NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

83 N° 10 1961

La réflexion sur la méthode théologique (à suivre)

Camille DUMONT (s.j.)

p. 1034 - 1050

https://www.nrt.be/es/articulos/la-reflexion-sur-la-methode-theologique-a-suivre-1852

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La réflexion sur la méthode théologique

UN MOMENT CAPITAL : LE DILEMME PROPOSÉ AU XIIIe SIÈCLE

Après les profondes analyses du P. Chenu, l'érudition de Grabmann et les synthèses déjà très nettes du P. Congar et du chanoine Guelluy, il reste encore quelque chose à dire sur le problème théologique en ses origines et sa répercussion sur la mentalité contemporaine [1]. En refaisant l'étude intégrale de tous les textes originaux depuis Guillaume d'Auxerre jusqu'à Ockham, nous avons pu apprécier l'intérêt de cette problématique de la « théologie-science », qui fut à l'époque l'équivalent des recherches actuelles touchant la foi et la raison. Peut-être sera-t-il profitable de communiquer, dans les pages qui suivent, l'essentiel des constatations que nous avons faites.

Nous voulons surtout marquer plus clairement les étapes progressives du débat, en mettant mieux en relief les premières phases de son déroulement. Ensuite, nous nous efforcerons de faire ressortir le vrai sens du problème. Celui-ci n'est pas une opinion académique librement disputée, mais une question cruciale qui se pose constamment au théologien et demeure urgente même en notre temps. Nous montrerons enfin — chose qui n'a pas été assez soulignée — la nette différence qui existe entre la problématique de 1250 et celle de la fin du 13e siècle : ainsi apparaîtra davantage la cause des variations de pensée qui se produisirent, en particulier dans l'école thomiste. De cette étude, nous espérons que sortira mieux mise en lumière la réponse originale de saint Thomas, avec ce qu'elle implique à la fois de traditionnel dans le fond et de nouveau dans l'expression.

I. LES DONNEES DU PROBLEME

Deux initiatives sont à l'origine du débat sur la théologie au 13e siècle, l'une de caractère théorique et formel, l'autre plutôt d'ordre empirique et accidentel. La question, qui deviendra bientôt une antinomie mettant en cause l'existence même de la science sacrée, a commencé,

1. Ne pouvant signaler toutes les monographies sur le sujet, nous rappelons simplement les études récentes qui ont fourni une vue d'ensemble de la question. Le P. M.-D. Chenu donne le dernier état de sa pensée dans *La théologie comme science au XIIIe siècle* (Bibl. Thomiste, XXXIII, 1957) ; M. Grabmann, *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin* (Thomistische Studien, IV, 1948) ; M.-J. Congar, article *Théologie*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (vol. XV, 1946) ; R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham* (Thèse de maîtrise à Louvain, 1947). On pourra aussi ajouter : P. De Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne*, 1954.

comme c'est souvent le cas, par des débuts bien modestes et d'aspect inoffensif pour la foi. Un premier pas a été fait lorsqu'on s'est mis à réfléchir aux conséquences que posait l'acceptation de *la définition aristotélicienne de la science*; l'étape définitive a été franchie quand on a commencé à *calquer les Prologues des Sentences* sur les Prologues des traités scientifiques enseignés à la Faculté des Arts. Mettons davantage en relief l'une et l'autre cause.

A) OBJET, RAISONNEMENT ET PRINCIPES EN THÉOLOGIE

Il ne faut pas oublier que, dans le premier quart du 13e siècle, ce n'est plus la grammaire, la logique ou la dialectique qui se poussent en avant comme valeur humaine susceptible de servir ou d'embarrasser le dogme : c'est la *philosophie*, comprise déjà au sens le plus moderne du mot, c'est-à-dire une conception de l'homme, du monde et de Dieu qui essaye de se suffire à elle-même. Car la philosophie, dès ce temps, ne s'appuye nullement sur l'autorité; elle se fonde sur l'autonomie propre de la raison. Ce qui le prouve bien, c'est qu'elle tend à devenir une *science*, un savoir en conformité parfaite avec le statut rationnel de l'homme.

Une science, en effet, selon l'interprétation que les scolastiques ont reprise d'Aristote, c'est exactement *la connaissance objective d'un sujet déterminé, dont on découvre les déterminations propres, à partir de principes premiers* [2]. En trois mots : une connaissance objective, progressant par raisonnement et fondée sur l'évidence des principes.

Or ce sont bien là les conditions mêmes d'un savoir qui tend à devenir autonome. Autonome il voudra l'être, dès le départ, étant donné que le « subiectum » y est saisi à la mesure des représentations humaines qui se classent en genres et en espèces pour devenir connaissance objective; aussi accepter l'idée aristotélicienne de la science, c'est automatiquement fonder une philosophie de type conceptuel, dont on pourra montrer qu'elle devient finalement *essentialiste*. Le processus ultérieur de construction de cette philosophie ne pourra être que l'enchaînement

2. D'après la tradition scolastique on peut reconstruire cette définition : *Scientia est notitia unius generis subiecti de quo probantur passiones et differentiae per principia propria.* Nous signalons plus bas, sous la note 4, un texte de S. Albert le Grand qui est un témoin de cette définition de la science. Les mêmes formules se trouvent équivalemment chez les franciscains, par exemple chez Rigaud : « Omnis scientia est de aliquo genere subiecti, cuius partes et passiones considerat, quia, ut dicit Philosophus in I Posteriorum circa finem, una est scientia unius generis subiecti partes et passiones illius considerans » (*Vatic. lat. 4263*, fol. 43d; ce texte est repris par Guillaume de Méliton, *Bruxelles, Bibl. Royale, 1548*, fol. 115b et l'anonyme *Vatic lat. 782*, fol. 184d). Près d'un siècle plus tard, reprenant une formule classique, Durand de Saint-Pourçain redit encore textuellement : « ... patet ex primo Posteriorum, ubi dicitur quod omnis scientia est unius generis subiecti, partes et passiones considerans » (*Comm. super Sententias, In prologum*, qu. 5). La référence est faite aux *Seconds Analytiques*, livre I, chap. 28, où Aristote donne la condition d'unité de la science.

même des rouages de la raison seule, donc du discours syllogistique (syllogisme *faciens scire*) ; par conséquent, on aura affaire à une philosophie de type *systématique* (découvrant les *passiones subiecti*). Et enfin, autonome ce processus le sera surtout parce que la lumière supérieure éclairant le point de départ et la marche du raisonnement est encore la raison, en cela précisément qui la caractérise comme « nature » proprement dite, c'est-à-dire la possession des premiers principes naturellement connus ; par là même, la philosophie ainsi construite doit être de type rationnel, basée sur la seule *évidence* (évidence des *per se nota*). On a donc bien défini l'idéal intellectuel qui surgit tout à coup comme un besoin — et une tentation — des esprits en ces premières décades du 13e siècle, quand on en circonscrit l'ambition dans les notes suivantes : objectivité et essence, raisonnement et système, évidence et tendance rationaliste.

