. Du désir naturel de connaître Dieu aux secours de la Loi et de l'Incarnation

Dans le *Compendium theologiae*, lorsqu'il traite de la première demande du *Pater* : « Que ton Nom soit sanctifié », Thomas estime qu'elle « nous apprend à désirer que la connaissance de Dieu déjà commencée en nous soit rendue parfaite⁹⁶ ». Dans cette prière, il s'agit de la sanctification de notre intelligence créée pour Dieu. L'argumentation

95. ID., *Sup. Io.*, 4, 42, n° 662 : « Inducunt autem nos ad fidem Christi tria. Primo quidem ratio naturalis. Ad Rom. I, 20 : *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Secundo testimonia legis et prophetarum. Rom. III, 21 : *nunc autem iustitia Dei sine lege manifestata est, testificata a lege et prophetis*. Tertio praedicatio apostolorum et aliorum. Rom. X, 14 : *quomodo credent sine praedicante* ? Sed quando per hoc homo manuductus credit, tunc potest dicere, quod propter nullum istorum credit : nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter ipsam veritatem tantum ; Gen. XV, 6 : *credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam*. »

96. Voir le titre de *Compendium theologiae*, II, 8 dont nous retraçons ici la trajectoire, avec un focus sur la connaissance naturelle de Dieu. La seconde partie du *Compendium* est datée de 1272-1273, au retour de Thomas à Naples comme Maître Régent, peu avant sa mort.

procède de la façon suivante. Selon la charité, notre désir doit se porter en priorité sur les choses de Dieu. Parmi les passions de l'âme, le désir vise un bien futur. Or ni Dieu lui-même ni ses perfections ne sont susceptibles de s'accroître. Nous ne pouvons donc pas désirer Dieu en lui-même, nous pouvons seulement l'aimer et nous sommes même enjoins de l'aimer par dessus tout. Conjointement, nous ne pouvons désirer les perfections de Dieu elles-mêmes, telles la grandeur, la bonté ou la sainteté, comme si elles étaient un bien futur, nous pouvons seulement les aimer en elles-mêmes comme étant réelles. En revanche, la charité peut conduire à désirer certains biens futurs qui relèvent de Dieu et qui ne sont pas encore entièrement accomplis. Ainsi en va-t-il de la sanctification du Nom de Dieu parmi les hommes.

Au sujet de Dieu, qui est toujours grand en lui-même, on peut toutefois désirer qu'il soit magnifié par l'opinion et la révérence de tous les êtres. Cela ne doit pas être réputé impossible. En effet, puisque l'homme a été fait pour connaître la grandeur divine, s'il ne pouvait parvenir à la percevoir, il semblerait avoir été créé en vain ; ce qui va contre ce qu'affirme le *Ps* 88, 48 : « Est-ce pour rien que tu as créé les fils des hommes ? » Vain aussi serait le désir de la nature par lequel tous désirent naturellement connaître quelque chose des réalités divines. C'est pourquoi il ne se trouve personne qui soit totalement privé de la connaissance de Dieu, suivant ce verset de *Jb* 36, 25 : « Tous les hommes le voient. »⁹⁷

Créés pour connaître Dieu, tous sont animés d'un désir naturel de le percevoir. S'il était impossible à l'homme de parvenir à connaître quelque chose de Dieu, non seulement son désir mais aussi sa création seraient vains. Thomas ne conclut pas simplement qu'il est possible de connaître Dieu, mais il se prononce aussi sur l'effectivité minimale d'une certaine connaissance de Dieu : « Il ne se trouve personne qui soit totalement privé de la connaissance de Dieu. » Il ajoute toutefois aussitôt : « c'est tellement difficile que cela excède toutes nos forces humaines⁹⁸ ». D'où l'appel immédiat au secours de la révélation divine : « la connaissance de la grandeur et de la bonté de Dieu ne nous est

97. THOMAS D'AQUIN, *Compendium Theol.*, II, 8, (éd. Léonine, vol. 42, p. 198) : « Potest tamen hoc desiderari de Deo ut in opinione et reuerentia omnium magnificetur, qui in seipso semper magnus existit. Hoc autem non est tanquam impossibile reputandum. Cum enim ad hoc factus sit homo, ut magnitudinem diuinam cognoscat, si ad eam percipiendam peruenire non possit uideretur in uanum constitutus esse, contra id quod in Psalmo dicitur : *Numquid uane constituisti omnes filios hominum ?* essetque inane naturae desiderium quo omnes naturaliter desiderant aliquid cognoscere de diuinis. Vnde nullus est qui Dei cognitione totaliter priuetur, secundum illud Iob xxxvi : *Omnes homines uident eum.* »

98. *Ibid.* : « est tamen hoc tam arduum ut omnem facultatem humanam excedat ».

accessible que par la grâce de la révélation divine⁹⁹ ». Avant de détailler les dispositions de la Révélation, Thomas dresse un bilan précis de la connaissance naturelle de Dieu :

Certes, Dieu s'est donné à connaître aux hommes d'une certaine connaissance naturelle parce qu'il a infusé en eux la lumière de la raison et qu'il a créé les créatures visibles en qui se reflètent d'une certaine manière les traces (*vestigia*) de sa bonté et de sa sagesse, conformément à ce passage de *Rm* 1, 19 : « ce qui est connu de Dieu », c'est-à-dire ce qui en est connaissable par la raison naturelle, « leur a été manifesté », à savoir aux hommes païens ; « Dieu en effet le leur a révélé », à savoir par la raison naturelle et par les créatures qu'il a créées. C'est pourquoi l'Apôtre ajoute : « Depuis la création du monde, les [perfections] invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées. » Cette connaissance est toutefois imparfaite parce que la créature elle-même n'est pas parfaitement perçue par l'homme et elle ne suffit pas à une représentation parfaite de Dieu, car la puissance de cette cause excède infiniment son effet ; d'où il est dit en *Jb* 11, 7 : « peut-être connaîtras-tu les traces de Dieu ; mais comprendras-tu parfaitement le Tout-Puissant ? », et Job lui-même après avoir dit (36, 25) : « tous les hommes voient Dieu », ajoute : « chacun ne le voit que de loin ». Or, de l'imperfection de cette connaissance, il s'en est suivi que les hommes se sont éloignés de la vérité et ont erré de diverses manières quant à la connaissance de Dieu ; au point que, comme le dit l'Apôtre en *Rm* 1, 21.23 : « Ils se sont égarés dans leurs raisonnements et leur cœur inintelligent s'est enténébré ; ils ont échangé la gloire du Dieu incorruptible pour des images de l'homme corruptible, d'oiseaux, de quadrupèdes et de serpents. »¹⁰⁰

99. *Ibid.* : « unde cognitio diuine magnitudinis et bonitatis hominibus peruenire non potest nisi per gratiam reuelationis diuine ».

