

SAINT THOMAS D'AQUIN DANS LA THEOLOGIE DE PÉTER PÁZMÁNY

FERENC SZABÓ S.J.

Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Egyetem utca 1.
H-2087 Piliscsaba
Hungary
tavlatok@mail.externet.hu

The Jesuits' *Ratio Studiorum* ordered to follow St. Thomas's theology. Between 1603–1607, at the University of Graz, Péter Pázmány S. J. gave lectures on St. Thomas's *Summa Theologiae* and commented on its most important issues. St. Thomas thoroughly studied the problem of faith (*de Fide*) and explained the questions of grace and liberty (*de auxiliis*), issues debated by the Jesuits and the Dominicans. He found a fine balance between Bañezianism and Molinism through the following main principle: grace intensifies liberty, that is, God does not act on behalf of us but makes us act.

À partir d'Ignace de Loyola (*Constitutions* IV, 14), à travers les siècles, la suite, l'interprétation de la pensée de Saint Thomas était toujours à l'ordre du jour dans les universités de la Compagnie de Jésus. Le problème se posait avec plus d'acuité au versant des XVI–XVII-ème siècles, à cause de la querelle entre les jésuites et les dominicains (molinistes et bañeziens) sur la grâce et la liberté («*de auxiliis*»). Péter Pázmány (1570–1637) qui était professeur de théologie à Graz (1603–1607), devait s'affronter aux questions discutées. J'ai déjà montré¹ sa position équilibrée dans cette dispute, et, en général, pour ce qui concerne les

¹ Mes études les plus importantes : une monographie en langue hongroise sur la théologie de Pázmány : F. Szabó : *A teológus Pázmány*, Roma : Detti, 1990 et Budapest : METEM-Könyvek, 1998 ; une longue étude en langue hongroise intitulée 'Pázmány hitelemzése a grazi *De Fide* traktátusban', in : L. Lukács & F. Szabó (eds.) : *Pázmány Péter emlékezete*, Roma : Detti, 1987 : 99–180 ; 'Pázmány Szent Tamás értelmezője a *Theologia scholasticában*', in : E. Hargittay (ed.) : *Pázmány Péter és kora*, Piliscsaba : Pázmány Péter

commentaires — prescrits par le *Ratio Studiorum* — des oeuvres de Saint Thomas d'Aquin. Je vais signaler maintenant les points les plus importants de mes recherches.

I. SAINT THOMAS ET LE THOMISME HIER ET AUJOURD'HUI

Dans ma monographie (*Pázmány, le théologien*), j'ai esquissé le milieu intellectuel de l'époque de Pázmány, notamment la dispute des dominicains (thomistes) et des jésuites (molinistes), et j'ai montré la réinterprétation de Saint Thomas par les théologiens modernes, dominicains et jésuites : Chenu, Bouillard, H. de Lubac... D.-M. Chenu O.P., un des meilleurs connaisseurs de Saint Thomas, avait éclairé la perspective *historique* de la Scolastique et celle de la pensée de Saint Thomas. Nous verrons que Pázmány lui-même avait le sens de l'histoire, du développement de la pensée.

La route partant de la première renaissance du XIII^e siècle, époque de Saint Thomas (l'entrée d'Aristote au XIII^e s. à Paris est des pivots de cette «renaissance»), jusqu'à la renaissance du XVI^e siècle, est très longue ; la différence est profonde entre les deux renaissances, la médiévale et l'humaniste, comme l'a montré le P. Chenu :

Il faut observer (cette divergence) dans son principe et dans ses applications au travail sur les textes ; car nous voici au noeud de ce paradoxe d'une renaissance engendrant une scolastique, et l'aristotélisme de Saint Thomas trouvera là sa clef et sa mesure. [...] Le retour aux anciens peut procéder de deux curiosités fort différentes, sinon toujours distinctes.

