NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

79 N° 10 1957

La théologie au XIIe, XIIIe et XXe siècles

André HAYEN (s.j.)

p. 1009 - 1028

https://www.nrt.be/es/articulos/la-theologie-au-xiie-xiiie-et-xxe-siecles-2341

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La théologie aux XII^e, XIII^e et XX^e siècles

Dans cet article, nous voudrions résumer deux livres du P. Chenu [1] et suivre *le mouvement de la théologie* se constituant en science dans la lumière de la foi, aux XII^e et XIII^e siècles, puis dégager les conclusions immédiatement pratiques, ou plutôt l'appel pressant aux théologiens d'aujourd'hui dont sont prégnantes ces deux admirables études.

Nous partagerons cet article en trois parties : une sommaire introduction ; la fermentation de la théologie du XII^e siècle aboutissant à la grande *Scolastique*, à la *science* théologique du XIII^e ; les conclusions actuelles auxquelles conduisent les rapprochements maintes fois suggérés par l'exposé très objectif de l'auteur et par son hésitation même devant l'*imparfaite* subalternation, d'après saint Thomas, de la science théologique à la Science incréée de Dieu.

I

INTRODUCTION

Dans son premier volume, « *La théologie au XII^e siècle* », le P. Chenu ne fait pas l'histoire des doctrines enseignées dans les abbayes ou par les écolâtres. Avec une prodigieuse érudition, et surtout avec un sens profondément « intérieur » de la vie de l'intelligence sous l'emprise de la foi, il retrouve, « en y participant », l'effort spirituel, la lente et laborieuse *genèse* d'une *science* théologique qui, au XIII^e

1. M.-D. Chenu, O.P., *La théologie au douzième siècle*. Coll. *Etudes de philosophie médiévale*, XLV. Paris, Vrin, 1957, 25 × 17 cm., 413 p. (Abréviation : *XII)*. — *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Coll. *Bibliothèque thomiste*, XXXIII. Paris, Vrin, 1957, 25 × 17 cm., 112 p. (Abréviation : *XIII*).

siècle, prendra structure aristotélicienne; il en discerne les multiples et complexes composantes; sans le dire nulle part explicitement, il démontre à l'évidence qu'à l'effort temporel de la science théologique, sous la motion de l'éternelle et infinie science de Dieu, il restera toujours du mouvement pour aller plus loin. Nous le montrerons, aussi sobrement et clairement que possible, dans la troisième partie de cet article.

Pour cerner les méthodes de la théologie au XII[e] siècle et pour en pénétrer la mentalité implicite, il faut remettre « les maîtres en pensée... dans les ensembles contemporains, disons, puisqu'il s'agit de théologie, dans la communauté d'Eglise qui les porta » (*XII*, 12). La théologie, en effet, résulte de la prise de conscience collective, par le peuple chrétien, de l'économie de salut dans laquelle il est engagé et qu'il cherche à se rendre intelligible (*ibid.*). Les mouvements évangéliques naissants au XII[e] siècle et la joie de saint François ont plus d'importance, pour la connaissance du Christ, que la déposition de Jean sans Terre ou la condamnation du nihilisme christologique par Alexandre III (*ibid.*). Mais la joie du Poverello « ne peut être définie dans sa spiritualité originale et dans son problème institutionnel qu'à l'intérieur d'une évolution sociale qui tend à déclasser l'ancienne pauvreté monastique liée au régime féodal » (*XII*, 13).

Bref, se demande le P. Chenu, « *comment faire l'histoire théologique de l'Eglise sans l'histoire de l'Evangile dans l'Eglise?* »

Un simple gland, tombé dans l'anfractuosité d'un rocher, fera un jour éclater la pierre, sous la poussée de la vie dont il portait le germe. De quelle vie est porteuse la simple question posée par le P. Chenu?... Elle fait penser aux réflexions récentes d'Etienne Gilson sur la philosophie des Scolastiques : comment la comprendra-t-on, objectivement, dans son intention profonde, sans retourner à la théologie? Comment comprendre saint Thomas, si on l'isole de la vie de l'Eglise?

Nous en convenons, les questions ici posées anticipent sur la troisième partie de notre étude. Elles étaient nécessaires, cependant, pour comprendre *et* l'intention profonde du P. Chenu, *et* la vraie *réalité*, « intérieure à ses manifestations historiques », de la théologie aux XII[e] et XIII[e] siècles. Les innombrables textes que le P. Chenu commente avec une si pénétrante fidélité resteront lettre morte pour qui consentirait à lire avec lui manuscrits et in-folios, mais sans s'associer à la méditation intérieure et silencieuse qui inspire et éclaire ses recherches et ses interprétations. « Par toute son habitude de pensée autant que par sa vocation religieuse, écrit Gilson dans la préface qu'il consacre à son ami, le P. Chenu se trouve naturellement chez lui dans le climat de la théologie thomiste... Pour un fils de saint

Dominique surtout, ce que l'on nomme « thomisme » est, ensemble et indivisément, une philosophie, une théologie, une spiritualité et une mystique; le tout germant du sein de la Parole de Dieu, s'en nourrissant et l'éclairant à son tour de sa lumière » (*XII*, 8).

*
* *

Philosophe et théologien comme au moyen âge, le vrai disciple de saint Thomas ne doit-il pas être encore, aujourd'hui, un historien, nourri, lui aussi, et éclairé par la lumière de Dieu? Mais que sera une histoire de la théologie nourrie et éclairée par la lumière divine? Plus de vingt ans avant le P. Chenu, le P. Maréchal l'esquissait sommairement en dessinant le cadre général où s'inscrivent les grandes phases du développement de la mystique catholique :

« Parmi les traits permanents de la vie contemplative au sein de l'Eglise, tels ou tels semblent prendre, depuis les derniers siècles, un relief nouveau. Faut-il parler d'une évolution de l'expérience mystique même, ou seulement d'une conscience plus explicite — et d'une expression littéraire plus avertie — de certains aspects de cette expérience? Quoi qu'il en soit, nous songeons surtout, en écrivant ces lignes, au rôle central de la médiation du Christ dans la piété chrétienne, médiation nécessaire jusqu'au sommet de l'union mystique; ou encore à l'intention sociale, « universaliste », aujourd'hui plus évidente que jamais dans l'oraison contemplative; et nous constatons aussi que cette intention d'universelle et surnaturelle charité rejoint volontiers le sentiment avivé de l'appartenance au « corps mystique » dont le Christ est le Chef.

« L'allusion, que nous venons de faire à quelques tendances actuelles, assez apparentes, de la mystique catholique, pourrait n'être pas dépourvue de signification rétrospective. L'évolution générale de la piété moderne ne marquerait-elle pas, sur le plan mystique même, un retour vers cette plénitude chrétienne de vie spirituelle dont les écrits apostoliques demeurent la charte authentique? Ce retour signifie, si nous ne nous trompons, que, pour les contemplatifs catholiques, la phase pseudo-dionysienne, trop abstraitement spéculative, trop asservie à un rythme philosophique d'emprunt, est désormais close »...