100. *Id.*, *Compendium Theol.*, II, 8, (éd. Léonine, p. 198) : « Indicaui se quippe Deus aliquantulum hominibus naturali quadam cognitione cognoscendum, per hoc quod hominibus lumen rationis infundit et creaturas uisibiles condidit, in quibus bonitatis et sapientie ipsius aliquantulum relucet uestigia, secundum illud Rom. I, 19 : *Quod notum est Dei*, idest quod cognoscibile est de Deo per naturalem rationem, *manifestum est illis*, scilicet gentilibus hominibus ; *Deus enim illis reuelauit*, scilicet per lumen rationis et per creaturas quas condidit, unde subdit : *Inuisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*. Ista tamen cognitio imperfecta est quia nec ipsa creatura perfecte ab homine conspici potest, et etiam creatura deficit a perfecta Dei repraesentatione quia uirtus huius cause in infinitum excedit effectum. Vnde dicitur Iob XI, 7 : *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies* ? et Iob XVI, postquam dixit : *Omnes homines vident eum*, subdit : *Vnusquisque intuetur procul*. Ex huius autem cognitionis imperfectione consecutum est ut homines a ueritate discedentes diversimode circa cognitionem Dei errarent, in tantum quod, sicut Apostolus dicit Rom. I, quod quidam *euanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum, et mutauerunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem ymaginis*

La connaissance naturelle de Dieu procède d'un double don de Dieu : celui de la raison comme *lumen* et celui des créatures sensibles comme *species*. Thomas souligne que s'accomplit ainsi une manifestation objective et une certaine forme de « révélation » par l'infusion de la raison naturelle¹⁰¹. La limite est toutefois double. D'une part, subjectivement, les créatures ne sont pas parfaitement connues par la raison humaine. Il en résulte qu'elles conservent une certaine opacité ou qu'elles fascinent sans que s'exerce leur fonction de renvoi vers Dieu. D'autre part, objectivement, les créatures ne sont pas des effets strictement proportionnés à leur cause, à la différence des effets issus de causalités univoques, comme lorsqu'un homme engendre un homme, par exemple. Il s'ensuit que les créatures ne peuvent livrer une « représentation parfaite » de Dieu¹⁰².

La connaissance naturelle de Dieu, dans une certaine mesure accessible à tous, demeure donc structurellement limitée. Une telle imperfection laisse la porte ouverte à toutes sortes d'erreurs et de divagations. Aussi le secours de la Révélation est-il monnayé en deux étapes et sous deux modalités salutaires. D'abord, le don de la Loi, qui offre aux hommes une connaissance plus claire de Dieu et les reconduit au culte du Dieu unique¹⁰³. Ensuite, l'envoi du « Verbe de vérité », « afin que par lui le monde entier parvienne à la vraie connaissance du Nom divin¹⁰⁴ ». Tandis que la première médiation usait de figures et était limitée au peuple juif, la seconde s'adresse non seulement aux disciples immédiats du Christ, mais aussi au monde entier, par le relais des apôtres et de leurs successeurs.

corruptibilis hominis et uolucrum et quadrupedum et serpentium. » Voir aussi ID., *Sermo Beata gens*, pars 2.

101. Voir ci-dessus ID., *Sup. Rom.* 1, 19b, n° 116.

102. Voir ID., *Compendium Theol.*, II, 9 pour des développements similaires ou complémentaires, visant à montrer que connaître et aimer Dieu par le moyen de ses créatures ne peut être identifié comme la béatitude ultime. Voir aussi *Sup. Psalmos*, 41, n. 3.

103. Voir ID., *Compendium Theol.*, II, 8, (éd. Léonine, p. 199) : « Et ideo, ut ab hoc errore homines Deus reuocaret, expressius notitiam suam hominibus dedit in ueteri lege, per quam homines ad cultum unius Dei reuocantur, secundum illud Deut. VI, 4 : *Audi Israel : Dominus Deus tuus unus est*. Sed hec de Deo cognitio et figurarum erat obscuritatibus implicita, et infra unius Iudaice gentis terminos conclusa, secundum illud Psalmi : *Notus in Iudea Deus, in Israel magnum nomen eius*. » Voir aussi *Sup. Psalm.*, 18, n. 1.

104. Voir ID., *Compendium Theol.*, II, 8 : « Vt ergo toti humano generi uera Dei cognitio perueniret, Verbum sue ueritatis unigenitum Deus Pater misit in mundum ut per eum totus mundus ad ueram cognitionem diuini nominis perueniret ».

7. La sagesse de Dieu enseigne sur deux registres : les créatures et les *documenta fidei*

Par contrecoup des polémiques interconfessionnelles, il est devenu courant d'identifier la connaissance de Dieu à partir de ses créatures à une sagesse mondaine, approximative et orgueilleuse. Pour l'Aquinat, il en va tout autrement. La sagesse de Dieu dépose ses jugements sur le monde dans les créatures, de telle sorte que connaître Dieu à partir de ses créatures relève de la sagesse de Dieu et non pas de la sagesse du monde, laquelle ignore Dieu par un attachement borné aux créatures. Entrecroiser la *Première aux Corinthiens* et la *Lettre aux Romains* permet d'affiner la distinction entre ces deux sagesse :

On appelle sagesse de ce monde celle qui s'appuie principalement sur le monde. Car la sagesse qui atteint Dieu par les réalités de ce monde, n'est pas celle du monde mais celle de Dieu, selon *Rm* 1, 19-20 : « Dieu le leur a révélé. En effet, depuis la création du monde, les [perfections] invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées. » Donc, la sagesse du monde, qui se tourne vers les réalités de telle sorte qu'elle ne parvient pas à la vérité divine, « est folie devant Dieu », c'est-à-dire est réputée folie selon le jugement divin. *Is* 19, 11 : « Ils sont atteints de folie, les princes de Tanis, les sages conseillers du pharaon ont donné un conseil insensé. »¹⁰⁵

L'Aquinat reprend à son compte la distinction entre, d'un côté, connaître Dieu par les créatures qui font signe vers leur auteur et, de l'autre, s'arrêter à celles-ci sans poser le pas de la reconnaissance envers Dieu. La première démarche relève de la sagesse de Dieu, tandis que la seconde est entravée et se ramène par conséquent à la sagesse du monde, ignorante de Dieu. Les créatures sensibles sont en elles-mêmes des signes éloquents, mais ceux qui les étudient ou les admirent peuvent s'y arrêter sans se tourner vers Dieu.