On les peut cultiver (les anciens) pour eux-mêmes avec le dessein exprès de leur restituer en nous, au terme d'une patiente investigation, leur antique stature, leur raison et leur beauté. [...] Mais l'Antiquité peut être évoquée sous un autre climat que le sien, fut-ce au prix d'une assimilation spirituelle qui ne laisse rien perdre de l'aliment ancien dans cet organisme nouveau. Synthèse ou l'invention créatrice libère l'imitation de son propre poids, si le génie s'en mêle. [...] Nous voici attentifs à discerner dans le cas de Saint Thomas d'Aquin ce qu'il recueillera de l'héritage antique, mais aussi ce par quoi son génie transformera l'homme d'Aristote, comme la grâce renoue la nature sans en violenter la structure originelle.²

Katolikus Egyetem, 2001 : 7–15. En français : 'Pázmány théologien', *Folia Theologica* 1, 1990 : 44–62. Mes références aux oeuvres de Pázmány : *Oeuvres complètes en latin*, 1894–1904, vol. I–VI. *Opera Omnia* (= OO). *Oeuvres complètes en hongrois*, 1894–1905, vol. I–VII (= OC).

² M.-D. Chenu : *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris : Institut d'études médiévales, 1950 : 26 et 28.

C'est donc un propos bien sommaire de traiter Saint Thomas d'aristotélien. Il faudrait signaler ici — comme l'a fait le P. Chenu³ — l'évangélisme de Saint Thomas, puis tout ce qu'il a puisé de la tradition augustinienne. Hélas, beaucoup de théologiens au XVI^e siècle croient qu'il leur faut renoncer à Augustin pour mieux s'ouvrir à l'homme de la Renaissance : « catastrophe où il semble que parfois on ait abandonné Augustin à Luther ou à Jansénius. Saint Thomas, dans la renaissance médiévale, pourra opter contre certaines sources néoplatoniciennes d'Augustin, il restera en doctrine théologique et en qualité spirituelle, son fidèle disciple. »⁴

Luther, on le sait, avait connu une scolastique nominaliste (notamment celle de G. Biel) ; il méprisait cette scolastique-là, et, moine augustinien, il a pris comme maître Augustin. On comprend que les controversistes, tel un Bellarmin, un des maîtres de Pázmány, soient augustiniens. Pázmány se réfère le plus souvent à Saint Augustin dans ses écrits hongrois, mais déjà dans sa théologie scolastique.

À l'époque de Pázmány, les théologiens devaient tenir compte des idées hérétiques protestantes sur la justification, sur le *sola fide*, le *sola gratia*. Luther a formalisé son expérience religieuse existentielle (paulinienne et augustinienne à sa manière). L'Évangile fait passer l'homme de la loi à la foi. Le *sola fide* est sa réponse au *sola gratia*, à la grâce dans laquelle Dieu nous donne inconditionnellement la justice, sans aucun mérite de notre part. L'homme croyant s'abandonne avec confiance à la miséricorde de Dieu promise dans le Christ. L'homme justifié par la foi, malade en voie de guérison, demeure pécheur et pénitent.

Le *sola fide* et le *sola gratia* sont logiquement reliés au *sola Scriptura*, puisque seule l'Écriture atteste pour nous la Parole de Dieu. On comprend ainsi que pour Luther la justification par la foi soit l'article qui fait tenir ou tomber l'Église.⁵

C'est le Concile de Trente (VI^e session sur la justification, en 1547) qui a explicité et défini la doctrine catholique contre des thèses de Luther. Le processus de la conversion, la série des actes, selon leur succession logique, que nous trouvons dans les textes du Concile, rappelle un article de la *Somme* de Saint Thomas (III 85,5). Par un langage ontologique (différentes causes !), le Concile souligne que Dieu est l'auteur et cause de notre justification. Mais il récuse implicitement l'idée d'une double justice : nous avons une justice « interne » (pas l'imputa-

³ *Ibid.* : 38–51.

⁴ *Ibid.* : 47.

⁵ V. Sesboüé : *Jésus-Christ, l'unique Médiateur*, Paris : Desclée, 1988 : 228–247.

tion «forensique»!), inhérente, c'est-à-dire qui nous habite et devient réellement notre. Notre justice est tout entière de Dieu et tout entière en nous. Il ne peut y en avoir qu'une : tel est le paradoxe du rapport entre la grâce et la liberté.⁶

Mais vers la fin du XVI^e siècle, l'analyse de la justification, notamment le rôle de la grâce dans la conversion et celui des oeuvres bonnes, amène en Occident une série de débats théologiques. Michel de Bay, dit *Baius* († 1589), professeur de Louvain, met en cause la gratuité du surnaturel en remplaçant le mystère d'amour entre Dieu et l'homme par les «relations de comptoir» (H. de Lubac). Baïus oscille curieusement entre les thèses de Pélagé, quand il s'agit de l'homme avant la faute, et les positions les plus extrêmes d'Augustin, quand il est question de l'homme devenu pécheur. Au début du XVII^e siècle une âpre controverse se déclenche entre dominicains et jésuites, autour des thèses de Bañez et de Molina sur les rapports de la grâce et de la liberté. Cette querelle sous le pontificat de Clément VIII et le général C. Acquaviva rend l'atmosphère très tendue ; c'est dans ce climat qu'il nous faut situer la censure de certaines thèses de Pázmány.