Mais « la nuée obscure, le θεῖος γνόφος, ne saurait être, en chrétienté, le dernier mot de la mystique spéculative : une synthèse plus large s'impose.

» Cette synthèse, réalisée vitalement à toute époque dans l'âme des mystiques, semble en voie de s'expliciter de plus en plus dans les doctrines : nous comprenons mieux que le mystique catholique n'est pas seulement, par rapport aux autres fidèles, un séparé, un évadé vers une indistincte transcendance; que l'ascension mystique est faite d'« intégrations » plus que de « retranchements »; qu'elle ne doit effacer, de la commune vie chrétienne, aucun trait spécifique; bref, que le parfait mystique serait, en cela même, le parfait chrétien, et nous entendons un chrétien que les plus hautes faveurs divines n'arrachent pas à la solidarité des souffrances et des conquêtes de l'Eglise militante [2] ».

Le P. Chenu s'est-il jamais arrêté aux lignes que nous venons de citer? Il est d'autant plus éclairant et réconfortant de découvrir dans

2. Joseph Maréchal, *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, t. II, Bruxelles-Paris, 1937, p. 13-15.

ses deux derniers livres une merveilleuse illustration de la perspective du P. Maréchal sur la parfaite mystique et la perfection chrétienne [3].

L'histoire de la théologie qu'il nous fait découvrir, en effet, est celle d'un progrès (Richard de Saint-Victor, par exemple, Adélard de Bath et Hadewijck, la moniale de chez nous) qui se heurte aux tenants de la tradition (à Geroch de Reichersberg, par exemple), conflit ou plutôt tension dont Innocent III (« qui est très loin d'avoir eu l'intention de toutes les choses qu'il a faites ») « domine l'évolution et l'équilibre » (conclusion de *XII*).

Ce progrès, plus profondément, est celui d'une renaissance assumée par un évangélisme (conclusion de *XIII*). Nous sommes ici au foyer de la vision du P. Chenu et, croyons-nous, au cœur de la réalité « intérieure » de l'histoire.

« Ni la querelle des universaux, ni l'entrée d'Aristote, ni la pression des divers platonismes, ne peuvent être les causes propres et immédiates du progrès d'une théologie dont le principe est la lumière de la foi. Avant ces ressources rationnelles, et les mettant d'ailleurs bientôt en œuvre, commandent deux richesses intérieures de la foi et de son donné : la découverte accélérée de la tradition grecque, procurant aux Latins mal préparés l'*Orientale lumen*, et, à la faveur d'une profonde transformation institutionnelle (le passage de la féodalité au régime communal), un réveil évangélique » (*XII*, 223).

Un tel réveil est possible « aux époques où l'homme découvre, en lui et autour de lui, par une prise de conscience collective, des valeurs nouvelles jusque-là silencieusement vécues ». Il est une animation, par l'Esprit, d'un « monde en transformation », d'une « autre humanité, en communion de laquelle d'abord il faut vivre, pour lui parler la parole de Dieu » (*XII*, 248). « Il peut se définir par une présence de l'Evangile, non seulement du fait qu'on en reprend le texte dans sa lecture directe et sa densité littérale (par opposition aux interprétations allégorisantes), mais aussi et solidairement parce que la Parole de Dieu est annoncée *comme actuelle*, par l'action de l'Esprit, *dans une Eglise maîtresse*, et dans une théologie renouvelée » (*XII*, 273; nous soulignons).

Est-ce à dire que, dans la vie intellectuelle du XII[e] et du XIII[e] siècle, la découverte de la théologie grecque et le réveil évangélique constituent des facteurs prépondérants et qu'il faille réduire l'importance communément attribuée à l'entrée d'Aristote en Occident?

---

3. C'est-à-dire, croyons-nous, sur le quatrième degré de l'amour de Dieu (*amare SE propter Deum TANTUM*) dont saint Bernard n'osait affirmer qu'il est possible ici-bas. Sainte Thérèse de Lisieux aura, sereinement, cette audace. Cfr A. Hayen, S. J., *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise*, Louvain-Paris, 1952, p. 10-22. Nous y évoquions déjà la fin du texte du P. Maréchal que nous venons de citer.

Telle est, à première vue, l'interprétation de l'histoire que suggère la lecture du P. Chenu. Est-ce bien sa pensée et la vérité? Nous le verrons en conclusion, après avoir suivi, aussi fidèlement que possible, l'exploration à laquelle nous sommes conviés.

II

LA THEOLOGIE AUX XII^e ET XIII^e SIECLES

A. LE DOUZIÈME SIÈCLE

Les composantes du mouvement théologique sont complexes. Impossible d'en faire un classement systématique : chevauchements et interférences empêchent toute distinction adéquate. On peut distinguer cependant facteurs d'ordre littéraire et d'ordre vital. On peut distinguer encore comme un couple de forces commandant, au XII^e siècle, ce tournant de l'histoire de la théologie chrétienne : les forces anciennes en expansion; l'irruption des forces nouvelles se heurtant à la résistance des anciennes.

1. — *Forces anciennes en expansion.*

D'abord celle de *la grammaire* (chapitre IV : grammaire et théologie). Smaragdus, abbé de Saint-Michel, au IX^e siècle n'admettait pas que les théologiens suivent l'autorité de Donat (*XII,* 90); Jean de Garlande, au début du XIII^e, ne permet pas à la grammaire de régenter la théologie. Mais cela n'empêche nullement celle-ci d'accepter et même de rechercher les services de celle-là. L'application de la grammaire à la théologie ouvre la porte à la logique et à Aristote. Elle révèle surtout la portée d'un problème fondamental : celui « d'une science divine parlant la langue des hommes... Disons, pour poser ce problème en termes contemporains, que les « sept arts », en entrant au service de la *sacra doctrina,* y apportent leurs lois et leur dynamisme, ce qui les amène à réclamer un jour, jusque dans le plus fidèle service, l'autonomie de leurs démarches et de leurs méthodes » (*XII,* 90).

Au détriment de la théologie? — Bien au contraire, conclut le P. Chenu : « quelles qu'aient été les solutions adoptées, les excès de dialectique ou les confusions de méthode, il reste que les théologiens, en principe et en instrumentation technique, prirent conscience de la légitimité et de la valeur d'une discipline qu'une certaine mystique de la foi avait longtemps répudiée [4].

4. C'est la même mysticité qui suggérait, au premier abord, de répondre affirmativement à la question terminant notre introduction : il faut réduire la place d'Aristote pour faire, à la foi, la sienne.

» Les règles de Donat ne commandent pas en théologie, car le mystère les met en échec; la *doctrina sacra* les emploie comme des « servantes », comme des moyens, pour pénétrer dans la parole de Dieu. Mais plus la théologie est fidèle à son objet transcendant, plus, chez elle, la grammaire joue selon ses lois propres. Ainsi dans la parole de Dieu elle-même. Au XII[e] siècle, ce sont ceux qui pratiquèrent la meilleure critique grammaticale, qui avaient chance d'être les meilleurs théologiens » (*XII*, 107).