Pour expliciter de quelle manière Dieu est l'auteur du témoignage que lui rendent les créatures, Thomas recourt à l'analogie d'un enseignement extérieur : les créatures par lesquelles Dieu exprime sa sagesse sont comparables aux paroles d'un maître par lequel celui-ci communique son savoir.

105. Id., *Sup. I Cor.*, 3, 19, n° 179 : « Dicitur autem sapientia huius mundi, quae principaliter mundo innititur. Nam illa, quae per res huius mundi ad Deum attingit, non est sapientia mundi, sed sapientia Dei, secundum illud *Rom.* I, 19 s. : *Deus enim illis revelavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sapientia ergo mundi, quae sic rebus intendit, ut ad divinam veritatem non pertingat, stultitia est apud Deum, id est, stultitia reputatur secundum divinum iudicium. *Is.* XIX, 11 : *stulti principes Thaneos, sapientes consilarii Pharaonis dederunt consilium insipiens.* » Voir aussi *Principium Rigans montes*, cap. I.

La sagesse divine, en créant le monde, a disposé ses jugements dans les choses du monde, selon *Si* 1, 10 : « Il l'a répandue sur toutes ses œuvres » ; de telle sorte que les créatures mêmes, faites par la sagesse de Dieu, se comportent par rapport à cette sagesse, dont elles expriment les jugements, comme les paroles de l'homme relativement à sa propre sagesse qu'elles signifient. Et de même que le disciple parvient à connaître la sagesse de son maître par les paroles qu'il entend de celui-ci, ainsi l'homme pouvait parvenir à connaître la sagesse de Dieu en observant les créatures faites par lui, selon *Rm* 1, 20 : « Les [perfections] invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées. » Mais l'homme, à cause de la vanité de son cœur, s'est écarté de la rectitude de connaissance divine. D'où ce qui est dit en *Jn* 1, 10 : « Il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu. » Voilà pourquoi Dieu a amené les fidèles à sa propre connaissance salutaire par d'autres [moyens], qui ne se trouvent pas dans les raisons mêmes des créatures et qui, pour ce motif, sont réputés insensés par les hommes mondains qui considèrent les seules raisons des réalités humaines. Tels sont les documents de la foi. Et cela est comparable à un maître qui, considérant que sa pensée n'est pas reçue par ses auditeurs par les paroles qu'il profère, s'applique à en employer d'autres, au moyen desquelles il peut manifester ce qu'il a dans le cœur¹⁰⁶.

La symbolique finale : « *manifester* ce que le maître a dans le cœur », convient parfaitement à Dieu qui dévoile les jugements intimes de sa sagesse. La comparaison employée permet de situer l'un par rapport à l'autre le témoignage des créatures et les documents de la foi comme deux moments d'une même économie de la manifestation. Au mauvais usage du premier registre d'expression – celui des créatures – Dieu répond de surcroît par d'autres ressources – celles des *documenta fidei*. C'est toutefois la même sagesse de Dieu qui se fait connaître dans l'un

106. Id., *Sup. I Cor.*, 1, 21, n° 55 : « Divina enim sapientia faciens mundum, sua iudicia in rebus mundi instruit, secundum illud Eccli. 1, 10 : *effudit illam super omnia opera sua* ; ita quod ipsae creaturae, per sapientiam Dei factae, se habent ad Dei sapientiam, cuius iudicia gerunt, sicut verba hominis ad sapientiam eius quam significant. Et sicut discipulus pervenit ad cognoscendum magistri sapientiam per verba quae ab ipso audit, ita homo poterat ad cognoscendum Dei sapientiam per creaturas ab ipso factas inspicendo pervenire, secundum illud Rom. c. 1, 20 : *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed homo propter sui cordis vanitatem a rectitudine divinae cognitionis deviauit. Unde dicitur Io. 1, 10 : *in mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit*. Et ideo Deus per quaedam alia ad sui cognitionem salutiferam fideles adduxit, quae in ipsis rationibus creaturarum non inveniuntur, propter quod a mundanis hominibus, qui solas humanarum rerum considerant rationes, reputantur stulta. Et huiusmodi sunt fidei documenta. Et est simile, sicut si aliquis magister considerans sensum suum ab auditoribus non accipi, per verba quae protulit, studet aliis verbis uti, per quae possit manifestare quae habet in corde. »

et l'autre registre. Lorsque les hommes défont dans la réception du témoignage des créatures, Dieu leur offre, par d'autres moyens plus élevés et plus directs, d'être conduits à la connaissance de lui-même. Une telle connaissance est doublement salutaire, parce qu'elle donne accès à la sagesse de Dieu et parce qu'elle surmonte la défaillance du cœur humain.

La comparaison de l'enseignement extérieur se rencontre aussi dans la *Lectura super Ioannem*, lorsque le Christ se démarque de ceux qui parlent d'eux-mêmes et qui cherchent ainsi leur propre gloire :

Toute connaissance de la vérité vient d'un autre : par mode d'enseignement, à partir du maître ; ou par mode de révélation, à partir de Dieu ; ou par mode de découverte, à partir des réalités elles-mêmes, parce que, comme il est dit en *Rm* 1, 20 : « les [perfections] invisibles de Dieu sont perçues par l'intelligence au moyen des choses créées ». Ainsi donc, quel que soit celui de ces modes par lequel une connaissance est possédée, l'homme ne la tient pas de lui-même. Mais il parle de lui-même, celui qui ne reçoit ce qu'il dit, ni des réalités existantes, ni d'une révélation, ni d'un enseignement humain, mais de son propre cœur ; *Jr* 23, 16 : « ils disent la vision de leur cœur » ; *Ez* 13, 3 : « Malheur aux prophètes insensés qui prophétisent de leur propre cœur. »¹⁰⁷

La connaissance de la vérité procède toujours à partir de l'extérieur, que ce soit par mode d'enseignement, de révélation ou de découverte. L'Aquinat considère que l'homme ne tient pas la vérité de l'intime de lui-même, mais qu'il la reçoit toujours d'un agent extérieur : les réalités du monde, un maître humain, Dieu qui révèle. Certes, la raison naturelle ou la lumière de foi sont intimes à l'esprit humain, mais elles sont reçues de Dieu. De plus, elles sont employées par l'homme comme une lumière propre à éclairer des formes ou des contenus qui lui parviennent de l'extérieur. Cela correspond parfaitement à la façon dont le Christ présente son propre enseignement dans ces versets du quatrième évangile : face à l'étonnement des Juifs devant la compétence de Jésus qui n'a pas étudié, celui-ci réplique qu'il n'enseigne pas de lui-même, mais qu'il livre l'enseignement reçu du Père qui l'a envoyé (*Jn* 7, 16-18).