2. LE PROFESSEUR DE THÉOLOGIE À GRAZ (1603–1607)

Le Général C. Acquaviva († 1615) destine le P. Pázmány d'abord à l'apostolat en Transylvanie, son pays natal, mais les circonstances politiques s'y opposent. Pázmány reste donc à Graz comme professeur de philosophie (1597–1600). En 1600, il est envoyé en Hongrie du Nord comme missionnaire, à la demande de F. Forgách, évêque de Nyitra (Nittra—Slovaquie), en attendant que les portes s'ouvrent vers la Transylvanie. Pázmány commence sa polémique antiprotestante par une *Réponse* (= *Fellelet*) à E. Magyari, prédicant de Sárvár sur les causes de la ruine de la Hongrie (1603). Mais il a beaucoup de difficultés à Kassa (Kosice). Le 20 septembre 1603, il retourne à Graz pour y enseigner, cette fois, la théologie scolastique pendant quatre années.

La *Theologia scholastica* de Pázmány—traités latins donnés à Graz—sont des commentaires de certaines questions de la *Somme Théologique* de Saint Thomas d'Aquin⁷ Pázmány (avec un autre professeur de théologie) suit le *Ratio Studiorum* qui prescrit aux jésuites les thèses «thomistes»

⁶ Texte français du Concile de Trente sur la justification (6^e session) : G. Dumeige, *La foi Catholique*, Paris : Éditions de l'Orante, 1969 : n. 559–564.

⁷ Voici la liste des traités élaborés et donnés aux cours (date) *Opera omnia* :

è suivre, ainsi que la méthode il employer dans l'enseignement (dictée, explication, disputes...).

En commentant le «Divin Thomas», Pázmány observe naturellement les prescriptions du *Ratio studiorum*, mais dans les questions «libres», il suit la logique de l'argumentation. Comme il l'a signalé lui-même en 1611,⁸ il y a, dans la pensée de Saint Thomas un certain développement des *Commentaires des Sentences* (oeuvre de jeunesse), jusqu'à la Somme théologique (inachevée à cause de sa mort). Puis Pázmány ne confond pas Saint Thomas avec les «thomistes» (dominicains ou autres) : ceux-ci sont critiqués davantage. Il passe au crible même l'opinion théologique des jésuites contemporains : Bellarmin (controverses, ecclésiologie), Valencia (surtout la foi), Suarez (surtout l'Incarnation) et G. Vazquez (morale, actes libres, grâce). Pázmány suit donc la «logique de la foi» et obéit à la force des arguments. Evidemment, pour ce qui concerne les vérités de la foi, il reconnaît toujours l'autorité de l'Écriture, des Pères de l'Église et des conciles.

Parmi les cours de Pázmány, les plus élaborés et les plus profonds sont le traité *De Fide* (1603/4) et le *De Verbo incarnato* (1606). Ils sont aussi les plus originaux : la question controversée du rapport entre la grâce (surnaturel) et la liberté puis, certains problèmes concernant l'Incarnation attireraient l'attention des collègues de Graz, et des Supérieurs de Pázmány.

De ultimo fine hominis <i>S. Th.</i> I-II		<i>OO IV</i> 5-29
De actibus humanis 17-19		31-19
De peccatis 71-79		121-280
De peccato originali 81-83		281-332
		↑ <i>élaboré</i>
De proprietatibus peccatorum 84-89		333-378
De virtutibus theologicis <i>S. Th.</i> II-II		
De fide 1-16	7.11.1603	379-635
De spe 17-22	26.3.1604	635-667
De caritate 23-33	65.1604	667-790
De iustitia et iure 57-66	12.10.1604	<i>OO V</i> 13-286
De religione 81-83	?	287-352
De Verbo incarnato <i>S. Th.</i> III 1-18	1605/1606	361-587
De sacramentis in gen. 60-55	7.11.1606	595-752
De Baptismo 66-71	13.2.1607	<i>OO VI</i> 5-40
De Confirmatione 71-72		40-46
De Eucharistia 73-75	23.4.1607	47-188
		↑ <i>donné</i>

N.B. : Plusieurs pages manquent dans le manuscrit de Budapest, donc dans l'*Opera Omnia* («Hic deficit textus», notent souvent les éditeurs).