On sait par quels cheminements, sinueux mais inévitables, ce type d'idéal scientifique, poussé à ses extrêmes, devait mener fatalement à l'empirisme ou à l'idéalisme, selon que la tendance était de considérer l'objet par le truchement du sens ou par le regard de l'esprit. Dans le premier cas, l'évidence est celle d'un fait observé, et le raisonnement se transforme en un processus qui déroule la série des antécédents et conséquents ; dans le second cas, l'évidence est celle de la conscience qui réfléchit sur ses actes en se posant comme un objet, et le discours devient analyse transcendantale.

Mais au début du 13e siècle, on n'en est pas encore là. Cela ne veut pas dire pourtant qu'il n'y eût pas de problème et que les intellectuels du temps ne se fussent pas aperçus de ce qui était en jeu. Les réticences devant la crue aristotélicienne, puis les interventions répétées de l'autorité ecclésiastique sont là pour le prouver. Les théologiens surtout ne pouvaient demeurer indifférents à l'irruption d'un idéal nouveau de connaissance, et, de même que plus tard la méthode des sciences sacrées aura à faire sa critique en face de l'esprit historique de la Renaissance puis en face de la mentalité existentielle de notre époque, ainsi le théologien du 13e siècle se verra déjà inévitablement confronté avec une antinomie fondamentale qui est précisément le problème de la théologie-science. Or il n'est pas sans intérêt de repérer les premières manifestations de cette « auto-critique » de la théologie devant la science de type aristotélicien. Nous allons donc voir chacun des trois éléments de la définition donnée ci-dessus (objet, raisonnement, évidence) inviter les théologiens, vers les années 1240-1245, à une sérieuse réflexion qui portera très loin ses conséquences.

a) La notion technique de « subiectum scientiae » introduite en théologie.

La méthodologie apprise à la Faculté des Arts donnait l'occasion aux bacheliers sententiaires d'appliquer au programme de la *lectio*

sacra certains termes techniques sortis tout droit des traités d'Aristote. C'est ainsi que nous voyons les premiers maîtres dominicains de Paris et d'Oxford faire référence directe aux procédés des artiens pour enseigner, à leurs élèves de la Faculté de théologie, ce qu'est proprement le *subiectum* de la discipline à laquelle ils commencent à s'appliquer ; ainsi font les bons pédagogues, qui expliquent le nouveau par l'ancien et l'inconnu par le connu [3].

Chez les pionniers, Roland de Crémone et Richard Fishacre, cela ne mène pas encore très loin et ne paraît être qu'une attitude de maître soucieux de clarté. Il en va tout autrement avec S. Albert le Grand. Chez lui, il ne s'agit plus de simple routine d'ancien étudiant des Arts. La réflexion sur le sujet de la théologie conduit à des conséquences très importantes dont le retentissement sera considérable. En fait, S. Albert opte pour l'idée scientifique de « subiectum de quo probantur proprietates et differentiae » et il introduit délibérément dans la théologie cette notion aristotélicienne. Le simple examen de son vocabulaire montre qu'il utilise, comme chose allant de soi, la terminologie propre aux traités scientifiques [4]. Or il n'y a pas ici pure convention de langage : c'est bien une prise de position. Car, si l'on parle de « subiectum » au sens aristotélicien (*subiectum de quo probantur passiones*), on envisage du même coup la théologie comme si elle discernait les *propriétés d'une essence*. Et c'est bien pourquoi une

3. Avant de citer les textes rappelons la terminologie. Pour les scolastiques, le *sujet* d'une science est la réalité concrète qu'étudie cette science. Son *objet*, c'est l'ensemble des conclusions démontrées que l'on dégage à partir du sujet : ces conclusions s'énoncent avec, en prédicat, les « passiones subiecti ». Le vrai théologien est toujours conscient du fait que l'objet de la théologie ne se confond pas avec son sujet. — Parmi les premiers auteurs du moyen âge qui se préoccupent de méthode en théologie, on trouve Roland de Crémone. Au début de son commentaire sur les Sentences (vers 1235), Roland fait une comparaison avec les méthodes de la Faculté des arts : « Constat quod, cum sit scientia, quod habet subiectum de quo agit. *In alia facultate* didicimus quod omnis scientia habet subiectum, praeter dialecticam quae non est determinati generis... » (*Paris, Mazar., 795,* fol. 1b). Richard Fishacre, qui probablement introduisit à Oxford l'usage parisien de lire les Sentences (vers 1245), se montre aussi soucieux de méthodologie : « *In aliis quidem scientiis* videmus quidem aliquid esse minimum et aliquid subiectum et tertium summe compositum in illo genere ... » (*Vatic., Ottob. lat 294,* fol. 1c). Cette coutume persistera, et S. Bonaventure s'y soumet encore : « Per hunc modum distinguere est *in quadrivialibus*. Nam subiectum in geometria... » (*Sentences, Prooemium,* qu. 1, Edit. Quaracchi, I, p. 6).

4. La distinction première du Commentaire sur le 1er livre des *Sentences* suppose constamment et explicite la notion de « subiectum » selon la terminologie que l'on empruntait à Aristote; voici quelques exemples : « Doctrina istius libri... dividitur in tres partes totales. In quarum prima, modo prooemiali, proponit *ea de quibus ut subiecti partibus* est haec doctrina. In secunda autem exequitur quaesita circa subiectum et partes ipsius, ut *de subiecto et passionibus eius* scientia habeatur » (*Distinct. I,* Divisio textus) ; « ... ut sciatur quid quaerit de illo, id est, quae *passiones illius subiecti* et partium eius » (*ibid.*). Voici le texte le plus significatif, qui reprend la définition technique de la science : « ... subiectum circa quod negotiatur scientia *probando de ipso proprietates* quae passiones dicuntur et differentias *per principia propria* » (*ibid.*, art. 2).

rupture s'opère à ce moment avec la tradition antérieure : le « subiectum theologiae » désormais — et pour de longs siècles — va se définir d'abord, non plus comme une histoire (« opus conditionis et reparationis » selon la tradition de Hugues de Saint-Victor), ni comme une personne continuée dans une histoire concrète (« Christus integer », selon une autre opinion ancienne), ni comme un ensemble de réalités significatives d'une histoire de salut (« res et signa » selon le Lombard reprenant Augustin), mais bien comme une essence : *Deus ut Deus est, sub ratione Deitatis*; au terme de tout le processus scolaire de la grande époque scolastique, Scot dira : « essentia divina est primum subiectum theologiae contingentis » (*Ordinatio*, Prol., pars 3, qu. 3. Edit. vatic., I, n° 170).