107. ID., *Sup. Io.*, 7, 18, n° 1040 : « Omnis veritatis cognitio ab alio est : vel per modum quidem disciplinae, ut a magistro ; vel per modum revelationis, ut a Deo ; vel per inventionem, ut ab ipsis rebus, quia, ut dicitur Rom. I, 20 : *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sic ergo quocumque istorum modorum cognitio aliqua habeatur, non est homini a se. A se autem loquitur qui ea quae dicit nec a rebus nec ex doctrina humana accepit, sed de corde suo ; Ier. XXIII, 16 : *visionem cordis sui loquuntur* ; Ez. XIII, 3 : *vae prophetis insipientibus qui vaticinantur de corde suo*. »

8. *La volonté, bien ou mal disposée, joue sur la perception de certains effets de Dieu*

Notre présentation de l'analogie comme opération de remontée des créatures sensibles vers le Créateur par l'intelligence humaine serait incomplète si elle n'intégrait pas le rôle de la volonté dans cette démarche de connaissance. Les effets créés par Dieu sont de divers ordres¹⁰⁸. Dieu produit des « effets de nature », comme les créatures sensibles, et des « effets de grâce », comme des illuminations, des consolations ou des corrections, dont certaines sont sensibles. Certains de ces effets pourraient-ils en quelque manière détourner de Dieu les hommes qui ne le connaissent pas ou qui lui sont hostiles ? L'homme purement rationnel ou l'homme en conflit avec Dieu serait-il convaincu de sa bonté par les plaies d'Égypte, par exemple ? De façon plus courante, la démesure des cieus donne parfois le vertige à l'homme, comme dans le *Ps* 8. Ne pourrait-elle pas aussi lui laisser croire qu'il est insignifiant et que son existence éphémère est vouée à la poussière et à l'absurde ?

À cet égard, une clarification utile se rencontre lorsque Thomas examine, dans la *Somme de théologie*, si quelqu'un peut avoir Dieu en haine (*Summa theol.*, II^a-II^{ae}, q. 34, a. 1). Thomas précise que la haine suppose une certaine appréhension (sensible ou intellectuelle) de ce qui la provoque. L'essence de Dieu est sa propre bonté. Aussi, le bienheureux qui voit Dieu en son essence ne peut absolument pas le prendre en haine. En revanche, lorsque Dieu est appréhendé à partir de ses effets – selon *Rm* 1, 20 –, la haine de Dieu peut s'introduire dans la mesure où, au côté d'effets divins d'une bonté sans équivoque, d'autres effets de Dieu peuvent être perçus comme négatifs ou agressifs :

Certains effets de Dieu ne peuvent d'aucune manière être contraires à la volonté humaine, puisque être, vivre et penser, qui sont des effets de Dieu, sont désirables et aimables par tous. Aussi, selon que Dieu est appréhendé comme l'auteur de ces effets, il ne peut être tenu en haine. Toutefois, certains effets de Dieu répugnent à la volonté désordonnée, comme l'infliction d'une peine ; ou encore la répression des péchés par la loi divine, qui répugne à la volonté dépravée par le péché. Quant à la considération de tels effets, Dieu peut être tenu en haine par certains, dans la mesure où il est appréhendé comme celui qui retient de pécher et qui inflige les peines¹⁰⁹.

108. Voir ci-dessus, note 29.

109. *Id.*, *Summa theol.*, II^a-II^{ae}, q. 34, a. 1, resp. : « Sed effectus eius aliqui sunt qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanae, quia esse, vivere et intelligere est appetibile et amabile omnibus, quae sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundum quod Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt

L'explication éclaire comment les effets de Dieu sont appréhendés par l'intelligence dans l'inférence qui remonte à Dieu ou dans le jugement qui lui attribue de tels effets. À travers l'opération de connaissance, les effets divins doivent être décryptés et ils le sont *de facto* par un sujet dont la volonté est attirée par Dieu ou lui est opposée. Dieu est engagé dans divers types d'effets créés qui lui sont propres. Certains de ces effets, dont la bonté est intrinsèque et indubitable, ne sauraient être détournés dans leur interprétation et provoquer une haine passionnelle de Dieu. En revanche, des effets divins éducatifs, déroutants, contraignants ou punitifs, une fois passés au filtre déformant d'une volonté hostile à Dieu, peuvent alimenter la haine d'un Dieu caricaturé par l'appréhension du sujet¹¹⁰.

L'intérêt de ces considérations pour une compréhension affinée de l'analogie est de révéler que les effets divins ou les créatures sensibles, situés au point de départ de l'accès à Dieu, sont de divers ordres et sont décryptés par une intelligence bien ou mal disposée. Certes, l'intelligence humaine est foncièrement capable de remonter des effets à la cause, du visible à l'invisible, des créatures au Créateur, mais cette même intelligence est aussi *de facto* conditionnée par la disposition singulière et variable de la volonté envers Dieu. Cela est décisif dans le contexte de *Rm* 1, 19-20 qui parle d'une vraie connaissance Dieu qui est conséquemment entravée par la faute. Le traitement de la question de l'analogie est d'autant plus réaliste qu'il tient compte de l'interaction de la volonté avec l'intelligence dans la perception des effets sensibles, leur décryptage et leur imputation à Dieu, connu ou travesti dans l'opération.

CONCLUSION : LA NÉCESSITÉ DE LA GRÂCE ÉVANGÉLIQUE

Notre étude du recours multiforme à *Rm* 1, 19-20a dans les argumentations de Thomas d'Aquin permet de tirer quelques conclusions, orientées par la valeur herméneutique de la *divisio textus* de *Rm* 1, 18-4, 25.