⁸ Voir l'Appendix.

En utilisant la documentation du P. Óry,⁹ j'ai présenté et situé l'affaire de la censure dans l'oeuvre de Pázmány. Je me contente ici de la rappeler en deux mots. À cause des controverses entre molinistes et bañeziens et des difficultés du Général des jésuites, le P. Acquaviva avec le Pape Clément VIII, le *Ratio Studiorum* était assez sévère dans les prescriptions concernant les thèses «thomistes» à suivre. Pázmány cherche l'équilibre entre le bañesianisme et le molinisme exagérés. Le chancelier de l'université de Graz, le flamand P. Decker(s), lui-même professeur de théologie avec Pázmány, professait un molinisme pur. C'est lui-même (avec le recteur du collège des jésuites à Graz) qui s'est senti obligé de «dénoncer» Pázmány à Rome, en y envoyant à plusieurs reprises (1603/1604 et 1606) des «propositions suspectes» d'une moindre orthodoxie. À vrai dire, comme l'examen des thèses envoyées à Rome et celui des mémoires de Pázmány l'ont montré, le P. Decker(s) a attribué à Pázmány certaines opinions «hérétiques» que celui-ci n'a jamais professées. La censure a été assez légère.

Pour donner une idée de la pensée théologique de Pázmány, de sa relative originalité, j'ai analysé longuement son commentaire *De Fide*.

3. LE TRAITÉ DE FIDE DE PÁZMÁNY

Pázmány commence son cours par le traité de la foi (*De Fide*, OO IV 379–635) le 7 novembre 1603. On sait que Saint Thomas, dans la *Somme Théologique*, traite de la foi parmi «les vertus théologiques» (II-II 1–16). Le Docteur Angélique a expliqué les principes de la moralité déjà au début de la I-II (*De ultimo fine hominis, De actibus humanis*). Pázmány a élaboré, plus tard, ces traités (OO IV 5–119), mais il ne les avait pas donnés aux étudiants. Evidemment, Saint Thomas et Pázmány supposent la connaissance de certains principes concernant la fin de l'homme, de la bonté et la malice morale de ses actes, de la liberté et de la grâce...

Qu'est-ce que la foi d'après S. Thomas? «Un habitus de l'esprit qui ébauche en nous la vie éternelle en faisant adhérer l'intelligence à ce qui n'est pas évident» (II-II 4,1).

L'homme est destiné à jouir un jour de la vision béatifique. Or comme cette béatitude surnaturelle dépasse les possibilités de la nature humaine, les principes naturels, grâce auxquels il agit en vue de sa fin naturelle, ne suffisent plus à l'homme pour s'orienter vers sa fin nouvelle. Il faut pour

⁹ P. Óry: *Pázmány Péter emlékezete*, Eisenstadt: Prugg Verlag, 1970: 10–98 et 155–164.

cela une adaptation, une surélévation de ses facultés, qui est l'oeuvre des vertus théologiques. La foi, notamment, en mettant l'intelligence en possession de certains principes surnaturels, en la proportionnant intérieurement à la connaissance béatifiante de Dieu, peut être considérée comme une première ébauche de la vision béatifique...¹⁰

Le croyant cependant prend connaissance de la vérité divine par une prédication faite au nom de Dieu, ou par une révélation divine immédiate : « fides ex auditu » (Rom 10,14-18 ; cf. S.Th. II-II 6,1). Dans cette connaissance par oui-dire qu'est la connaissance de foi, la vérité des propositions à croire ne s'impose pas à l'esprit. S. Thomas insiste : on croit *parce que Dieu l'a dit*, et c'est pourquoi la Vérité première constitue non seulement la matière principale de l'acte de foi, mais aussi son objet ou motif formel : « Formale objectum fidei est Veritas Prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae quae procedit ex Veritate Prima » (II-II 5,3).