On marque ainsi un immense progrès de méthode, car on unifie vraiment toute la théologie autour d'un « subiectum » absolument centralisateur. Ce faisant, les maîtres du 13e siècle ont conscience, du reste, de ne pas s'écarter de l'horizon de la Bible, car cette essence divine, centre de l'étude sacrée, est bien le Dieu vivant de la Révélation. Cependant ils couraient un risque en adoptant le point de vue de la science dans la désignation du sujet de la théologie. Le danger consistait en ce que la tendance inévitable à l'objectivation, qui est le fait de toute science, pouvait un jour ou l'autre dissocier la théologie de la réalité historique du salut, pour l'engager dans la pure spéculation sur les conclusions démontrées. Et les faits ont bien montré que ce risque n'était pas illusoire. Le théologien n'a pas toujours échappé à cette déviation d'un certain rationalisme, qui regarde le Seigneur du Salut comme une entité supérieure dont on démontre les attributs, plutôt que comme la réalité vivante qui se révèle et atteint les cœurs dans le plus intime [5].

b) Le raisonnement qui fait connaître.

Il est évident que l'on n'a pas attendu le 13e siècle pour faire en-

5. Montrer les causes de cette déviation selon tout leur déroulement historique, dépasse le cadre de notre travail. Cependant il est possible d'indiquer en un mot le fondement logique de ce mouvement. On a dit plus haut (cfr note 3) que le vrai théologien ne confond jamais l'objet de la théologie avec son sujet. Dès que l'accent, au contraire, est mis unilatéralement sur l'objet de la théologie, un certain rationalisme pointe à l'horizon. Or précisément toute science tend à « objectiver » parce que, ainsi que le notait bien Durand de Saint-Pourçain dès le début du 14e siècle, « quod autem primo et principaliter cognoscitur scientifice, est conclusio demonstrata quae continet subiectum et passionem » (*Comm. super Sententias, In prologum*, qu. 5). C'est dire en d'autres termes que la connaissance scientifique est tirée vers l'objet. Dans la mesure donc où le théologien adopte un point de vue scientifique, il met aussi l'accent sur l'aspect objectif de sa connaissance. Un excès d'objectivation a certainement existé à partir du nominalisme et à l'époque moderne : il est symptomatique, par exemple, de constater que du 17e siècle à nos jours les auteurs ne font plus de distinction entre sujet et objet de la théologie (cfr sur ce point R.-M. Martin, O.P., *L'objet intégral de la théologie d'après saint Thomas et les scolastiques*, dans *Rev. Thom.*, 20, 1912, p. 12-21).

trer le raisonnement dans la théologie. Mais un tournant se dessine à partir des premiers commentateurs des *Sentences* : on passe de l'idée fort traditionnelle du raisonnement-appui ou défense de la foi, à celle de raisonnement-instrument actif de découverte (*faciens scire*).

Depuis des générations, les théologiens répétaient à l'envi, avec saint Augustin, que la raison a sa place dans l'étude de l'Ecriture en vue d'une triple nécessité : augmenter et affermir la foi des croyants, défendre la vérité contre les hérétiques, développer les connaissances élémentaires des simples [6]. Quelques-uns, plus audacieux, assignaient à l'intelligence un rôle moins modeste en la lançant à la poursuite des « rationes necessariae » [7]. Quand les bacheliers sententiaires introduisirent leur nouveau mode d'enseignement, rompant avec la coutume d'expliquer uniquement l'Ecriture, le problème se reposa avec une actualité renouvelée. Il s'énonce ainsi : est-il permis de raisonner au-delà de la lettre de la Sainte Ecriture?

Affrontant ce problème, un Robert Kilwardby se rattache encore nettement à l'ancienne tradition augustinienne [8]. Fishacre admettra le raisonnement comme un instrument nécessaire pour aborder les questions plus difficiles [9]. Ces pionniers hésitent encore sur l'attitude à prendre. Albert le Grand lui-même n'a pas innové en ce domaine, car chez lui le raisonnement garde son rôle d'instrument de défense de la foi [10]. Mais la force du courant nouveau est irrésistible. On s'achemine peu à peu vers l'adoption du syllogisme « faciens scire », déroulant le jeu nécessaire du rapport de cause à effet. Répliquant à Fishacre, Richard de Cornouailles voit dans la révélation la trace de vrais

---

6. « Non utique quidquid sciri ab homine potest... huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima... gignitur, nutritur, defenditur, roboratur » (*De Trinit.*, 14, 1; *P.L.*, 42, 1037).

7. « Credo namque sine dubio ad quorumlibet explanationem quae necesse est esse, non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere » (Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, I, 4; cfr S. Thomas, *de Verit.*, qu. 14, art. 9, ad 1).

8. Il se demande pourquoi le Maître des Sentences use du raisonnement et répond : « Hoc facit non propter huius scientiae necessitatem, sed propter aliorum infirmitatem, videlicet ut affectus infirmorum iuvetur et roboretur fidelium, et informetur affectus perversorum » (*Roberti Kilwardby O.Pr. De Natura Theologiae ad fidem manuscriptorum*, edidit Fredericus Stegmüller. Coll. Opusc. Textus, XVII, 1935, p. 29).

9. Selon Fishacre, il y a deux parties dans la science sacrée : la première est affective et unit immédiatement à la Bonté suprême; la seconde est intellectuelle et unit à la Vérité (« alia est de unitate aspectus cum summa Veritate » *Vatic. Ottob. lat. 294*, fol. 1d). Cette seconde partie admet le raisonnement parce qu'elle est « de quaestionibus difficilibus circa articulos fidei » (*ibid.*). Toutefois, même dans cette partie, le raisonnement n'a pas valeur démonstrative.

10. « Contradicens enim non revincitur nisi duobus, scilicet probatione veritatis et manifestatione erroris. Hoc autem non fit nisi per argumentationem congruam a ratione auctoritatis, vel naturalis rationis, vel similitudinis congrue sumptam; et sic hoc modo argumentatio talis erit instrumentum eius, et (ut patet in prooemio) iste modus est scientiae istius libri (Sententiarum), alii autem modi sunt observati in Biblia » (*I Sentences*, Dist. I, art. 5).

raisonnements démonstratifs [11]. Un anonyme parisien découvre dans certains passages scripturaires l'utilisation des quatre causes aristotéliciennes [12].

Mais c'est au sein du groupe franciscain de Paris, dans les années 1240-1250, que l'on adopte la position la plus avancée. Rigaud marque, le premier, une vraie victoire du raisonnement « apothétique » (ou *faciens scire*), quand il fait ressortir qu'il existe une certaine logique démonstrative, une vraie *nécessité de conséquence* dans certains processus raisonnés de la Bible [13]. Ses confrères proposeront les mêmes idées et ainsi une véritable école se formera, qui acclimatera dans la théologie le syllogisme démonstratif [14].

Sans doute, ces raisonnements se déroulent encore tout entiers à l'intérieur de la lettre même du texte sacré. Mais la nouvelle pédagogie, qui utilise les *Sentences* du Lombard, en plus de l'Ecriture, amène inévitablement le raisonnement à s'évader du texte inspiré, pour suivre sa voie propre. Quand le moment viendra de cette émancipation, un problème aux larges répercussions se posera. Comme nous avons constaté que l'adoption de l'idée de « passiones subiecti » tendra à infléchir la théologie vers la recherche des essences, de même l'introduction du syllogisme démonstratif conférera à la science sacrée sa note de systématisation. De là surgira plus tard le problème constamment renaissant de la valeur des conclusions théologiques, tirées de deux prémisses, l'une de foi, l'autre de raison.