1) La première d'entre elles a une réelle portée œcuménique : la connaissance des *invisibilia Dei* à partir des créatures sensibles demeure, chez Thomas d'Aquin, soumise à la thèse de l'*Épître aux Romains* :

autem quidam effectus Dei qui repugnant inordinatae voluntati, sicut inflictio poenae ; et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam, quae repugnat voluntati depravatae per peccatum. Et quantum ad considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest, inquantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor et poenarum inflictor. » La citation de *Rm* 1, 20 se situe plus haut dans ce même *respondeo*.

110. Même la réprobation des pécheurs participe objectivement, selon Thomas, d'une manifestation multiforme de l'excellence de la bonté divine ; voir Id., *Sup. Rom.*, 9, 17 et 22, n° 782 et 792.

« [L'Évangile] est puissance de Dieu pour le salut de tout croyant, d'abord pour le Juif puis pour le Grec » (*Rm* 1, 16). C'est à l'appui de cette thèse évangélique que Paul énonce la vraie connaissance de Dieu dont les païens disposent à partir des créatures sensibles, bien que leur faute envers Dieu les rende inconséquents et les désoriente gravement. C'est en cohérence avec la même thèse au sujet de « la puissance de la grâce évangélique » que Thomas d'Aquin examine les ressorts noétiques, les fondements objectifs et les limites factuelles de la connaissance naturelle de Dieu. L'affirmation d'une telle connaissance ne diminue en rien la nécessité de la grâce de l'Évangile pour être sauvé.

2) La connaissance de Dieu par les sages des nations mobilise une potentialité native de l'intelligence humaine : la capacité de remonter aux principes des choses. Cette capacité d'induction ou d'inférence peut s'appliquer avec succès aux créatures sensibles, car celles-ci exercent la fonction de signes et ont valeur de témoignages, bien qu'elles ne soient jamais parfaitement connues. De part et d'autre, Dieu est impliqué comme le premier donateur. En effet, c'est Dieu lui-même qui infuse en l'homme la lumière de la raison naturelle et c'est aussi Dieu qui présente à l'homme le livre du monde, où se déploie toute l'expressivité des créatures sensibles, notamment leur beauté et leur ordre.

3) La remontée par les sages des nations des créatures sensibles aux *invisibilia Dei* répond à une économie divine de la manifestation. Tout l'ordre du visible et du sensible sert une automanifestation de Dieu par ses œuvres. L'incarnation et l'œuvre salvifique du Christ constituent le point d'orgue de cette économie, puisque c'est en lui que la bonté, la sagesse, la puissance, la justice (et la miséricorde !) de Dieu sont au plus haut point manifestées.

4) Les erreurs des philosophes et des païens au sujet de Dieu montrent la nécessité des secours offerts par l'économie du salut : d'abord le don de la Loi pour les juifs ; ensuite l'Incarnation du Verbe qui passe au monde entier par la prédication et la diffusion de l'Évangile. La connaissance de Dieu à partir de ses créatures sensibles, avec ses vertus et ses limites, s'inscrit dans une pédagogie salvifique orientée vers la foi. Il y a une seule et même Sagesse de Dieu qui se communique à travers le témoignage des créatures et par les *documenta fidei*.

5) La méconnaissance et l'ignorance de Dieu répandues parmi les païens sont consécutives à une première faute qui consiste en un refus de la part de certains sages des nations de glorifier Dieu et de lui rendre grâce, en réponse à son automanifestation par ses œuvres. Dès lors, la puissance de la grâce évangélique et les secours de la foi au Christ sont nécessaires pour restaurer la vraie connaissance de Dieu parmi les nations.

Il se pourrait donc que Thomas d'Aquin soit *vraiment* paulinien.

ANNEXE

Citations expresses de Rm 1, 19 et/ou 20a et de Sg 13, 5 dans les œuvres de Thomas d'Aquin

Occurrences de Sg 13, 5 et/ou Rm 1, 20	Question traitée	Axe de l'argument
<i>In I Sent.</i> , d. 2, <i>divisio textus</i> Rm 1, 20		
<i>In I Sent.</i> , d. 3, q. 1, a. 3, arg. 1 et ad 1 Rm 1, 20	Dieu peut-être connu de l'homme par l'intermédiaire des créatures ?	
<i>In III Sent.</i> , d. 1, q. 1, a. 3, arg. 3 Rm 1, 20	Si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné ?	Il fallait un effet infini pour manifester la puissance, la sagesse, la bonté infinies.
<i>In III Sent.</i> , d. 35, q. 2, a. 3, qc. 1, ad 1 Rm 1, 20	Le don de science porte-t-il seulement sur les choses humaines ?	La connaissance des choses divines est alimentée et défendue par celles des choses humaines.
<i>In IV Sent.</i> , d. 48, q. 2, a. 3, co. Sg 13, 5	Y aura-t-il un accroissement de la clarté des corps célestes dans le monde nouveau ?	Oui, car ils conduisent à la connaissance de Dieu et manifestent la sagesse créatrice et gouvernante.
<i>In IV Sent.</i> , d. 49, q. 2, a. 2, co. Rm 1, 20 [cit. d'Augustin]	Sur la vision de Dieu.	Est-ce que les saints verront Dieu avec leurs yeux corporels après la résurrection ?
<i>Super Boetium De Trinitate</i> , prol., n°1 Sg 13, 5 & Rm 1, 20	Au sujet du progrès naturel de la raison et de son usage théologique	
<i>Super Boetium De Trinitate</i> , q. 5, a. 4, arg. 1 et co. Rm 1, 20	Est-ce que la science divine porte sur des réalités sans matière ni mouvement ?	L'accès aux premiers principes par les philosophes et par les théologiens.
<i>Super Boetium De Trinitate</i> , q. 6, a. 2, arg. 4 Rm 1, 20	Est-ce qu'il faut délaissier l'imagination dans les choses divines ?	Nous recevons la connaissance des choses divines des réalités sensibles.
<i>Super Boetium De Trinitate</i> , q. 6, a. 3, s.c. et co. Rm 1, 20	Est-ce que notre intelligence peut accéder à la forme divine elle-même ?	Nous le pouvons seulement d'une certaine manière.
<i>Summa Cont. Gentiles</i> I, 12, n. 6 Rm 1, 20	Contre ceux qui soutiennent qu'on ne peut démontrer sans la foi que Dieu est.	
<i>Summa Cont. Gentiles</i> I, 20, n. 36 Rm 1, 20	Dieu est incorporel.	Ce qui est contemplé, non par la vue mais par l'intelligence, est incorporel.
<i>Summa Cont. Gentiles</i> II, 2, n. 3 Sg 13, 4[-5] & Rm 1, 20	L'étude des créatures est utile à l'instruction de la foi.	L'étude des créatures conduit à l'admiration de la puissance divine, qui conduit à la crainte et au respect de Dieu.
<i>Summa Cont. Gentiles</i> III, 154, n. 6 Rm 1, 20	À propos des dons de la grâce gratuitement donnée.	Il y a un certain ordre dans la manifestation des choses de la foi : révélation, sagesse, science, etc.
<i>De veritate</i> , q. 10, a. 6, arg. 6 et ad 6 Rm 1, 20	Interprétation d'un argument d'Augustin.	La connaissance humaine s'opère à partir des choses sensibles.