Plus importante, plus immédiatement évidente que celle de la grammaire, est l'influence *des platonismes* sur la théologie au XII[e] siècle. Le pluriel qu'emploie le P. Chenu mérite de retenir notre attention. Assurément, ces platonismes ont des traits majeurs communs, des intuitions communes. Tous sont néoplatoniciens, tous ont une orientation religieuse qui explique leur crédit (*XII*, 108-109). Tous opposent deux mondes, celui de la transcendance et celui de l'immanence; l'assimilation à Dieu est le sommet de l'activité humaine; l'image de la lumière a la plus haute importance. Devant ces divers platonismes cédant à la dualité de l'esprit humain et s'écartant de la réalité concrète où l'action de Dieu s'incarne pour récapituler la création dans sa matière même (*XII*, 140), la conscience chrétienne a la même réaction : refus des intermédiaires; création immédiate de la matière elle-même (*XII*, 108-109, 110-112). Partout se fait sentir la présence permanente du platonisme d'Augustin, son crédit philosophique aussi grand que son crédit religieux (*XII*, 115).

De profondes différences distinguent cependant le platonisme du *Timée* et de ses mythes, tournés à Chartres en allégorie décorative (*XII*, 122, 123), — celui de *Boèce* qui veut concilier Aristote et Platon et qui, le premier, emploie en théologie la logique aristotélicienne (*XII*, 124, 127), — celui de *Denys* dont la hiérarchie brise l'emprisonnement de chaque nature aristotélicienne dans son périmètre ontologique (*XII*, 131), mais qui prête flanc à un danger d'agnosticisme : cascade d'illuminations à partir d'un Dieu invisible en lui-même, diffusion généreuse du Bien menaçant l'irréductible originalité chrétienne de l'Incarnation, jeu symbolique où est complètement évacuée et méprisée l'*historia* (*XII*, 133), — celui des *Arabes* et du *Liber de Causis* qui transpose en création la « procession » (panthéiste?) néoplatonicienne (*XII*, 135 et 137).

Une attention spéciale doit être accordée à *Boèce*, maître immédiat de la méthode scolastique (*XII*, 148). Pour les augustiniens du XII[e] siècle, ce n'est pas un théologien mais un philosophe qui s'en tient aux conclusions de la raison, en marge de la foi (*XII*, 154). On reconnaîtra à bon droit en lui un humaniste, retournant aux anciens, par un effort modeste, non génial, d'assimilation personnelle (*XII*, 157).

Un autre trait caractéristique du XII^e siècle, c'est sa *mentalité symbolique*, la conviction que toute réalité naturelle ou historique a une signification (*XII*, 161). L'allégorisation intellectualiste à laquelle engage cette mentalité, tendra à éliminer le mystère des symboles. La messe tendra à devenir « une figuration savante et compliquée des épisodes de la Passion, plutôt qu'un repas de sacrifice » (*XII*, 178 et 181).

« Le ressort le plus profond de la pensée du siècle est *une unique dialectique du symbole* ». On ne s'étonnera pas de voir l'allégorie fort pratiquée par les théologiens : mais bien avant que saint Thomas rejette le sens spirituel — et donc l'allégorisme victorin — hors de la « construction » d'une théologie (*XII*, 207), Hugues de Saint-Victor, contre lequel réagit la théologie thomiste, réagit déjà lui-même contre une allégorisation prématurée, en faveur de l'*historia* et de son irremplaçable valeur (*XII*, 200).

On retrouve sans peine, sous-jacente à cette mentalité, une philosophie platonicienne, voyant dans l'univers des symboles plutôt que des effets et tentée d'évacuer la densité des choses (*XII*, 182). Et pourtant, regardez les chapiteaux du XII^e siècle. Leurs sculpteurs aiment la nature pour elle-même. « De même, les théologiens chartrains honorent le Créateur dans la dignité de sa création même ». Leur philosophie platonicienne appelle celle d'Aristote : de plus en plus, l'image symbolique « prend densité dans son contenu sensible » (*XII*, 183).

Dernière composante discernée par le P. Chenu : l'*Ancien Testament* : « Dans une théologie qui, non seulement par ses bases, mais par ses visées et ses techniques, est encore une méditation de la *pagina sacra*, il est à prévoir que l'Ancien Testament tiendra une place majeure, tant comme terrain de travail que comme perspective doctrinale » (*XII*, 210).

Ce recours à l'Ancien Testament a d'immenses avantages. Mais ces avantages ont leur rançon : surcharge de la théologie du baptême, de celle du sacrifice eucharistique, de la législation morale et sacramentelle du mariage. Celle-ci est, entre toutes, appesantie par ses références à l'Ancien Testament (*XII*, 215). C'est lui encore qui fait « prévaloir, dans cette Eglise puissante, peuple choisi parmi les gentils plus que corps mystique du Christ, l'idée de la séparation vis-à-vis du monde ; elle est le parti de Dieu... » (*XII*, 218).

*
* *

Malgré ces surcharges, remarque le P. Chenu, « le sens des progrès irréversibles demeure efficace » (*XII*, 218). Voici que s'éveille une

conscience active de l'histoire humaine (*XII*, 62). Le christianisme prend conscience de son devenir historique (*XII*, 89). Dans la méditation d'un saint Bernard, « toute l'*historia Verbi* se ramène à un progrès de l'amour ». Chez Hugues de Saint-Victor, au contraire, ou chez Anselme de Havelberg, se fait jour « la conscience réfléchie de l'historicité de la Bible et donc de l'homme religieux, dont le principe est la maîtrise de Dieu non seulement sur le cosmos, mais sur les événements » (*XII*, 69-71). Nous sommes loin encore d'une véritable théologie de l'histoire. Chez nos théologiens, une pièce essentielle de l'histoire est sans doute « le destin, la prédestination de l'empire romain » (*XII*, 78). Pour Othon de Freising, le conflit des deux cités est résolu, malgré les querelles avec le Sacerdoce, par l'unité du Saint-Empire (*XII*, 81, 85).

Orderic Vital, au contraire, n'est pas né en terre d'empire. Il vit l'épopée de son peuple normand, de la croisade, de l'expansion monastique, « sans les référer du tout à une quelconque mystique impériale ». Jean de Salisbury pressent la consistance en soi de l'ordre social et politique, distinct et irréductible à l'Eglise (*XII*, 85-86).

Cette prise de conscience de l'histoire, par les théologiens et les historiens comme aussi par le menu peuple, s'accompagne d'un « *sens nouveau du rôle de l'homme* dans l'univers, et, au delà, dans l'histoire religieuse de cet univers. L'homme n'est pas une créature de remplacement, mais le démiurge de ce monde, qui, en se révélant, révèle l'homme à lui-même » (*XII*, 60).

D'une manière plus générale et plus explicite, le XII[e] siècle fait la « *découverte religieuse de l'univers*, dans une nature qui, selon le mot du très profane Jean de Meung, est la chambrière de Dieu » (*XII*, 51).