Mais la foi est une vertu théologique, Dieu intervient dans le jeu des facultés humaines pour rendre possible un mode de connaissance qui leur serait naturellement inaccessible :

Lorsqu'il adhère à ce qui est de foi — écrit Saint Thomas — l'homme est élevé au-dessus de sa nature ; il faut donc qu'il ait cela en lui par un principe surnaturel qui le meuve du dedans ; et ce principe, c'est Dieu. La foi, quant à cette adhésion qui en est l'acte principal, vient de Dieu, qui, par sa grâce, nous meut intérieurement. (II-II 6,1)

Gratia facit fidem ; fides est donum Dei : S. Thomas le répète en renvoyant aux textes scripturaires exploités par S. Augustin en ce sens.

Jusqu'à ce point, tous les théologiens catholiques suivent S. Thomas, tous sont « thomistes », et parmi eux Pázmány, commentateur de S. Thomas (OO IV 379-383). Mais ici se pose une question grave (IV 383) : il semble qu'on ne puisse pas fonder l'acte de foi simplement sur l'autorité de Dieu révélant (*Prima veritas*), comme *ultima ratio*. Nous avons besoin des *signes extérieurs* qui attestent que *c'est Dieu* lui-même qui a révélé cette vérité (ou encore : on suppose ou on prouve pour les « gentils » que Dieu existe et qu'Il a donné une révélation...). Il s'agit donc des signes de la crédibilité.

Comment faut-il donc concevoir l'action divine (grâce) qui seule explique, en dernière analyse, la foi du chrétien ? Plus exactement : quel est le rôle de la connaissance et de la volonté (liberté) humaines et celui de la grâce dans l'acte de foi ; *comment* l'homme qui a entendu la prédication de l'Évangile, se décide-t-il à croire ? Ou encore : pourquoi,

¹⁰ R. Aubert : *Le problème de l'acte de foi*, 5^e éd., Paris : Louvain, 1969 : 47.

dans l'acte de foi, l'esprit s'appuie-t-il, en dernière analyse, sur l'autorité du Dieu révélant, et non pas sur les preuves de la raison? Quel est le rapport entre l'autorité absolue de Dieu (objet ou motif formel de la foi) et les signes ou preuves rationnelles de la crédibilité (*praebula fidei*)? C'est l'*analysis fidei* au sens strict de l'expression, autour de laquelle il y eut beaucoup de discussions au cours des siècles, de l'époque Pázmány jusqu'à nos jours. J'ai montré que dans l'analyse de l'acte de foi, Pázmány suit *G. de Valencia*, comme d'ailleurs dans la question de la coopération humaine avec la grâce prévenante.

G. de Valencia est donc le maître de Pázmány, surtout dans l'analyse de la foi, notamment dans l'interprétation de la *resolutio fidei*. Le théologien espagnol affirmait que nous pouvons, par un seul et même acte concret de l'esprit, embrasser le motif naturel de l'évidence expérimentale et le motif surnaturel de la foi; et nous le pouvons aussi par deux actes différents simultanés.

On sait qu'il y eut différentes tentatives pour résoudre l'apparent «cercle vicieux» dans la *resolutio fidei*, donc pour sauver le caractère surnaturel de la foi (*per se et propter se creditur*), et en même temps — c'est la tendance chez *Valencia* et Pázmány — le *rationabile obsequium* de la foi (signes et motifs de crédibilité). Pázmány accepte le raisonnement et la position de *Valencia*:

Ratio, ob quam post praedictam voluntatem (resolutio ex motivis creditibilitatis) credit intellectus [...] est prima Veritas revelans, credo enim v.g. Trinitatem, quia Deus revelavit, factam vero esse revelationem a Deo, non per aliam revelationem cognosco, sed per se et propter se credo, obscure, adiutus auxilio gratiae et hic sisto. (OO IV 424)

Pázmány se réfère donc expressément à *Valencia*.

Comme *Valencia*, évite de disjoindre le sujet agissant de son acte agi. Dieu coopère, par sa transcendance créatrice, au déploiement intégral de la liberté humaine, et la maintient unie à la Source d'être.