---

11. Ainsi la formule de *Gen.* 2, 1 : « Perfecta sunt caeli et terra et omnis ornatus eorum », est une vraie conclusion : « Conclusionem infert ex praemissis caeli et terrae et totius mundi perfectionem. Sequitur enim istorum perfectio ex perfectione numeri senarii ». Et Richard d'achever en disant : « Forte plena est haec doctrina de demonstrationibus efficacissimis » (*Oxford, Balliol*, 62, fol. 7bc).

12. « Constat ergo quod hic est optima demonstratio per causam efficientem, cum dicitur Is. : Oblatus est quia ipse voluit. « Ipse » : ecce subiectum; « oblatus est » : ecce passio; « quia voluit » : ecce causa efficiens, scilicet voluntas Dei. Item, hic est demonstratio per causam formalem : Math. Beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum caelorum. Demonstratur enim de pauperibus beatitudo per regnum caelorum, quod est forma beatitudinis, sicut demonstraretur homo de Socrate per humanitatem » (*Paris, Nat. lat. 16.407*, fol. 10a).

13. Rigaud insiste sur le fait que cette nécessité est d'ordre rationnel et ne résulte pas de l'autorité de l'Ecriture. Il n'est donc pas vrai, assure-t-il, que tout le processus de la théologie est soumis à la volonté : l'intellect y agit de façon autonome par le raisonnement qui mène aux conclusions. « Ad illud quod obicitur quod cognitio huius scientiae subiacet voluntati, dico quod verum est quantum ad suppositiones... non autem quantum ad dignitates, nec quantum ad conclusiones consequentes; et ideo non valet illud » (*Vatic. lat. 4263*, fol. 45b). Ce point important sera encore mieux éclairé ci-après, quand il sera question de l'évidence des principes.

14. Ainsi Guillaume de Méliton : « etsi scientia, prout est acceptio conclusionum ex principiis sit necessaria, non tamen sequitur quod non est voluntaria » (*Bruxelles, Royale 1548*, fol. 115d); dans la théologie il y a donc adhésion de nécessité logique et adhésion volontaire de la foi. De même l'anonyme *Vatic. lat. 782*, fol. 184 objecte que le théologien n'a plus aucun mérite de foi si la contrainte logique le gouverne : « acceptio scientiae ut scientiae non facit meritum quia est involuntaria, quia cognitio intellectus, acceptis principiis, necessario venit ad scientiam conclusionis »; il répond que le mérite demeure dans l'acceptation des *suppositiones* que sont les articles de foi.

c) L'évidence des principes.

Le point le plus délicat de la définition aristotélicienne de la science n'est pas tant la notion de « subiectum », ni celle de raisonnement démonstratif, mais bien l'idée d'une évidence rationnelle. Cette prétention d'autonomie de l'esprit va devenir bientôt la pierre d'achoppement de la foi. L'évidence est pourtant la pièce maîtresse du système. Sans évidence, pas de vraie science ; car, sans les principes premiers possédés naturellement par la raison, il n'y a point de fondement constitutif d'une science proprement humaine. Tout le problème est donc de savoir si le théologien peut se familiariser avec la notion de principes évidents.

Des principes premiers, on en a certes toujours découverts, même dans la science sacrée. Car, disait Alain de Lille, « la théologie, comme les autres sciences, a ses règles propres » [15]. Et, de Boèce à Guillaume d'Auxerre, en passant par Gilbert de la Porrée ou l'*Ars catholicae fidei* de Nicolas d'Amiens, on s'est efforcé constamment d'établir la recherche de l'esprit sur une base solide de notions premières indiscutables (*hebdomades, communes animi conceptiones, probantia non probata, dignitates*). Mais, en théologie, le cas est tout à fait spécial et l'on s'en rend compte très rapidement. Quels seront, chez elle, les premiers principes : articles de foi ou évidences de l'esprit?

On a accordé souvent à Guillaume d'Auxerre le brevet d'un mérite spécial pour avoir désigné, comme premiers principes de la théologie, les articles de foi. Mais cette prise de position était réfutée par Roland de Crémone, selon lequel les articles ne sont pas des principes, mais déjà des conclusions [16]. Sur ce point, le disciple abandonnait le maître de la génération antérieure. Et à juste titre, semble-t-il. Car, si les articles de foi ne sont pas des évidences premières, ils ne peuvent non plus être, au sens vrai, des « principia per se nota ». Admettra-t-on alors, en théologie, outre les articles de foi, un jeu de vérités rationnelles qui s'imposent non en vertu du témoignage divin, mais par elles-mêmes en vertu de leur propre évidence rationnelle? Roland de Crémone reconnaît que « aliae conclusiones exeunt ab articulis *per modum scientiae vel artis* » [17]. Où sont, dans ce cas, les *per se nota* nécessaires à la *probatio* de ces conclusions scientifiques?

Ici encore, c'est le premier groupe franciscain de Paris qui travaille le plus à la clarification du problème. Odon Rigaud distingue trois éléments dans le raisonnement théologique [18] : premièrement les *digni-*

15. *Regulae de sacra theologia, P.L.*, 210, 621.

16. « Forte dici potest quod articuli fidei sunt principia probantia et non probata, et ita sunt principia prima. Nec hoc stare potest... Ergo articuli sunt probata. Ergo sunt conclusiones; non ergo sunt principia prima » (*Paris, Mazar.* 795, fol. 1b).

17. *Ibid.*

18. «Sic etiam dicendum est in theologia quod sunt dignitates quae omnibus

tates ou principes évidents, tels que la connaissance de leurs termes implique immédiatement la nécessaire affirmation du lien qui les unit [19]; en second lieu seulement, les articles de foi, qui sont non pas des principes premiers (selon Guillaume d'Auxerre), mais des *suppositiones*, c'est-à-dire des vérités reçues, soit d'autorité, soit d'expérience; enfin, troisièmement, les conclusions qui suivent de la position simultanée des *dignitates* et des *suppositiones*.

Dans le fond, Rigaud n'innove pas tellement, car on trouve déjà chez Nicolas d'Amiens des idées semblables [20]. Mais les attitudes diffèrent. Et Rigaud devient vraiment un chef de file quand il prend conscience que l'effort théologique peut se calquer exactement sur l'effort scientifique, parce qu'il se déroule sous la motion de vraies *dignitates* évidentes et donc purement rationnelles. Pressentait-il alors jusqu'où l'engageait cette prise de position? On ne peut l'assurer. Toujours est-il que le pas franchi était considérable. Pour Rigaud, les articles de foi ne sont ni des conclusions (Roland de Crémone), ni des principes premiers (Guillaume d'Auxerre) : ils sont des *suppositiones*. Et c'est précisément l'effort rationnel posant, comme chez Aristote, la priorité des dignités sur les suppositions et conclusions, qui fait toute la théologie scientifique. On peut affirmer que, dans le cercle original groupant Alexandre de Halès, Odon Rigaud, Jean de Rupella, Guillaume de Méliton, la méthode théologique de type rationnel a reçu son statut fondamental.