Progressivement, on distingue « le miracle du surnaturel de la grâce, qui de soi n'a rien à voir avec le merveilleux » (*XII*, 28). On s'intéresse moins aux *mirabilia* qu'au cours quotidien de la nature (*XII*, 30). Les hommes se mettent à la recherche des causes, et cette recherche ne va pas sans hésitations. Il semble d'abord qu'on fasse tort à la recherche de la Cause suprême; sous la séduction de Denys et de son explication hiérarchique de l'univers, le symbolisme risque de revêtir l'univers de valeur sacrale et d'éliminer la science des causes et des effets au profit de la considération ingénieuse des symboles (*XII*, 33-34).

Mais ces défaillances et ces déviations n'arrêteront pas le progrès de la pensée, de la reconnaissance de la nature profane, de sa consistance propre et de sa valeur religieuse. A vrai dire, ce progrès de la pensée est avant tout un progrès de la vie : « De cette solida-

rité, physique et spirituelle, de l'homme et de l'univers, de ce nouvel équilibre de la grâce et de la nature, ce ne sont pas d'ailleurs les théologiens qui, à l'Ecole, furent les protagonistes. Du moins ils n'en énoncèrent les lois qu'à partir de la vie même de l'Eglise qui, spirituellement et pastoralement, se construisait en ce XII^e siècle dans des formes et des états nouveaux... Dans un double et unique réflexe, le retour à la *vita apostolica* primitive hors le féodalisme monastique, appelait et procurait une présence au monde... Rencontre de l'Eglise et du monde, qui s'accomplit dans un témoignage pur et abrupt, mais tout sensible aux valeurs d'un homme nouveau, plus que dans l'appareil d'une chrétienté puissante — et compromise — par son établissement. On ne sera donc pas surpris que ce soit parmi ces évangéliques que se recruteront, dans les générations suivantes, les théologiens de cette nouvelle chrétienté, où la raison elle-même, cette fine pointe de la nature humaine, entrera dans la construction terrestre de la science de Dieu » (*XII*, 44).

2. — *Irruption de forces nouvelles.*

Grammaire et dialectique, multiples platonismes, mentalité et théologie symboliques, utilisation parfois trop rigide de l'Ancien Testament, tous ces facteurs ne suffisent pas à rendre compte de l'éveil de la conscience de l'histoire, de la valeur unique de l'homme, de la consistance de la nature et de sa portée religieuse. Il y faut encore d'autres composantes.

Suivons avec le P. Chenu l'apparition des *magistralia* — *moderni magistri* —, à côté des *auctoritates* — les *Sancti* —; examinons la technique des « autorités » (*XII*, 351). Voyons comment se forge peu à peu un vocabulaire théologique sévère et précis (*XII*, 366). Assistons à l'éveil métaphysique d'un siècle où se répand la notion de cause (*XII*, 309), où les philosophes antiques attirent de plus en plus l'attention des théologiens (*XII*, 316), où la découverte progressive de l'œuvre presque entière d'Aristote va exercer une influence décisive (*XII*, 320). Reconnaissons, à côté de la « crue de l'aristotélisme », la « crue de la théologie grecque et l'aurore de l'*Orientale lumen* qui monte d'un Grégoire de Naziance, d'un Denys, d'un Maxime » (*XII*, 274, 290). Etudions l'opposition entre les écoles abbatiales et les écoles nouvelles.

Que signifie le contraste entre la *collatio* monastique et la *lectio* des *magistri*? Que signifie la solidarité entre ces derniers et « les bourgeois qui dans les communes s'émancipaient, non sans violence... Détachés des économies terriennes pour s'intéresser aux affaires et négoces, dans une mobilité qui les enrichissait, les exaltait et les déclassait en même temps dans la vieille société, parfois conseillers des

princes, petits et grands, ils étaient ouverts à toute curiosité comme à toute aventure, impatients de toute liberté du corps et de l'esprit » (*XII*, 324-325) ? Quelle est la signification religieuse de ce contraste et de cette solidarité? Pour le comprendre, il faut dégager « *le nœud même de l'évolution de la théologie de ce siècle* » (*XII*, 15). L'apparition de la culture scolastique après la culture monastique (*XII*, 325), la naissance des universités, l'élaboration d'une théologie où l'on ne discute plus seulement en fonction des textes, sacrés ou « authentiques », mais de la nature de l'homme et des lois de l'esprit (*XII*, 335), la maturité d'une raison devenant adulte (*XII*, 338), tout cela ne se peut comprendre qu'au carrefour de la vie évangélique (*XII*, 225), à la lumière du réveil évangélique du XII^e^ siècle et du début du XIII^e^ (*XII*, 252). Nous sommes, si l'on ose dire, au « nœud théologal » de l'histoire et au « cœur apostolique » de l'œuvre du P. Chenu [5] : le réveil évangélique du XII^e^ siècle.

*
* *

De ce réveil, il faut à présent décrire la genèse et en suivre le développement jusqu'à l'élaboration d'une théologie scientifique. La vie monastique, à juste titre, se prétendait, elle aussi, évangélique ou apostolique (les deux adjectifs sont synonymes) : vie commune à base économique de pauvreté et de bienfaisance (*XII*, 228). Mais, comme un organisme parvenu à sa taille adulte, elle a, pour ainsi dire, atteint son plafond. Lequel est préférable pour l'Eglise, se demande Othon de Freising, « de l'humilité et de la pauvreté des premiers temps ou de sa grandeur présente : Le premier état, répond-il mélancoliquement, est le meilleur mais le second est plus heureux ! Qu'Othon, théologien du Saint-Empire, fît cette réponse, cela était normal; mais une génération allait se lever qui ne donnerait pas son consentement à une Eglise « heureuse », et rêverait de lui rendre sa qualité première » (*XII*, 253).

Au temps du Saint-Empire qui a surmonté dès ici-bas, croit Othon de Freising, le conflit des deux cités, la sérénité triomphante du monastère, *splendor monachici ordinis* (Rupert de Deutz), règne dans l'humanité et l'identification s'est faite explicitement entre communauté chrétienne et monastère : « sacralisation » et rétrécissement de la « sainteté » de l'Eglise et de son universalité ouverte au monde entier (*XII*, 232). C'est l'époque où Gratien distingue les « clercs »,

5. Qu'on nous permette de le souligner, la manière dont nous venons de nous exprimer réveille la question qui concluait notre introduction : faut-il réduire l'importance de la crue de l'aristotélisme et de la théologie grecque, etc., pour estimer à sa juste mesure celle du réveil évangélique? Le moment approche où cette question pourra recevoir une réponse définitive.

élus, « convertis », voués à la contemplation et les « laïcs », la grande masse des gens à qui l'on accorde (*concessum est*) de se marier, de travailler la terre, d'engager des procès. Cette distinction, dans son contexte historique, tend à faire des « clercs », seuls « convertis », les seuls chrétiens authentiques. Les laïcs sont, pour ainsi dire, laissés pour compte dans un monde profane, assez méprisable. « La référence monastique à Dieu tendait à réduire la vérité et la causalité des choses à n'être que des symboles ou des occasions de la grâce, et donc leur usage une concession » (*XII*, 242-243).