Pázmány distingue la causalité créatrice (générale) de l'efficacité surnaturelle (de la grâce). Dans le premier cas les deux causes se mêlent pour produire l'effet: «influxus creatus causae primae et secundae reipsa non distinguuntur, sed sunt una simplex actio». Pour ce qui concerne l'acte surnaturel: Dieu, par sa grâce antécédante et efficace, nous meut avant l'acte; non pas par une *praemotio physica*, mais *en nous faisant faire*, en nous aidant à nous déterminer nous même: «in operibus supernaturalibus, quae Deus facit nos facere *actionem Dei esse priorem secundum rem in motione gratiae praevenientis, per quam Deus excitat liberum arbitrium, ut faciat...*» C'est exactement la pensée de Teilhard de Chardin: «Dieu fait se faire les choses»! Dieu nous fait donc auto-créateurs, sa grâce nous

libère. Plus nous dépendons de Dieu, plus nous sommes indépendants et libres au bien, pour faire ce qu'Il veut faire — non pas à notre place, mais — par nous et avec nous.

En analysant les moments qui précèdent l'acte de foi, Pázmány avait déjà expliqué : *l'assensus fidei* doit être précédé par le jugement de crédibilité : nous devons reconnaître que la vérité à croire (présentée par l'Eglise) est digne de foi, mais — comme il n'y a pas d'évidence pour la raison —, celle-ci est incitée à l'adhésion par le *pious credulitatis affectus*, comme le dit le Concile d'Orange II et le Concile de Trente, et cette *pia affectio* agit sous la motion du Saint-Esprit (la grâce) (OO IV 383–388).

Pázmány, en traitant de la question de la grâce nécessaire à la *pia affectio* (OO IV 407–415), se réfère lui aussi, — mise à part l'Écriture — au Concile d'Orange, à Saint Augustin, au jeune Saint Thomas (*De Veritate* 24) et à G. Vazquez. Pázmány veut éviter, d'une part, l'erreur sémi-pélagienne, et d'autre part, celle de Baïus ; il suit G. Vazquez et le jeune Saint Thomas (augustinien) pour résoudre la *dubitatio*. (Et ici nous touchons déjà une de ses thèses critiquées par la censure romaine.)

Toute cette argumentation éclaire la perspicacité du jeune professeur hongrois : il analyse les textes avec un « sens historico-critique », ce qui manquait à son adversaire, J. Deckers qui supçonnait chez Pázmány tantôt un certain pélagianisme, tantôt une affinité avec Luther. (Pázmány lui-même a relevé, dans son autodéfense, la contradiction de ces accusations.) Le P. Bouillard a montré que, justement à propos des textes cités par Pázmány, certains soupçonnaient même le jeune Saint Thomas d'erreurs sémi-pélagiennes, mais sans fondement solide. C'est un fait que le jeune Thomas avait ignoré le sémi-pélagianisme historique, et c'est pour cela qu'il ne connaissait pas la ressemblance de certaines de ses propositions avec des thèses condamnées. P.ex. l'homme peut, par le libre arbitre seul, se préparer à la grâce ; la connaissance des Vérités à croire étant supposée, il est au pouvoir du libre arbitre de passer à l'acte de foi. En dépit de certaines ambiguïtés des écrits de jeunesse, Saint Thomas requiert une intervention divine à une fin surnaturelle, même quand elle suscite un acte moral naturel.

La préparation qui se fait par le libre arbitre sans la foi ne constitue qu'une disposition éloignée, c'est-à-dire insuffisante ; non pas un mérite *de congruo*, mais une capacité passive, une ordination à recevoir. La disposition ultime, seule suffisante, est un effet de la grâce sanctifiante et des vertus infuses, par lesquelles l'homme accomplit les actes de foi et de charité nécessaires à la justification.¹¹

¹¹ H. Bouillard : *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris : Aubier, 1944 : 85.

Mais Pázmány devait tenir compte des erreurs protestantes et de celles de Baïus. Contre les protestants, le Concile de Trente affirmait que le péché d'Adam n'a pas détruit le libre arbitre, bien qu'il l'ait affaibli. Par conséquent, l'homme a la capacité *physique* de poser des actes moralement honnêtes, car il est obligé d'observer la loi naturelle. En condamnant les erreurs de Baïus, l'autorité ecclésiastique a déclaré de nouveau que l'homme a la *capacité* naturelle de faire des oeuvres moralement honnêtes. Mais de cette capacité ne s'ensuit rigoureusement que *de fait* les hommes accomplissent, sans secours de la grâce, des actes moralement bons. Autrement dit, et c'est l'opinion de Pázmány : Dieu nous a donné par la création la liberté, et nous sommes capables de faire le bien et le mal. Mais ce «don» de la création (concours ontologique) n'est pas «grâce» au sens strict du mot qui est, de fait, toujours nécessaire pour accomplir un acte moralement bon et salutaire. Ainsi, la grâce (l'inspiration du Saint-Esprit) est-elle nécessaire pour *l'initium fidei* et le *pius affectus credulitatis*.