Du même coup, les termes du problème qui va diviser les générations ultérieures se trouvent posés. Et si Roger Bacon se montrait si âpre contre l'esprit nouveau de la théologie des Franciscains, c'est qu'il pressentait plus ou moins nettement déjà les drames qui allaient surgir. Trois fondements désormais sont établis et, successivement, trois questions délicates seront à résoudre dans un avenir plus ou moins proche. Nous pouvons ainsi résumer, en effet, tout le problème théologique. Premièrement, le théologien fait rentrer consciemment sa recherche dans un ordre objectif d'essence (*passiones subiecti*); sans doute, il affirme, en même temps, que Dieu est au-dessus des genres et des espèces [21] : il n'empêche que sa tentative d'élucidation risque de poser

---

sunt manifestae... Sunt etiam suppositiones et istae sunt articuli fidei. Sunt etiam et conclusiones quae sequuntur ex illis dignitatibus et ex illis suppositionibus » (*Vatic. lat. 4263*, fol. 43d).

19. Voici des exemples de *dignitates* chez les auteurs franciscains : Dieu est la bonté suprême; le Saint-Esprit ne peut mentir (Rigaud); Dieu est la justice souveraine (*Vatic. lat. 782*, fol. 185; Guillaume de Méliton); la règle d'or : non facias alii etc. (*Vatic. lat. 782*).

20. *Ars catholicae fidei*, *P.L.*, 210, 597-598.

21. Très intéressante, à ce sujet, est la position de l'anonyme *Vatic. lat. 782*, fol. 184. Il se pose la difficulté : « Una est scientia quae unius generis subiecti partes et eius passiones per se considerat. Sed Boetius dicit in libro de Trinitate quod Deus nullius est subiectum ». Il répond : on ne connaît pas Dieu comme forme générique, mais comme cause ultime : « ut per operationes cognosca-

Dieu comme un objet et l'homme sauvé comme un autre objet avec son essence propre. En second lieu, le théologien prend conscience du fait que le raisonnement n'est pas simplement un instrument de défense de la foi, mais une véritable médiation de connaissance ultérieure (*de quo probat passiones*) ; aussi va-t-il développer les « questions » au-delà de la lettre scripturaire. Enfin, pris à son propre jeu, il se voit nécessairement confronté avec le problème de l'évidence (*principia per se nota*).

Trois crises surgiront de cette triple source de difficultés. En suivant l'ordre chronologique — qui se trouve de fait inversé par rapport à l'ordre logique — il y aura l'antinomie du moyen âge à propos de la notion d'*évidence* : c'est celle-là seule que nous aurons à considérer dans la suite. Puis la Réforme, reniant dans l'étude sacrée la fonction syllogistique et les *conclusions*, revendiquera la part inaliénable de la simple foi dans la conscience subjective fondée sur la seule Ecriture. A notre époque, on mettra en question l'aspect *essentialiste* de l'objet théologique et on réclamera une perception historique de la Révélation.

Mais avant de reprendre l'évolution du débat, il nous faut revenir en arrière et décrire brièvement la seconde cause, pratique celle-ci et d'ordre matériel, qui explique l'origine de toute la question.

B) PROLOGUES SCIENTIFIQUES ET PROLOGUES DES SENTENCES

La réflexion théorique sur la définition aristotélicienne de la science et son adaptation possible à la théologie n'a pas été seule à jouer un rôle dans le débat qui a traversé toute la seconde moitié du 13e siècle. Il faut tenir compte aussi, pour expliquer ce mouvement, d'une donnée tout à fait empirique, n'ayant pas le caractère formel d'une critique de méthode, mais revêtant plutôt l'aspect matériel des contingences scolaires. Nous voulons parler du fait qu'à partir des premières lectures des *Sentences*, à Paris et à Oxford, les prologues au commentaire de l'œuvre du Lombard se calquent étroitement sur les prologues déjà courants dans les traités des artiens.

Comment, en général, procède-t-on, au moyen âge, pour introduire à l'étude d'une branche du savoir? Il n'est que de consulter les prologues de différents traités de l'époque pour s'en rendre compte.

Il importe d'abord de reconnaître l'existence de la discipline en question : « an est haec scientia », « utrum de hoc sit scientia »? Car l'existence d'une science n'est pas conçue à priori : elle ressort d'une nécessité profonde, résultant elle-même de la nature des choses et de l'esprit tendu vers ses objets. Ensuite, une fois reconnue la réalité de cette science, il convient d'en donner une définition, c'est-à-dire d'en

---

mus virtutem, et per virtutem substantiam ipsius divinitatis ». Et il est forcé d'ajouter : « Unde in his, non tenet illa ratio scientiae assignata ab Aristotele : scientia est unius generis subiecti etc. ».

caractériser l'essence (« quid est »). Or Aristote dit que savoir ce qu'est une chose, c'est en connaître les causes. La science d'une science sera donc la connaissance des causes de cette science. Voilà pourquoi les prologues écrits par les maîtres ès-arts à la logique, à la physique, à la métaphysique, et en général à n'importe quelle branche du savoir, suivent d'une façon ou de l'autre le plan des quatre causes [22].

Puisque notre intérêt porte avant tout sur les prologues théologiques, nous ne ferons ici que citer pour mémoire, sans les analyser, les textes les plus intéressants où s'étudie la méthodologie des arts au moyen âge. Un prologue selon le schéma des quatre causes, on en trouve chez Boèce, le lointain ancêtre [23]. Abélard est un des premiers à reprendre la tradition au 12e siècle, en se référant du reste à Boèce [24]. Les spécialistes de l'enseignement des sciences ne manquent pas d'utiliser le procédé, tels Dominique Gondisalvi qui exerça une profonde influence sur les écrivains postérieurs, Nicolas de Paris au milieu du 13e siècle, et Pierre d'Irlande qui nous intéresse particulièrement parce qu'il fut le maître de saint Thomas [25].

Chose notable, des auteurs que nous fréquentons surtout en leur qualité de théologiens ont, eux aussi, pratiqué la méthode dans leurs traités de science; et cela nous aidera à saisir comment, de façon très spontanée, ils appliquent des procédés identiques en passant d'une discipline à l'autre : le *De ortu scientiarum* de Robert Kilwardby définit chacune des sciences d'après le plan des causes [26]; saint Albert le Grand fait de même dans ses écrits scientifiques, offrant ainsi de multiples témoignages d'une tradition méthodologique désormais reçue dans les écoles [27].

---

22. « Illud quoque ei naturae proprium est, ut per ea quae sibi nota sunt ignota vestiget et non solum unumquodque an sit, sed quid sit etiam et quale sit necnon cur sit optet agnoscere » Boèce, *In Isagogen Porphyrii*, ed. 2e, lib. I. c. 1. Edit. S. Brandt, *Corpus Script. Eccl. Lat.*, vol. 48, p. 137.