« Le monde monastique, au début du XII^e siècle, est secoué par un puissant appel à l'apostolat, et il revendique, avec de glorieuses références à Boniface, à Augustin, le droit de prêcher... Mais les revendications des fonctions apostoliques restent courtes, et comme imprégnées de ressentiment » (*XII*, 232-233). L'*acte* apostolique se réduit chez Rupert à la sainteté personnelle : le moine est désormais coupé du monde (*XII*, 233, n. 2). Vains seront, pendant la seconde moitié du siècle, les appels de Rome à l'évangélisation du petit peuple et d'un monde déchristianisé, et la mission des cisterciens parmi les Albigeois et les Cathares ne parviendra pas à établir efficacement le contact (*XII*, 233). « L'épisode est bien connu, voire même symboliquement grossi, de frère Dominique relayant la mission cistercienne de Narbonnaise, et l'établissant, à l'encontre de l'appareil des prélats et de leurs procédés politiques, sur le programme évangélique de saint Luc : « agissant et prêchant à l'exemple du Maître, allant à pied, sans or et sans argent, imitant en toutes choses la forme des apôtres ». Ce n'était pas seulement ni toujours, chez ces prélats et ces moines, tiédeur ni ignorance, mais *une espèce d'incapacité à prendre langue avec ce peuple chrétien, au milieu desquels ces féodaux se trouvaient déconcertés comme dans une terre nouvelle,* alors que les nouveaux apôtres portaient leur témoignage dedans des solidarités humainement contractées et spirituellement éprouvées » (*XII*, 256. Nous soulignons).

Voici, en effet, qu'avec la réforme canoniale et même avec Etienne de Grandmont qui prépare François d'Assise, apparaît la *vita VERE apostolica* (*XII*, 234-235). On ne trahirait pas, croyons-nous, la pensée du P. Chenu ni la réalité « théologale » de l'histoire en voyant dans ce surgissement le passage du troisième degré de l'amour selon saint Bernard au quatrième : de la contemplation encore imparfaite de qui aime *Dieu* pour *Lui-même,* à la contemplation parfaite de celui qui désormais s'aime *soi-même (et toute la création)* pour *Dieu SEUL* [6].

6. Le texte du P. Maréchal cité dans l'introduction peut éclairer le rapprochement que nous venons de faire et qui sera repris dans la conclusion.
Mais voici que surgit une question, très proche de celle qui, par trois fois, s'est déjà posée à nous : faudrait-il conclure de ce rapprochement que moines

Le P. Chenu souligne le caractère démocratique de cette insertion nouvelle de l'Evangile dans le monde : « Les nouvelles formations — corporations, communes, fraternités — substituant à la fidélité verticale et paternaliste un engagement horizontal et fraternel » (*XII*, 270). Son interprétation, nous semble-t-il, devrait être nuancée. Là où il voit une « substitution », nous reconnaîtrions plutôt un prolongement, mieux, un *épanouissement*, car la fidélité verticale n'est pas, croyons-nous, purement « paternaliste », mais aussi *filiale*.

Quoi qu'il en soit de cette mise au point, il faut le reconnaître, dans ce réveil évangélique le rôle des laïcs est plus important que celui des clercs, tenus dans le réseau des institutions (*XII*, 237 et 266) : François d'Assise est un laïc, comme Ignace de Loyola au XVI^e^ siècle, Charles de Foucauld au XX^e^ et, à l'origine de la vie monastique elle-même, Benoît d'Aniane [7]. La vie commune s'étend aux gens mariés (*XII*, 238) et la notion de vocation, aux états de vie profane (*XII*, 240).

« Du choc apostolique, en effet, le principe et les lois se situent au delà de la distinction clercs-laïcs » (*XII*, 266). Pour notre part, nous dirions plutôt que le principe (ou la Source) de ce choc apostolique se situe *en amont* de la distinction clercs-laïcs. Dans la conclusion, nous verrons que cette nuance de langage ne corrige pas, mais précise et renforce la pensée du P. Chenu.

Les laïcs jouent, dans le réveil évangélique, un rôle prépondérant. Il faut préciser davantage : ces laïcs appartiennent avant tout aux milieux nouveaux des négociants (Pierre Valdo), des tisserands (François d'Assise). Ce ne sont pas des hors-la-loi, mais des « hors-la-société » ; il n'y a pas de place pour eux dans les *ordines* existants. C'est pourquoi leur pauvreté évangélique s'avère être une force de rupture sociale, « une force de désintégration de cet aggloméré social qu'était la chrétienté féodale ; et de fait l'Eglise protégeait par des interdits le régime féodal dont elle était bénéficiaire. Ce n'est point que les pauvres du Christ s'attaquent à des problèmes sociaux ; c'est leur pureté évangélique qui détermine leur intention dont les effets temporels, si puissants soient-ils dans la civilisation en cours, ne règlent point leur inspiration. Ce qui n'empêchait pas cette pauvreté d'être redoutable et équivoque, comme l'expérience le montra, tant le refus des économies terrestres est un efficace dissolvant » (*XII*, 255).

---

et moniales sont désormais condamnés à ne pas dépasser le troisième degré de l'amour ici-bas? Seuls y auraient accès les mendiants, prêcheurs ou mineurs vraiment évangéliques — lesquels connaîtraient à leur tour la « régression » bénédictine, le jour où ils deviendraient incapables de « solidarités humainement contractées et spirituellement éprouvées » ? La conclusion de l'article suivant répondra à cette question. L'allusion faite à sainte Thérèse de Lisieux dans la note 3 permet d'entrevoir dès maintenant quelle doit être cette réponse.

7. Mais il faut reconnaître aussi que ces initiateurs ne resteront pas laïcs : presque tous deviendront religieux ou fondateurs d'ordres religieux.

Chacune de ces lignes du P. Chenu mérite d'être méditée et sera reprise dans notre conclusion. Soulignons tout de suite la dernière phrase : dans ce réveil évangélique, il y eut bien des équivoques et des déviations malsaines, voire hérétiques, dont *le danger le plus redoutable,* dans ce désétablissement social de l'Eglise, fut de « *compromettre gravement, parfois, la vérité même du lien infrangible entre l'Esprit Saint et l'Eglise visible* : on attribue à l'Esprit, par delà les appareils terrestres, le réveil évangélique, dans une Eglise désormais purgée de ses tares temporelles et tendue vers les derniers temps annoncés... Le nom seul de Joachim de Flore illustre l'ambiguïté de cet attribut prophétique des ' pauvres du Christ ' ainsi que le discernement de l'Eglise romaine qui, respectueuse des saintetés personnelles, sauvera contre les spiritualismes dévergondés, les institutions transmettrices authentiques de la Parole de Dieu et des sacrements du Christ » (*XII,* 256-257; nous soulignons).

Car, si les « nouveaux ' mouvements ' apostoliques répugnent à endosser les formes classiques de la vie religieuse..., Innocent III les fera sagement évoluer vers une vie plus institutionnelle... Ainsi, dans l'Eglise *en acte* apostolique, se résout le problème de la continuité entre mystère et institution, dans l'unité de l'Esprit » (*XII,* 265; nous soulignons). Le réveil apostolique constitue, en effet, un renouveau théologal (*XII,* 264), c'est-à-dire accompli « en Dieu » (*Io.,* III, 21), au nom du Christ (*Mt.,* XVIII, 20 et *Mc,* IX, 37). Le principe en est Dieu en lui-même, Dieu collaborant personnellement avec l'instrument humain qu'il assume. Voici qu'est désormais expliquée la définition déjà rencontrée du réveil évangélique : « *présence de l'Evangile... parce que la Parole de Dieu est annoncée comme actuelle, par l'action de l'Esprit, dans une Eglise Maîtresse, et dans une théologie renouvelée* » (*XII,* 273; nous soulignons).