Notons bien, que dans l'analyse du processus de la justification et donc de l'acte de foi, Pázmány met une césure nette entre les *praeambula*, donc tout ce qui précède l'acte proprement dit (tout ce qui est aspect «apologétique» au sens moderne du mot) et la justification elle-même par l'acte de foi. C'est ce qu'on n'a pas compris clairement quand on a soupçonné Pázmány de pélagianisme. D'autre part, comme les censeurs l'ont observé, depuis Augustin et Thomas, la théologie a fait un progrès, on devait donc en tenir compte.

Entre l'optimisme de Pélage et le pessimisme de Luther, les théologiens catholiques, bañeziens et molinistes, cherchaient l'équilibre, suivant le Concile de Trente. On devait contrebalancer le «pessimisme» d'Augustin avec l'«optimisme» de Thomas. Disons avec le P. de Lubac :

la différence la plus habituelle entre eux deux, différence essentielle mais qui n'est pas contradiction, vient de ce que Saint Thomas envisage fréquemment d'abord la nature humaine en tant que telle, de manière encore abstraite, indépendamment du péché et de ses suites, tandis que Saint Augustin partait de l'expérience de l'homme pécheur ; tout en reconnaissant la transcendance du surnaturel, Saint Thomas montre en lui, par une interprétation peut-être un peu facile du *Fecisti nos ad Te* augustinien, «un achèvement donné à la nature dans le sens même qu'ébauchaient déjà ses inclinations actives» (G. de Broglie SJ) [...].¹²

Si l'on conçoit bien le rapport entre la Cause première et la cause seconde, comme l'a fait Pázmány, en suivant Saint Thomas, on comprend

¹² H. de Lubac : *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Paris : Communio-Fayard, 1980 : 87.

que l'action de Dieu (la grâce) nous rend créateur, auto-créateur (libre) : *Deus facit nos facere* (OO IV 270–271).

4. EN GUISE DE CONCLUSION

Les brèves indications sur l'analyse de l'acte de foi dans le traité *De Fide* laisse déjà voir l'originalité de l'opinion de Pázmány sur l'interprétation de la *Somme* de Saint Thomas. Et la lettre de l'ex-professeur de Graz, en 1611, la réponse au Provincial d'Autriche sur «de Sancti Thomae doctrina sequenda» réassure bien sa position (voir le texte latin dans l'appendix de cette étude).

A cause des controverses entre molinistes et bañeziens et des difficultés du Général Acquaviva avec le pape Clément VIII, le *Ratio Studiorum* des jésuites était assez sévère dans ses prescriptions concernant les thèses «thomistes» à suivre. Pázmány a accepté ce règlement, mais, dans certaines questions «libres», il a exposé sa propre opinion, en cherchant l'équilibre entre le bañezianisme et le molinisme exagérés.

Pázmány reconnaît toujours l'autorité de l'Écriture, des Pères, des Conciles (il se réfère surtout au Concile de Trente), du Magistère et du *Ratio Studiorum*. En ce qui concerne les opinions des auteurs scolastiques, il les soumet toutes à la critique ; il n'accepte que la force de la vérité et la logique, et cela même, dans une certaine mesure, en commentant—toujours respectueusement—le «Divin Thomas». Comme il est prescrit aux jésuites, il suit généralement Saint Thomas. Mais dans sa il signale le *développement* de la pensée de Thomas des *Commentaires des Sentences* jusqu'à la *Somme Théologique* ; et le *développement* de l'enseignement de l'Église (de la théologie) de l'époque de Saint Thomas jusqu'au XVII^e siècle (certaines questions ne se posaient pas à l'époque de Saint Thomas) ; dans sa lettre II ne confond pas Saint Thomas avec certains «thomistes» (dominicains ou autres) : ceux-ci sont critiqués davantage. Les «maîtres» de Pázmány sont les théologiens jésuites contemporains : Bellarmin (controverses, ecclésiologie), Valencia (surtout la foi), Suarez (surtout l'Incarnation) et G. Vasquez (morale, actes libres et grâce). Mais Pázmány prend ses distances même vis-à-vis de ces maîtres, quand la «logique de la foi» l'exige.