23. Cfr Boèce, *ibid.*, ed. 1e, lib. I, c. 1. Edit. S. Brandt, p. 4, 5, *P.L.*, 64, 9.

24. Abélard, *Glossae super praedicamenta.* Edit. B. Geyer, *B.G.P.M.*, XXI, 2, p. 112-114.

25. Domenicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae.* Edit. L. Baur, *B.G.P.M.*, IV, 2, 3. Après avoir donné la division générale du savoir, l'auteur en vient à l'analyse des sciences en particulier. A propos de chacune d'elles, il se pose les questions suivantes : « *quid ipsa sit, quod genus est* (définition); *quae materia, quae species, quae partes* (objet ou cause matérielle); *quod officium, quis finis* (but immédiat et dernier ou cause finale); *quod instrumentum* (ou procédé d'exposition, c'est-à-dire la cause formelle); *quis artifex* (cause efficiente). La question « quid ipsa sit » se formulera encore autrement : « utrum de hac re (de anima etc.) sit scientia ». On trouve les mêmes thèmes chez Nicolas de Paris, cfr M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, Munich, 1926, I, p. 237. Chez Pierre d'Irlande : « Utrum de universalibus scientia possit esse. Secundo quaeritur, dato quod sic, quae sit illa... » Puis vient la désignation de la matière, de la forme, des causes finale et efficiente, cfr *Scriptum super Porphyrium* (*Vatic. lat. 5988*, fol. 64d sv.).

26. *Vatic. lat. 5328.*

27. Citons un exemple. Soit le traité des Prédicaments : on donne tout d'abord la raison d'être du traité (*intentio* ou *ortus*); de là on passe à l'indication de

De cette tradition, retenons les deux points les mieux assurés : l'explication de l'essence d'une discipline scientifique selon le plan des quatre causes et la question préalable sur son existence : « utrum (de tali re) sit scientia » [28]. Or plusieurs exemples significatifs montreraient aisément que, des routines de la Faculté des Arts, on est passé tout naturellement à une règle identique, bien qu'inconnue jusque là, dans la Faculté de théologie : on a ouvert les Sentences par un prologue qui étudie les quatre causes de la théologie et pose la question de son existence : « utrum de Deo (ou bien : utrum theologia) sit scientia? » C'est déjà le cas chez Richard Fishacre et Richard de Cornouailles [29]. Saint Albert introduit sa Somme par le questionnaire habituel, se montrant ainsi fidèle aux méthodes de ses traités scientifiques [30]. Enfin, dans la première école franciscaine de Paris, dont nous avons déjà eu l'occasion de signaler l'originalité, les questions de méthode se groupent selon un plan bien ordonné et se détachent nettement du reste pour devenir, en quelque sorte, une *Introductio ad sacram doctrinam* ou un *De doctrina sacra, De theologia.* On en trouve les témoignages les plus intéressants chez les auteurs déjà étudiés ci-dessus, et dont la pensée est visiblement inspirée par une source commune [31].

Enfin, l'évolution s'achève : d'une pratique encore timidement introduite chez les premiers commentateurs, on en arrive, vers les an-

---

l'objet (« quid sit huius libri subiectum »), des causes finale et formelle (« Patet etiam quis finis... Modus autem istius scientiae oportet quod ex fine sumatur »). Ensuite on résume la question de fond : « Est autem dubitatio quorumdam utrum de generibus possit haberi scientia » (*Liber de praedicamentis,* Tract. I, cap. 1-2).

28. La tradition scolaire se poursuit jusqu'à la fin du siècle. On pourrait citer : Pierre d'Espagne : « Prima autem quaestio est utrum sit scientia de anima » (Edit. M. Alonso, Madrid, 1944, p. 59) ; Siger de Brabant : « Utrum de rebus naturalibus sit scientia » (Edit. P. Delhaye, *Les Phil. Belges,* Louvain, 1941, XV, p. 19) ; item : *Quaestiones de anima* (Edit. Van Steenberghen, *ibid.* XII) ; Pierre d'Auvergne : «... utrum de anima possit esse scientia » (*Paris, Nat. lat. 16.170,* fol. 42).

29. Richard Fishacre : « De qua quattuor videamus secundum quattuor genera causarum, scilicet necessitatem vel utilitatem, quod spectat ad causam finalem; auctorem quod spectat ad efficientem; subiectum, quod spectat ad causam materialem; unitatem et differentiam, quod spectat ad causam formalem » (*Vatic. Ottob. lat. 294,* fol. 1a).

Richard de Cornouailles est un témoin intéressant parce qu'il manifeste l'existence d'une tradition déjà établie : « quibusdam placet hic quaedam generalia de ipsa theologia dubitare, et hoc gratia huius Summae Magistri. Quod non videtur mihi necessarium... Quia tamen mos est, aliqua et nos tangamus » (*Oxford, Baillol 62,* fol. 6c). Dans son *Abbreviatio* se trouve la question : « Hic solet quaeri an theologia scientia sit; item de eius subiecto » (*Vatic. lat. 12993,* fol. 4a).

30. « Quaeremus ergo de ipsa scientia sex, scilicet : an est, quid est, de quo sit ut de subiecto, qualiter ab aliis scientiis separata est, quis proprius modus eius est, et ad quid est sicut ad finem » (Albert le Grand, *Somme,* I, Tract. I, qu. 1).

31. Cfr *De quaestionibus ineditis Fr. Odonis Rigaldi, Fr. Gulielmi de Melitona et codicis Vat. lat. 782 circa naturam theologiae deque earum relatione ad Summam theologicam Fr. Alexandri Halendis,* étude approfondie sur le groupe franciscain et son inspiration commune, par B. Pergamo, O.F.M. (*Archivum franciscanum historicum,* 29, 1936, p. 3-54, 308-364).

nées 1250, à un fait courant. Ce n'est nullement une nouveauté, c'est au contraire déjà une routine, quand saint Thomas, au début de son commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, pose la question préalable d'existence de la théologie en demandant : « Utrum de divinis possit esse scientia » [32]. Après la Somme dite d'Alexandre de Halès, plus aucun théologien n'omettra l'introduction à la théologie qui comporte au moins les deux questions essentielles : *an est scientia*? et *quid est secundum causas*? (objet, mode discursif, finalité spéculative ou pratique). Il faut garder présente à l'esprit cette histoire concrète des prologues aux *Sentences*, si l'on veut comprendre selon son vrai sens le débat sur la théologie, qui se déroule à partir du milieu du 13e siècle.

c) Première cristallisation des données en solution théorique : la théologie au-dessus de la science

Après avoir brièvement exposé les deux causes, d'ordre théorique et pratique, qui donnent raison du débat sur la théologie, venons-en au déroulement historique de la question. Il est évident que les deux causes susdites réagissent simultanément et qu'il est impossible de séparer dans le temps l'action de l'une et de l'autre. Par souci de clarté, nous diviserons toutefois les ordres d'influence, car il nous paraît qu'il y a une logique dans l'évolution du problème. C'est en effet la seconde cause, la plus contingente, qui amène comme spontanément une cristallisation initiale des données. Il convient donc de commencer par celle-là, pour montrer, par après, comment la première cause (la réflexion théorique sur l'organisation de la science) vient interférer ensuite et faire surgir une véritable antinomie.

a) La hiérarchie traditionnelle des sciences.