Ce renouvellement « théologal » de la théologie va faire de celle-ci une science. C'est ce que nous découvrirons au XIII^e siècle, en nous laissant guider par le second livre du P. Chenu.

La théologie monastique se construisait à l'intérieur du monde sacré que constituent les ensembles cultuels. Le moine mène sur terre une vie céleste. Sa théologie est, pour ainsi dire, une « théologie céleste » (*XII,* 347). Celle des « évangéliques » au contraire est une « théologie terrestre », engagée, de toute la force de Dieu, dans le monde de la matière et des hommes, tout entier révélable » [8]. Elle « retrouve le dynamisme du dialogue avec le monde auquel elle s'adresse, soit en proclamation évangélique, soit en controverse avec l'hérétique, soit dans la prise en charge théologique de la raison [9] ».

8. Voir, dans l'article suivant, un essai de mise au point de la notion de révélable.

9. *XII,* 260. Triple est, en effet, la fonction du *magister* : *legere, disputare* (pas nécessairement avec l'hérétique), *praedicare* (*ib.,* 261).

Sous deux aspects différents, subordonnés l'un à l'autre comme la création l'est à Dieu, cette théologie sera à la fois scientifique et évangélique. Dans l'élaboration de cette théologie, en effet, « c'est la foi qui est en cause... : ces pauvres du Christ, si peu enclins qu'ils soient en général à l'intellectualité, vont renouveler les ressources du sol théologique, jusque dans les écoles. Ce sont eux qui demain vont être les maîtres de l'Université [10], laissant à son destin le traditionalisme monastique, créant dans l'Eglise une nouvelle méthode de théologie, en même temps qu'un nouvel exemplaire de sainteté » (*XII*, 257).

Par conséquent, « ce n'est pas Aristote qui commande *premièrement* le développement de la doctrine sacrée, pas plus que ce n'est, chez un François d'Assise, une aspiration sociale et politique qui détermine le mouvement apostolique laïc, là même où, la prenant en charge, il l'évangélise » [11]. Et « lorsque saint Thomas d'Aquin déterminera la transcendance de la grâce en recourant à la notion aristotélicienne de la nature, ce ne sera pas le fait d'une option rationnelle en faveur du Philosophe; ce sera l'expression suprême de cette chrétienté où le retour à l'Evangile a procuré au croyant une présence au monde, au théologien une sensibilité parfaite à la nature, et à l'apôtre une intelligence efficace de l'homme » (*XII*, 251).

Cet achèvement scientifique d'une théologie vraiment évangélique, c'est au siècle suivant qu'il nous sera donné de le contempler.

B. AU TREIZIÈME SIÈCLE

Voici que la théologie s'équipe en discipline scientifique et assume à son service la raison aristotélicienne (*XIII*, 106). Il ne faut pas y voir une rupture avec le passé, mais un achèvement : l'élargissement, la transposition même de l'intellectualisme de saint Anselme (*XIII*, 13) et de saint Augustin (*XIII*, 105-106), nullement sa répudiation.

Comment s'explique ce progrès? Par la découverte des écrits d'Aristote et la crue de son rationalisme, au temps de Frédéric II et des légistes (*XIII*, 102)? Pas exactement. « Dans la chrétienté du XIII[e] siècle, la renaissance s'inscrit dans un évangélisme » (*XIII*, 103). « Ce qui va soutenir et alimenter effectivement la théologie en plein essor », c'est cet esprit évangélique et, « dans la poussée de cette sève, à l'Université de Paris, nous devons reconnaître non la découverte des textes d'Aristote, mais le réveil d'une foi nourrie des textes sacrés » (*XIII*, 103).

Et le P. Chenu de préciser sa pensée : « La théologie, la *science*

10. La formule trahit un peu la pensée du P. Chenu : il connaît fort bien l'existence de Guillaume de Saint-Amour, de Siger de Brabant, de Henri de Gand...

11. Ici encore, la formule employée suggère la question : faut-il donc restreindre l'importance du rôle d'Aristote?...

théologique n'est concevable et réalisable que par et dans une foi en pleine efficacité; la qualité scientifique de cette théologie se mesure, non pas premièrement à la rigueur des instruments rationnels utilisés, mais premièrement à la puissance de la foi, — assentiment et lumière, *oboedientia et lumen* (nous avons vu que ce sont deux éléments indissociables). La plus fruste obéissance à la parole de Dieu et à ses organes autorisés la fonde, en vitalité et en vérité; mais la science théologique n'a sa stature parfaite et son opulence spirituelle que si cette foi s'exerce elle-même selon sa perfection. Cela ne dispense certes pas les instruments rationnels d'être vrais, d'être techniquement parfaits, eux aussi; mais l'âme vient d'ailleurs. C'est l'évangélisme qui commande en renaissance chrétienne, non l'imitation de l'Antiquité, ni l'utilisation de ses philosophes » (*XIII*, 106).

C'est dans ce sens-là que doit se comprendre la formule, à première vue ambiguë, de la préface : « C'est le titre scientifique lui-même de la théologie qui requerra la présence mystique de la foi » (*XIII*, 12) : la première condition de possibilité d'une théologie objectivement scientifique est la foi théologale du « savant » qui va élaborer cette science.

*
* *

Comment va s'opérer cette élaboration? — Elle consiste dans le passage « d'un régime de révélation à un régime de savoir scientifique » (*XIII*, 37 b).

Voici que parvient à maturité le progrès que, d'Alcuin à Bérenger et Abélard, suscite « le ferment de la critique grammaticale » (*XIII*, 19) : « la raison s'installe à l'intérieur du donné et de la lumière de la foi; elle y travaille selon ses propres lois; servante encore, sans doute, mais apportant, dans le climat de la parole de Dieu, sa conception de l'homme, de l'esprit, de la vie, du monde » (*XIII*, 27).