Les discussions et recherches théologiques ont fait, du Concile de Trente au Vatican II, un grand progrès, grâce à l'élimination de certains faux problèmes et au dialogue oecuménique, mais Péter Pázmány, en cherchant l'intelligence de la foi, nous donne encore aujourd'hui un

exemple d'honnêteté et de liberté intellectuelles, tout en respectant les mystères de la Révélation.

*APPENDIX: L'OPINION DE PÉTER PÁZMÁNY SUR LA
SUIITE DE SAINT THOMAS*

Vindobonae, 1611

Reverende in Christo Pater.

Attente consideravi iuxta voluntatem Reverentiae Vestrae quae de Sancti Thomae doctrina sequenda, a P. Nostro Generali praescribuntur. Qua quidem in re, quae mihi occurrerunt, haec fere sunt.

Primo: Cum in ipsa Sacra Scriptura ea sit interpretibus concessa libertas, ut plures ac valde discrepantes, adeoque interdum contrariae expositiones eiusdem loci, a catholicis Doctoribus et Sanctis Patribus adferantur; nec iniri hactenus in Ecclesia Dei ratio potuit, et forte ut iniretur non expedivit, ut (ubi salva fide dissent) eandem omnes loci expositionem sequerentur; non videtur aut expedire aut in usum induci posse, ut omnis libertas praecludatur in exponendis D. Thomae dictis, atque ad opiniones diversas, imo et contrarias, per consequentias varias inflectendis.

Secundo: Ut strictius Nostris ad placita D. Thomae adstringantur, quam Dominicani adstricti sint, quam utilitatem adferat, haud quidem perspicio. Cum ergo circa mentem ac legitimum D. Thomae sensum maxima sit diversitas opinionum inter ipsos Thomistas, non video quomodo haec eadem libertas Nostris vel adimi possit, vel ut adimatur expediat. Haec vero de mente D. Thomae altercatio, Triplici ex capite ortum habere videtur.

1-o: Ex summa brevitate, qua D. Thomas praesertim in Summa consecretur. Haec enim brevis obscuritatem necessario annexam habet. 2: Ex ipsius D. Thomae aliqua opinionum subinde mutatione. Nam, ut omittam, saepe aliud cum Magistrum explicat, aliud in Summa, docet, in ipsa certe Summa, non semel [103v] annotavi, aliud in prima parte, aliud de eadem re in prima secundae, aliisque partibus docere.

Nec revidere, ac primis operibus supremam manum addere Doctor Sanctus potuit, opus imperfectum morte praeventus reliquens. 3: Quia ut fit, multae de novo subtilitates motae ac examinatae sunt, multae declarationes Ecclesiae accesserunt post S. Thomam. Cum igitur, ut Thomistae videri possint nonnulli, etiam in iis quaestionibus quae tempore D. Thomae motae non erant, D. Thomam sectari videri volunt, torquent saepe in plures partes (quemadmodum et Aristotelem) D. Thomae dicta ac sententias. Haec autem impedimenta, cum penitus tolli non possint, vix

viam video, qua, vel mens D. Thomae certo in omnibus indagari possit, vel ad unam partem omnes nostri adstringi.

Tertio igitur id unum quod in has re videtur mihi praestare posse superiorum diligentia, huiusmodi est. Ut nimirum ea quae in Generali Congregatione primum, deinde in ordine studiorum habentur, absque ulla ulteriori limitatione observentur. Ad eamque rem Praefectus Studiorum (si idem non sit et professor, tunc enim tam ex parte sua, quam ex parte collegae, cui partialis videri potest, difficultates sunt) attendat; atque si quid in particulari excedatur, (praesertim in opinionibus quae vel pietati vel fidei, etiam remote, periculum creare videntur) superior emendet.*

Petrus Pasmanj

(ARSJ, Instit. 213, 103r et v)

De promovenda doctrinae uniformitate in Soc. Jesu.**

* Il s'agit de la V^e Congrégation Générale (1593–1594).

** V. Pachtler : *Mon. Paed. Germ*, II 12.c.