Si les théologiens se sont posé la question : la théologie est-elle une science?, ce n'est pas à l'origine qu'ils aient eu quelque doute à ce sujet ou que des objections graves aient été présentées. Le problème s'est posé d'abord en raison du fait contingent dont nous venons de parler. Tout prologue scientifique comportait la demande : « an de hoc est scientia? »; par simple imitation de ce procédé coutumier des artiens, le théologien est amené à questionner à son tour : « an de Deo est scientia? » Phrase qu'il faut interpréter de la façon suivante : y a-t-il lieu de construire une discipline spéciale (séparée de l'Ecriture et argumentative) concernant la révélation biblique [33]; quelle est la place de cette *doctrina* à côté des autres branches du savoir?

32. Saint Thomas d'Aquin, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, qu. 11, art. 2. Edit. B. Decker, 1959, p. 85.

33. Tel est bien encore le sens de la première question de saint Thomas dans son prologue aux Sentences; elle porte sur la nécessité ou le « an est » de la théologie : « Utrum praeter physicas disciplinas alia doctrina sit homini necessaria »; on verra aussi cette interrogation au début de la Somme.

Gardons-nous bien de nous méprendre sur le sens de l'interrogation, telle qu'elle se présente à ses débuts. Il ne s'agit pas encore de résoudre techniquement un problème de critique des sciences, à la manière dont nous procédons aujourd'hui, nous demandant quelle est la valeur des conclusions théologiques et ce que sont les rapports de la théologie avec une élaboration proprement rationnelle. Le fait que la question de la théologie-science se pose en imitation des prologues scientifiques lui donne une tout autre portée. Il s'agit d'une comparaison avec les autres disciplines. La pensée traditionnelle voit dans la théologie le couronnement du curriculum intellectuel. Car la science sacrée règne en maîtresse; les autres branches ne peuvent être qu'inférieures et servantes. Si donc on cherche à désigner la place de la théologie dans le concert des sciences, cela se fait en résolvant un problème qui se pose comme suit: comment, par rapport aux autres disciplines, la théologie est-elle maîtresse incontestée et terme de tout savoir?

Il est, en effet, bien entendu d'avance que la théologie *doit s'appeler science*. Comment pourrait-il d'ailleurs en être autrement? La théologie seule se montre utile et nécessaire à l'homme. Ne se définit-elle pas précisément comme la « scientia eorum quae ad salutem pertinent »? Au reste, saint Augustin a écrit : « scire est ratione percipere »; et cette définition du savoir s'applique à coup sûr à la « science » sacrée; elle s'applique si bien même que celle-ci est plus que science : elle est sagesse. Car, si la science, au sens vulgaire, consiste à connaître ce qui regarde l'homme et les choses d'en-bas, la sagesse se donne à la contemplation des choses divines [34]. Dans ce cadre traditionnel de réflexion, pas un théologien ne mettra en doute que la théologie ne soit science *puisqu'elle est d'abord sagesse*.

Il faut insister fortement sur ce fait. Les maîtres de la première génération des Sententiaires, suivis ultérieurement par leurs épigones sans originalité, défendent tous l'idéal supérieur de la théologie science des sciences. A ce moment donc, la réponse à la question « utrum sit scientia? » est constamment positive. L'antinomie que nous verrons s'imposer ensuite de façon brutale, comme un dilemme qui met en cause la foi, n'existe pas encore. C'est en toute sécurité, et sans donner la moindre apparence d'hésitation, que les théologiens posent la thèse de la théologie-science prenant rang de sagesse au-dessus des autres sciences.

Dans ce consensus unanime, il y a, du reste, la marque d'influences diverses. Les opinions se groupent autour de deux fondements principaux d'argumentation qui relèvent de deux tendances, l'une de tra-

34. Le vrai texte de saint Augustin est : « Id solum scire dicimus quod mentis firma ratione comprehendimus » (*Retract.*, I, 14; *P.L.*, 32, 607). Sur la différence entre sagesse et science : (« Sapientia est) intellectualis cognitio aeternarum rerum (scientia) rationalis temporalium » (*De Trin.*, XII, 15; *P.L.*, 42, 1012).

dition, l'autre de renouvellement. Un premier type, le plus attaché à l'influence augustinienne, s'appuie sur la définition très large du savoir : « scire est ratione percipere », et montre que la théologie est science de degré supérieur, donc sagesse [35]. Une seconde série de réponses est marquée au coin d'une originalité où l'on discerne aisément l'esprit « moderne » de certains maîtres ès arts. En effet, en dehors de la tradition augustinienne, on possède aussi une idée très relevée de la sagesse; la définition s'en trouve chez Avicenne et remonte finalement à Aristote lui-même. L'esprit, ici, n'est plus foncièrement religieux mais plutôt technique, car la sagesse n'est pas définie seulement par rapport à la qualité transcendante de ses objets, mais elle l'est surtout sous son angle formel de connaissance intensive et extensive : visée la plus profonde, parce qu'elle porte sur l'être en tant que tel, la sagesse est en même temps l'ouverture la plus large de l'esprit parce qu'elle s'étend à tout être [36]. Les théologiens ne se sont pas fait faute de reprendre la formule. La théologie n'est-elle pas en effet, mieux que la métaphysique, la connaissance la plus pénétrante (puisqu'elle porte sur la révélation même du Bien) en même temps que la science la plus étendue (puisqu'elle porte sur la totalité de la nature et de l'histoire) ? Elle est donc au premier chef une sagesse; parce que sagesse, elle peut, en outre, condescendre à se dire science, dans la mesure précisément où elle inclut dans son objet les choses humaines [37].

Telles sont les deux expressions de la réponse que l'on donne, dans un premier temps de réflexion, à la question de savoir si la théologie est science et comment elle l'est par rapport aux autres disciplines. Les sources en sont diverses peut-être; toutefois, malgré cette diffé-

---

35. Citons comme représentants de cette opinion : Adam de Puteorumvilla (*Paris, Nat. lat. 15652,* fol. 89, vers 1240-1250), Richard de Cornouailles (Commentaire parisien ou *Abbreviatio, Vatic. lat. 12993,* fol. 4a, 1253-1255), Pierre de Tarentaise (*Sentences,* Prol. qu. 1, 1256-1258; auquel on peut ajouter les deux anonymes qui en dépendent : *Paris, Nat. lat. 3681* et *14557,* fol. 145), Bombolognus de Bologne (*Bologne, Univ. 1506,* fol. 3c, entre 1256 et 1265), Gauthier de Bruges (*Vatic. Chigi, B VI 94,* 1261-1265), Romain de Rome (*Vatic. Palat. lat. 331,* 1270-1272), Mathieu d'Acquasparta (*Todi, Com. 122,* 1272-1274). A ce groupe se rattache saint Bonaventure; bien qu'on ne trouve pas chez lui expressément la question « Utrum theologia sit scientia », l'opinion défendue par le saint ne fait pas de doute : la théologie est à la fois science parfaite et sagesse parfaite, selon la tradition augustinienne (cfr *Breviloquium,* pars I, cap. 1. Edit. Quaracchi I, p. 8).