<i>De veritate</i> , q. 10, a. 11, arg. 4 et ad 4 <i>Rm</i> 1, 20	Est-ce que l'esprit (<i>mens</i>) peut voir Dieu par essence <i>in via</i> ?	Négation et éminence.
<i>De veritate</i> , q. 13, a. 1, arg. 11 et ad 11 <i>Rm</i> 1, 20	Qu'est-ce que le rapt ?	Contre la naturalité du rapt, on ne parvient au terme que par un moyen terme.
<i>De potentia</i> , q. 5, a. 9, arg. 5 <i>Rm</i> 1, 20	Les plantes, les bêtes et les minéraux demeurent-ils après la fin du monde ?	
<i>De potentia</i> , q. 7, a. 5, arg. 8 et ad 8 <i>Rm</i> 1, 20	Est-ce que les noms attribués à Dieu signifient sa substance ?	Distinguer la part de signification propre (<i>esse, vivere, intelligere</i> , etc.) et la part de signification métaphorique (<i>potentialitas, privatio, motus</i> , etc.)
<i>Compendium theol.</i> , II, 8, co. <i>Rm</i> 1, 19-20	À propos de la demande « que ton nom soit sanctifié », l'ordre de la charité.	L'ordre et les médiations dans la connaissance de Dieu.
<i>Compendium theol.</i> , II, 9, co. <i>Rm</i> 1, 20	À propos de la demande « que ton règne arrive », l'ordre de l'élévation vers Dieu.	Connaître ou aimer Dieu par l'intermédiaire de ses créatures n'est pas la béatitude ultime.
<i>Summa Theol.</i> , I ^a Pars, q. 1, a. 6, resp. <i>Rm</i> 1, 19	La <i>sacra doctrina</i> est-elle une sagesse ?	Oui, à la différence de la connaissance des philosophes, qui ont seulement accès à ce qui est connu de Dieu au moyen des créatures.
<i>Summa Theol.</i> , I ^a Pars, q. 2, a. 2, s.c. <i>Rm</i> 1, 20	Est-il démontrable que Dieu soit ?	
<i>Summa Theol.</i> , I ^a Pars, q. 12, a. 3, ad 2 <i>Rm</i> 1, 20 [cit. d'Augustin]	L'essence de Dieu peut-elle être vue par des yeux corporels ?	Les yeux glorifiés seront capables de voir Dieu comme, maintenant, nos yeux voient la vie de quelqu'un, par accident, en raison d'une autre puissance cognitive que la vue.
<i>Summa Theol.</i> , I ^a Pars, q. 12, a. 12, s.c. <i>Rm</i> 1, 19	Dieu peut-il être connu de nous en cette vie par la raison naturelle ?	
<i>Summa Theol.</i> , I ^a Pars, q. 13, a. 5, resp. <i>Rm</i> 1, 20	Des noms sont-ils affirmés de Dieu et des créatures de façon univoque ou équivoque ?	Ni de façon univoque, ni de façon purement équivoque, sinon on ne pourrait, à partir des créatures, rien connaître ni rien démontrer au sujet de Dieu.
<i>Summa Theol.</i> , I ^a Pars, q. 56, a. 3, s.c. <i>Rm</i> 1, 19	Les anges peuvent-ils connaître Dieu par leurs capacités naturelles ?	
<i>Summa Theol.</i> , I ^a Pars, q. 56, a. 3, resp. <i>Rm</i> 1, 20	Les anges peuvent-ils connaître Dieu par leurs puissances naturelles ?	La différence entre la connaissance par une <i>species</i> (l'essence de l'ange, similitude de Dieu) et la connaissance « comme dans un miroir » à partir des créatures.
<i>Summa Theol.</i> , I ^a Pars, q. 65, a. 1, ad 3 <i>Rm</i> 1, 20	Les créatures corporelles sont-elles issues de Dieu ?	Par elles-mêmes, les créatures conduisent à Dieu, mais le péché de ceux qui en font un usage insensé détourne de Dieu.
<i>Summa Theol.</i> , I ^a Pars, q. 79, a. 9, resp. <i>Rm</i> 1, 20	La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances diverses ?	Selon la voie d'invention, nous parvenons par les réalités temporelles à la connaissance des éternelles.