Ce progrès ne s'accomplit pas sans résistance ni sans protestations. Tel Guillaume d'Auxerre qui, dans son respect de la transcendance divine, refuse d'utiliser les *rationes propriae rerum naturalium* (*XIII*, 31). Tel Robert Grossetête qui, très justement, recommande aux maîtres d'Oxford de construire la théologie sur le fondement de l'Ecriture, et, pour cela, de faire la *lectio ordinaria* sur le texte du Nouveau ou de l'Ancien Testament. Tel surtout l'impétueux Roger Bacon, « obstinément retardataire », estime le P. Chenu, mais qui n'a pas entièrement tort [12] de se plaindre « en 1267, que, depuis trente ans, le

12. Cfr deux siècles et demi plus tard, « le témoignage accablant » (Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris, 1952, p. 45, n. 1) de Maurice du Port : « Loca autem Scripturarum, in quibus hae propositiones habentur, adducat Lector quae hic

goût des *quaestiones* ait fait abandonner le *textus de ore Dei* et son commentaire littéral, et attribuer une malsaine importance au livre du Lombard qui n'est qu'une *summa magistralis* » (*XIII*, 27). Pour Alexandre de Halès, la théologie est une sagesse : son objet est la cause des causes ; sa fin est de provoquer l'amour. Elle n'est pas une science, car elle ne procède pas par voie de conviction rationnelle acquise, mais par voie d'inspiration (*XIII*, 38). Richard Fishacre et Robert Kilwardy reconnaîtront, dans la théologie, une science. Mais les sciences humaines restent à l'extérieur de cette science ; extrinsèque, elle aussi, et accidentelle, l'élaboration rationnelle : *haec scientia non decurrit a praemissis in conclusionem*. Bref, pour ces maîtres, théologie inspirée et science aristotélicienne sont science dans un sens équivoque (*XIII*, 47-52). De même, Roland de Crémone : la théologie est une sagesse, non une science, car elle n'est pas l'effet d'une démonstration (*XIII*, 61).

Guillaume d'Auxerre, cependant, avait déjà fait une suggestion que Roland, Eudes Rigaud et d'autres laissent tomber, mais qui sera reprise par saint Thomas : l'adhésion de foi est, à son plan, de même type que l'*assentiment* aux principes premiers de la raison : *articuli fidei sunt principia per se nota* (*XIII*, 59).

Saint Bonaventure ne se demande pas si la théologie est une science au sens strict, quoiqu'il l'admette implicitement : ses œuvres mêmes en témoignent. Il laisse tomber la suggestion de Guillaume, mais chez lui se fait jour une nouvelle notion, celle de la *subalternation* [13] (*XIII*, 56), qui va jouer un rôle décisif (*XIII*, 12).

Saint Thomas, lui, retient et la suggestion de Guillaume d'Auxerre et la notion de subalternation. Désormais, l'insertion d'une science dans la foi devient possible : pas plus que l'*habitus naturalis principiorum*, l'*habitus* infus de la foi n'est *acquis* par le théologien, *sed acquiritur habitus eorum quae ex eis deducuntur* (*In I Sent., Prol.* ; *XIII*, 66).

Cette insertion reste pourtant difficile ; elle semble même impossible : contrastes multiples entre la science, acquise, universelle, autonome, procédant à partir d'une évidence, et la foi infuse, portant sur des faits singuliers, obéissant, dans l'inévidence, à la vérité première.

La distinction entre l'*habitus* infus de la foi et l'*habitus* acquis de la science théologique résout en partie cette difficulté grâce à l'ana-

---

omitto, coactus temporis angustia, et ne curiosis Scholasticis sacra verba nauseam generent, quod abhorreo dicere, et magis ita esse ».

13. Saint Thomas définira plus tard cette notion, empruntée aux *Posteriora Analytica* d'Aristote, dans les termes que voici : il y a subalternation d'une science (*quia*, à posteriori) à une autre science (*propter quid*, à priori), lorsque ces deux sciences *sic se habent ad invicem, quod altera est sub altera*. Ce qui suppose que : *subiectum inferioris scientiae non est species subiecti superioris scientiae ; sed subiectum inferioris scientiae comparatur ad subiectum superioris, sicut materiale ad formale* (*In Post. Anal.*, I, *lect.* 25, n. 208).

logie : $\frac{lumen\ fidei}{auditus} = \frac{intellectus\ principiorum}{sensibilia}$ (*XIII*, 66, n. 1). Elle reste cependant insuffisante. La clé de la solution est dans la théorie de la subalternation : « la ' docilité ' du théologien qui ' croit ' ses principes sans en avoir l'évidence n'est qu'un cas particulier du régime des sciences », où le physicien, par exemple, emprunte certaines évidences au mathématicien (*XIII*, 71).

Cette subalternation fait que toutes les sciences humaines et l'univers entier, tout le révélable, est assumé par la science théologique dans la lumière théologale de la foi. Cette assomption est l'inverse du processus classique de la logique formelle : *peiorem sequitur semper conclusio partem* [14].

Mais, remarque saint Thomas, la subalternation ne va pas sans une certaine continuation. « Qui possède une science ' subalternée ' ne connaît pas de connaissance rigoureusement scientifique, s'il n'y a pas une certaine continuité entre sa connaissance et la connaissance du savant qui possède la connaissance ' subalternante ' [15] ».

C'est pourquoi la foi qui engendre la théologie « n'est pas une acceptation purement passive des dogmes auxquels nous donnons notre assentiment. Elle est une force qui, de l'intérieur, meut l'intelligence à l'assentiment et cette force est une lumière que Dieu infuse à l'esprit humain [16] ».

« Par conséquent, conclut avec rigueur le P. Chenu, l'exigence mystique qui refuse de considérer comme une véritable connaissance religieuse une dialectique rationnelle suspendue à une adhésion noncroyante aux articles de foi, trouve sa confirmation dans cette loi de la subalternation des sciences selon laquelle la ' continuité ' des disciplines subordonnées est la condition de leur valeur et de leur vitalité. Cela même par quoi la théologie est science est ce par quoi elle est « mystique » [17]. La théorie de la subalternation n'est que la formule technique de cette exigence structurale du savoir théologique.

« L'article de foi trouve son « lieu » dans l'immense genèse de vérité qui va de Dieu, vérité première, à la modeste conclusion théologi-

---

14. Cfr l'opposition entre saint Thomas et saint Bonaventure au sujet de « l'eau » de la philosophie et du « vin » de la doctrine sacrée (*In Boeth. de Trin.*, 2, 3, 5 et *Collat. in Hexaëm.*, XIX, n. 14-15 ou, dans l'édition du P. Delorme, *Visio*, III, *Coll.* VII, n. 14-15. Cfr *La Communication de l'être*, t. I, Paris-Louvain, 1957, p. 78-79 et 117, n. 4).

15. « Ille qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuantur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem » (*De Ver.*, q. 14, a. 9, ad 3; *XIII*, 73).

16. « In fide qua in Deum credimus non solum est acceptio rerum quibus assentimus, sed aliquid quod inclinat ad assensum, et hoc est lumen quoddam divinitus menti humanae infusum » (*In Boeth. de Trin.*, q. 3, a. 1, ad 4; *XIII*, 73).

17. Cfr Bañez, *Scholastica commentaria in universam Primam Partem*, q. 1, a. 2, *dub.* 1, *ad secundum* : *negatur quod haereticus possit esse verus theologus.*

que : la théorie de la science qui semblait devoir à jamais consacrer l'hétérogénéité de la lumière divine de la foi avec la laborieuse et humaine spéculation du théologien, en souligne au contraire, sous les distinctions nécessaires, la féconde continuité » (*XIII*, 73-74).

Ainsi conçue et pratiquée, la théologie est une science authentique, science plus parfaite que celle d'Aristote, quoique moins parfaite que celle dont nous jouirons au ciel [18].