36. « Sicut dicit Avicenna, sapientia nobilior est scientia; secundum enim suum nomen importat quemdam excellentem modum sciendi. Metaphysica quidem dicitur quod excellit in tribus, scilicet in certitudine, in subiecti dignitate et in considerationis generalitate » (Jean Peckham, *Com. in Sent., Florence, Nazion. G 4 854,* fol. 4c). Cfr Avicenne, *De philosophia prima,* cap. 1.

37. Parmi les représentants les plus notables de ce courant d'idées, nous citerons en premier lieu Jean Peckham (*Florence, Nazion. G 4 854*), et ensuite des commentaires qui sont visiblement sous son influence : *Paris, Nat. lat. 16.407, Todi, Com. 39* et, plus lointainement, Jean de Erfordia (*Florence, Nazion. A 8 815).*

rence d'inspiration, le sens de la réponse est le même : il s'agit, répétons-le, de maintenir avant tout à la théologie son rang supérieur de reine de toutes les sciences. On défend un idéal spirituel, non un principe de méthode. Le clerc enseignant maintient un privilège que personne jusque-là n'avait songé à lui arracher : il n'a pas encore vraiment affaire, à ce moment, à la concurrence averroïste. La théologie exhibe ses joyaux devant la philosophie sa servante. L'ancienne hiérarchie est respectée : s'il y a, au monde, une science des sciences, c'est-à-dire une sagesse, c'est à la science sacrée que revient ce titre. Qui peut douter que la théologie ne soit science, puisqu'elle est au sommet de toute science?

Ainsi donc s'opère une première cristallisation des données. On met en avant l'idée de science, mais c'est pour insister sur la place supérieure de la théologie. La notion de science conjointe à celle de sagesse sauvegarde la hiérarchie des valeurs traditionnelles. Les méthodes révolutionnaires, jetant dans la « sacra pagina » le flux des argumentations, s'apaisent en cette stabilité, qui ordonne l'élément humain du discours à sa fin supérieure dans la connaissance de sagesse. Aussi, bien que prenant statut de science — ce qui va être mis en question précisément —, la théologie n'en demeure pas moins au-dessus des sciences.

b) Vers le dilemme théologique.

Mais il était impossible que les choses demeurassent en cet état. Car il fallait compter avec les prétentions averroïstes qui cherchaient dès lors à s'imposer. Voici qu'un élément nouveau vient remettre en question le fond même de la thèse et troubler le calme d'un équilibre apparemment bien établi.

En effet, quiconque passe à la Faculté des Arts apprend une autre définition de la science, non plus assouplie comme la voulait l'augustinisme sous l'obéissance de la foi, mais figée sur des considérants d'autonomie rationnelle. Or il apparaît de plus en plus que cette nouvelle définition acquiert dans les mentalités une place prépondérante et pose un vrai dilemme au croyant. C'est justement quand la théologie des Sententiaires s'affirme le mieux comme sagesse, c'est-à-dire tendue vers le *Bonum salutare,* assumant toute l'histoire du salut et fondée sur une certitude de foi, que la science aristotélicienne se propose au contraire, avec ses trois notes intransigeantes d'universalité d'essence, de systématisation déductive et analytique, de rationalisme fondé sur l'évidence.

L'affrontement des deux positions va se marquer très vite dans les objections que l'on oppose à la théologie-science. Elles ne sont d'ailleurs que le résultat des réflexions sur la science, telles que nous les avons brièvement décrites dans notre premier paragraphe ci-dessus. « Videtur quod theologia non sit scientia » : selon le plan classique

de la *quaestio*, voici qu'interfère maintenant cet instrument d'analyse formelle que nous avons dit être une des causes lointaines du débat. Or ici joue une réflexion proprement technique, et il n'y aura donc pas moyen d'esquiver une réponse sur le même plan rigoureux. L'objection souligne le fait que la théologie n'a pas d'objet universel (*non est de universalibus*), qu'elle ne prouve pas véritablement (*non facit scire quod creditur*), et surtout qu'elle ne possède pas cette autonomie rationnelle, privilège de la science qui se fonde sur des principes évidents (*non fundatur supra principia per se nota*).

Or ce qui apparaît, dès le début, c'est que ces objections ont une force irrésistible. Le drame va bientôt naître du fait qu'elles se présentent comme irréfutables sur leur plan et transforment par conséquent le problème en une alternative brutale où l'on donne à choisir entre deux absolus qui se contredisent. Il se peut qu'au début l'on n'aperçoive pas encore qu'une option s'impose; on écartera encore l'adversaire par des raisonnements qui esquivent la vraie difficulté [38]. Mais l'événement se précipitera bientôt, et la question mûrit rapidement pour entrer dans le temps de l'affrontement radical. Il s'agira alors de prendre parti pour ou contre un idéal qui place le sommet de la connaissance dans l'autonomie de l'esprit déroulant l'ordre des essences à partir de principes évidents. C'est là précisément qu'est le drame : car il semble, de prime abord, que mis devant cette alternative le théologien voie subitement s'effondrer la notion même de science sacrée ou d'*intellectus fidei*. S'il accepte Aristote (en tenant l'autonomie de l'*intellectus principiorum*), il évacue la foi; s'il le refuse, c'est l'*intellectus* qui perd sa consistance (puisqu'il s'abandonne à l'hétéronomie de la foi). Un véritable dilemme naît à ce moment, et la génération des théologiens de la fin du 13e siècle s'appliquera à le résoudre. La solution sera donnée en deux temps de réflexion qu'il nous reste à décrire dans une seconde partie.

(à suivre)

Louvain C. DUMONT, S. J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.

38. On dira par exemple que la théologie n'a pas d'objet universel parce qu'elle est pratique plus que spéculative : « Quia autem theologia magis est practica quam speculativa, ideo potest esse et est scientia et tamen de multis particularibus » (Gauthier de Bruges, *Vatic. Chigi, B VI 94*, fol. 3v); ou bien, avec la *Somme* attribuée à Alexandre de Halès, on distinguera quatre sortes d'universels (*Summa Fratris Alexandri*, Tract. Introd., qu. 1, cap. 1, ad 2). On maintiendra que la théologie possède de vrais *principia per se nota*, mais perçus comme tels seulement par les croyants : « Theologia procedit ex articulis fidei qui per se noti sunt non omnibus sed fidelibus... » (Pierre de Tarentaise, *In Sent.*, Prol., ad 3); cette réponse est encore celle de saint Thomas dans les *Sentences* (Prol., qu. 1, art. 3, sol. 2).