<i>Summa Theol.</i> , I ^a Pars, q. 88, a. 3, resp. <i>Rm</i> 1, 20	Dieu est-il ce qui est connu de nous en premier ?	Non, car nous parvenons plutôt à la connaissance de Dieu par les créatures.
<i>Summa Theol.</i> , I ^a -II ^{ae} , q. 93, a. 2, ad 1 <i>Rm</i> 1, 20	La loi éternelle est-elle connue de tous ?	Les choses de Dieu nous sont manifestées dans ses effets.
<i>Summa Theol.</i> , II ^a -II ^{ae} , q. 2, a. 3, arg. 3 et ad 3 <i>Rm</i> 1, 20	Est-il nécessaire au salut de croire quelque chose au delà de la raison naturelle ?	La foi perçoit les <i>invisibilia Dei</i> par un mode plus élevé et avec une extension plus grande que la raison naturelle qui procède à partir des créatures.
<i>Summa Theol.</i> , II ^a -II ^{ae} , q. 9, a. 2, arg. 3 et ad 3 <i>Rm</i> 1, 20 [faux argument]	Le don de science concerne- t-il les choses divines ?	La distinction <i>formaliter</i> / <i>materia-</i> <i>liter</i> entre science et sagesse.
<i>Summa Theol.</i> , II ^a -II ^{ae} , q. 27, a. 3, arg. 2 et ad 2 <i>Rm</i> 1, 20 [faux argument]	Dieu doit-il être aimé de charité pour lui-même ?	La connaissance de Dieu s'acquiert par la médiation d'autres mais, une fois qu'il est connu, Dieu n'est plus connu par les autres, mais par lui-même ; voir <i>Jn</i> 4, 42.
<i>Summa Theol.</i> , II ^a -II ^{ae} , q. 34, a. 1, resp. <i>Rm</i> 1, 20	Est-ce que quelqu'un peut avoir Dieu en haine ?	Seulement dans la mesure où certains effets de Dieu par lesquels il est connu, comme l'infliction d'une peine, répugnent à une volonté désordonnée.
<i>Summa Theol.</i> , II ^a -II ^{ae} , q. 81, a. 7, resp. <i>Rm</i> 1, 20	La religion a-t-elle des actes extérieurs ?	Pour être uni à Dieu, l'esprit humain a besoin d'une <i>manuductio</i> extérieure.
<i>Summa Theol.</i> , II ^a -II ^{ae} , q. 180, a. 4, resp. <i>Rm</i> 1, 20	La vie contemplative est-elle relative à la considération de n'importe quelle vérité ?	<i>Principaliter</i> , contemplation de la vérité divine ; <i>dispositive</i> , <i>manu-</i> <i>ductio</i> par des effets divins.
<i>Summa Theol.</i> , III ^a Pars, q. 1, a. 1, s.c. <i>Rm</i> 1, 20	Était-il convenant que Dieu s'incarnât ?	Il semble être au plus haut point convenant que les <i>invisibilia Dei</i> soient manifestées par des choses visibles...
<i>Summa Theol.</i> , III ^a Pars, q. 60, a. 2, arg. 1 et ad 1 <i>Rm</i> 1, 20	Est-ce que tout signe d'une réalité sacrée est un sacrement ?	Les créatures sensibles signifient quelque chose de sacré, à savoir la sagesse et la bonté divine, en tant que celles-ci sont en elles-mêmes sacrées, mais non en tant que par elles nous sommes sanctifiés.
<i>In Symbolum Apostolorum</i> , a. 1, co. <i>Sg</i> 13, 5		Disposées selon divers degrés de beauté et de noblesse, toutes choses sont issues du seul Dieu, qui donne esse et noblesse à chaque réalité singulière.
<i>Principium Rigans montes</i> , cap. I <i>Rm</i> 1, 19		Une des manières d'atteindre à la hauteur de la Sagesse.
<i>Super Threnos</i> , pr. <i>Sg</i> 13, 5 ; <i>Rm</i> 1, 20		La première modalité sous laquelle la Sagesse nous est envoyée.
<i>Sup. Mat.</i> , 2, 2, n°172 <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>vidimus enim stellam eius in Oriente</i> ».	La manifestation aux Gentils par l'étoile, qui devait en être une vraie.
<i>Sup. Mat.</i> , 12, 33, n° 1035 <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>aut facite arborem bonam et fructum eius bonum</i> ».	Selon Jean Chrysostome, nous passons de l'acte à la vie, du fruit à l'arbre, comme de l'effet à la cause.

<i>Sup. Mat.</i> , 13, 35, n° 1174 <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>eructabo abscondita a constitutione mundi</i> ».	Dieu ou la Sagesse de Dieu se révèle à nous par ce qu'il ou elle fait.
<i>Sup. Mat.</i> , 18, 10, n° 1505 <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>semper vident faciem Patri mei, qui in caelis est</i> ».	La différence entre notre vision obscure de Dieu à partir des créatures et sa vision par les anges.
<i>Sup. Mat.</i> , 22, 13, n° 1797 <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>erratis, nescientes Scripturas</i> ».	Méconnaissant la puissance de Dieu, certains veulent que sa puissance soit mesurée selon les réalités inférieures.
<i>Sup. Rom.</i> , 1, 19-20a, n° 113-122 <i>Sg</i> 13, 5 ; <i>Rm</i> 1, 19-20		
<i>Sup. Rom.</i> , 8, 19, n° 645-660 <i>Sg</i> 13, 5	À propos de « <i>nam expectatio creaturae, revelationem filiorum Dei expectat</i> ».	L'attente des créatures sensibles d'être unies à leur fin naturelle et à celle qui dépasse leur forme naturelle, par une nouveauté de gloire en lien avec la gloire future du corps humain.
<i>Sup. Rom.</i> , 9, 17, n° 782 <i>Sg</i> 13, 5 ; <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>ut ostendam in te virtutem meam</i> ».	Au sujet de la réprobation : ce qui est opéré par Dieu dans les créatures est ordonnée à la manifestation de lui-même...
<i>Sup. Rom.</i> , 9, 22, n° 792 <i>Sg</i> 13, 5 ; <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>quod sit volens Deus</i> ».	Au sujet de l'élection et de la réprobation : la bonté de Dieu est si excellente qu'un seul mode ou une seule créature ne peuvent la manifester de façon suffisante.
<i>Sup. I Cor.</i> , 1, 21, n° 55 <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum</i> ».	Comme le disciple parvient à la connaissance de la sagesse du maître par les paroles qu'il entend de lui, l'homme peut parvenir à connaître la sagesse de Dieu par les créatures qu'il a faites, en les scrutant, mais l'homme dévie facilement de la connaissance de Dieu, d'où <i>les fidei documenta</i> .
<i>Sup. I Cor.</i> , 2, 10-11, n° 99-105 <i>Sg</i> 13, 5	À propos de « <i>ita, et quae Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei</i> ».	La différence entre la connaissance des profondeurs de Dieu par l'Esprit et la connaissance de ce qui apparaît de Dieu par les créatures et des effets sensibles.
<i>Sup. I Cor.</i> , 3, 19, n° 179 <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>Sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum</i> ».	La sagesse qui atteint jusqu'à Dieu lui-même par les réalités de ce monde, n'est pas sagesse du monde, mais sagesse de Dieu.
<i>Sup. I Cor.</i> , 3, 22, n° 182 <i>Sg</i> 13, 5	À propos de « <i>omnia enim vestra sunt [...] sive mundus</i> ».	L'homme est aidé par les choses de ce monde, soit quant aux nécessités corporelles, soit quant à la connaissance de Dieu.
<i>Sup. Hebr.</i> , 1, 10, n° 70b <i>Sg</i> 13, 5	À propos de « <i>opera manuum tuarum sunt caeli</i> ».	Dans les cieux se reflète au plus haut point la divine puissance du Créateur, en raison de leur grandeur et de leur ordre.
<i>Sup. Hebr.</i> , 1, 12, n° 76 <i>Sg</i> 13, 5 ; <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>et velut amictum mutabis eos</i> ».	Par le vêtement, la gloire d'un homme est manifestée et couverte ; par les créatures, Dieu nous est à la fois caché et manifesté.

<i>Sup. Io.</i> , 1, 7, n° 116 <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>hic venit in testimonium</i> ».	Toute créature est un certain témoignage de la bonté divine.
<i>Sup. Io.</i> , 1, 10, n° 136 <i>Sg</i> 13, 5 ; <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>in mundo erat</i> ».	Le défaut de notre connaissance de Dieu parmi les hommes ne vient pas d'une absence du Verbe, ni de son invisibilité.
<i>Sup. Io.</i> , 1, 18, n° 211 <i>Sg</i> 13, 5 ; <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>Deum nemo vidit unquam</i> ».	Dieu peut être dit vu de diverses manières...
<i>Sup. Io.</i> ; 4, 35, n° 649 <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>Levate oculos vestros, et videte regiones, quoniam albae sunt iam ad messem</i> ».	Des créatures, on récolte le fruit de la vérité (<i>Rm</i> 1, 20). Pourtant les païens, qui s'adonnaient à la connaissance des créatures, en recueillaient des fruits d'erreur plutôt que de vérité.
<i>Sup. Io.</i> , 4, 42 n° 662 <i>Rm</i> 1, 20 // <i>Summa Theol.</i> , II ^a -II ^{ae} , q. 27, a. 3, ad 2	À propos de « <i>quia iam non propter tuam loquelam credimus</i> ».	Trois choses conduisent à la foi au Christ : la raison naturelle ; les témoignages de la Loi et des prophètes ; la prédication des apôtres et des autres. Mais une fois que l'homme a été conduit par la main à croire, il peut dire qu'il ne croit pas à cause de ces médiations, mais seulement à cause de la vérité elle-même.
<i>Sup. Io.</i> , 7, 18 n° 1040 <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>qui a semetipso loquitur, gloriam propriam quaerit</i> ».	Toute connaissance de la vérité vient d'un autre : par mode d'enseignement, à partir du maître ; par mode de révélation, à partir de Dieu ; par mode de découverte, à partir des réalités existantes elles-mêmes.
<i>Sup. Io.</i> , 7, 29 n° 1062 <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>ego scio eum</i> ».	Les degrés de la vision : les hommes en cette pauvre vie voient Dieu par le moyen des créatures ; les anges et bienheureux ; les Fils de Dieu.
<i>Sup. Io.</i> , 9, 3 n° 1300 <i>Rm</i> 1, 20	À propos de « <i>sed ut manifestentur opera Dei in illo</i> ».	Par les œuvres de Dieu, nous sommes conduits à le connaître.
<i>Sup. Io.</i> , 17, 25, n° 2264-2265 <i>Rm</i> 1, 19-20	À propos de « <i>mundus te non cognovit</i> ».	Des païens ont connu quelque chose de Dieu par une connaissance spéculative, mais avec le mélange de beaucoup d'erreurs. Or il est possible que des composés soient en partie connus et en partie ignorés, mais les simples sont ignorés quand ils ne sont pas totalement atteints.
<i>Sup. Psalmos</i> , 18, n. 1 <i>Rm</i> 1, 20		Une double instruction : commune par la création et spéciale par la Loi.
<i>Sup. Psalmos</i> , 41, n. 3 <i>Rm</i> 1, 20		Les degrés de la consolation qui vient, ultimement, de Dieu seul.
<i>Sermo Beata gens</i> , pars 2 <i>Rm</i> 1, 20		Une manière imparfaite de voir Dieu, de loin, ici-bas.

RÉSUMÉ. – L'analogie du visible aux *invisibilia Dei*. Exégèse et usages de Romains 1, 19-20 par Thomas d'Aquin. Par Emmanuel DURAND.

Pour resituer l'analogie théologique dans sa constellation propre, cette étude explore les divers arguments dans lesquels Thomas d'Aquin recourt à Rm 1, 19-20a et/ou à Sg 13, 5. Le passage du visible aux invisibilia Dei est un moment (rationnel) qui a un ressort noétique interne, un fondement externe dans l'expressivité du créé, des vertus et des limites au sein d'une économie de la manifestation de Dieu par le sensible. La connaissance de Dieu par les sages des nations est orientée vers une pédagogie salvifique de la foi, avec ses secours propres : la Loi, l'Incarnation et l'Évangile. L'exégèse et les usages de Rm 1, 19-20 demeurent toujours soumis à la thèse de Rm 1, 16 au sujet de « la puissance de la grâce évangélique ». La connaissance naturelle de Dieu, altérée par une faute envers Dieu, ne diminue en rien la nécessité de la grâce pour être sauvé.

MOTS-CLEFS : Thomas d'Aquin – analogie théologique – économie de la manifestation – connaissance naturelle de Dieu – pédagogie de la foi – nécessité de la grâce – Romains 1, 19-20.

ABSTRACT. – The Analogy from the Visible to the *invisibilia Dei*. Thomas Aquinas' Exegesis and Usages of Romans 1, 19-20. By Emmanuel DURAND.

In order to situate theological analogy in its proper constellation, this article studies the various arguments in which Thomas Aquinas resorts to Rom 1, 19-20a and/or Wis 13, 5. The passage from the visible to the invisibilia Dei is a (rational) moment that has an internal noetic spring, an external foundation in the expressivity of creatures, virtues and limits within an economy of the manifestation of God through the sensible. The knowledge of God by the wise men among the nations is oriented toward a salvific pedagogy of faith, with its own means : the Law, the Incarnation, and the Gospel. The exegesis and uses of Rom 1, 19-20 are always remain subject to the thesis of Rom 1, 16 concerning « the power of evangelical grace ». The natural knowledge of God, altered by a wrong against God, does nothing to diminish the necessity of grace for salvation.

KEYWORDS : Thomas Aquinas – theological analogy – economy of manifestation – natural knowledge of God – pedagogy of faith – necessity of grace – Romans 1, 19-20.