Sa perfection lui vient de sa « continuité avec la science de Dieu : de droit la théologie est pieuse ; en elle, la communion est parfaite de la valeur religieuse et de la qualité scientifique » (*XIII*, 77 c).

C'est-à-dire qu'au principe de la théologie, « l'induction » qui lui est propre et qui constitue ses principes est l'*auditus fidei*, l'attention surnaturelle à la révélation de Dieu dans son Eglise, à laquelle la lumière infuse de la foi « incline » l'intelligence (*ibid.*).

Au terme, elle s'achève dans la vision de Dieu tel qu'il se révèle à nous, c'est-à-dire dans la vision que Dieu a de lui-même (*XIII*, 78 b).

Cette vision dans sa plénitude, c'est la vision béatifique, au delà de la mort. Mais, de même que, selon Bañez par exemple, la science théologique ne sera pas supprimée, ni remplacée, mais accomplie, au ciel, ainsi la « vision divine » commence dès ici-bas, au delà de la foi et de son déploiement en science théologique, par la connaissance de

---

18. Cfr Bañez et Capreolus, cités par Grabmann, dans *Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin*, dans *Thomistische Studien*, IV, Fribourg (Suisse), 1948, p. 318-382. Remarquer la manière dont s'exprime Capreolus : la théologie (*sacra doctrina*) *non est aeque perfecte et proprie scientia sicut... metaphysica.* Nous sommes dans une perspective où la difficulté que le P. Chenu va soulever ne peut être résolue.

Bañez se place dans une autre perspective, beaucoup plus juste et beaucoup plus thomiste, croyons-nous : *Si theologia secundum se consideretur, hoc est secundum propriam speciem et obiectum, propriissime et exactissime scientia est et perfectiori modo quam aristotelica praecepta postulant.*

Bañez lui-même est-il rigoureusement fidèle à saint Thomas ? Dans le passage même que nous venons de citer, il peut paraître subir l'influence de Duns Scot et accepter la distinction, scotiste, mais non thomiste, entre théologie en soi (*secundum propriam speciem et obiectum*) et théologie en nous (*secundum quod in nobis viatoribus est*). Mais le contexte impose une interprétation toute différente : Bañez est bien dans la ligne de saint Thomas. Voir, dans son commentaire de la *Somme théologique*, *In I*, q. 1, a. 2, la fin de la *solutio* du *dubium primum*, sur l'infériorité *secundum quid* et la supériorité *simpliciter* de la théologie comparée aux autres sciences. De même, à cet endroit et dans la *solutio* du *dubium tertium*, la première preuve de la *prima conclusio*, sur la croissance de la théologie passant du régime de la foi et de son obscurité à celui de la vision et de l'évidence des principes.

Sur la perspective de Duns Scot, voir E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris, 1952, p. 45-52, surtout p. 47, et, mieux encore, Robert Guelluy, dans *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain-Paris, 1947, p. 68 (cfr la confrontation sommaire de ces deux interprétations, dans *Deux Théologiens : Jean Duns Scot et Thomas d'Aquin*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 1953, p. 239-241 et 274).

Dieu que saint Jean discerne dans la pratique de la charité [19] et qui constitue l'exercice concret de la vie contemplative [20].

*
* *

Mais voici que surgit une grave difficulté. Saint Thomas lui-même le reconnaît [21] et, après lui, des interprètes tels que Bañez [22] et Jean de Saint-Thomas [23] : la théologie ne peut être dite science subalternée au sens strict, mais seulement *quasi subalternata*. Son objet, ou plutôt, en termes médiévaux, son sujet est le même que celui de la science divine. Elle est subalternée *non ratione subiecti*, mais *ratione modi cognoscendi*.

Or, pour qu'une science subalternée soit une science au sens propre, ne faut-il pas qu'elle soit subalternée *ratione subiecti*? La question embarrasse fort le P. Chenu qui perçoit avec acuité les raisons qui faisaient reconnaître de plus en plus, aux maîtres de cette génération, que la « théologie, selon l'état de la vie présente, n'est pas une science proprement dite [24] ». « Ce n'est pas sans hésitation, écrit le P. Chenu, que, maintenant ainsi, fût-ce dans cette débilité, le caractère proprement scientifique de la théologie, nous prenons position contre la première génération des disciples et interprètes de saint Thomas [25] ».

Le motif qui le fait hésiter est que « dans la théologie suspendue toute à la foi, la *resolutio* ne peut jamais se faire qu'en des principes obscurs. C'est dire que la *doctrina sacra* ne peut être science qu'imparfaitement » (*XIII*, 84).

Un autre motif, c'est que, sous peine de perdre son autonomie, son originalité propre, sa spécificité, et de se laisser absorber par la science subalternante, la science subalternée doit avoir un objet formel distinct, une propriété épistémologique « qui le tire hors le champ d'intelligibilité de la science subalternante ». C'est ainsi que la perspective est une science bien définie, distincte de la géométrie, parce

19. *I Io.*, IV, 7-8; cfr aussi IV, 12 a.
20. *II^a II^ae*, q. 180, a. 1, in c. et la définition de saint Grégoire citée dans le *sed contra*.
21. *In I Sent., Prol.*, a. 3, sol. III.
22. *Loc. cit., dub. secundum, ad tertium.*
23. *Cursus theol., In Primam Partem*, q. 1, *disput.* 2, a. 5, n. 5. Ed. Desclée, t. I, p. 363.
24. Formule de dom J. Leclercq, que nous retrouverons dans l'article suivant. Elle est citée dans *XIII*, 85, n. 1.
25. Hervé Noël, Jacques de Metz, etc., *XIII*, 84-85.
Des textes inédits que l'article suivant empruntera à une étude du P. C. Dumont ne permettront pas au P. Chenu de rester hésitant : en prenant position contre ces interprètes de saint Thomas, il rejoint les tout premiers disciples et les plus fidèles, tels Jean Quidort et Guillaume de Peyre de Godin.

que son objet n'est pas la ligne ou la grandeur mesurable, mais la ligne et la grandeur *in quantum visuales*.

Il n'est pas impossible, cependant, de surmonter cette hésitation et le P. Chenu lui-même nous fournit les principes qui permettent et qui imposent de le faire.

Ce dépassement est au delà du XIII[e] siècle et des admirables livres du P. Chenu, comme le fruit est au delà de la fleur dans laquelle il se noue.

Il est au XX[e] siècle et constitue la tâche à laquelle notre auteur nous prépare et nous achemine [26].

(*à suivre*) André HAYEN, S. J.

---

26. Nous voudrions signaler au P. Chenu et à ses lecteurs quelques détails qui ont frappé notre attention.

Pour que soit mieux comprise par un lecteur qui n'est pas historien, son étude sur *La théologie au XII[e] siècle,* il serait utile de l'éclairer par un livre tel que *Les lignes de faîte du moyen âge* de Léopold Génicot, dont l'inspiration est très proche de celle du P. Chenu. Les interférences et les chevauchements de *la théologie au XII[e] siècle* gêneront parfois le lecteur : Boèce - Denys - les Platoniciens; symbolisme (mentalité et théologie) et théologie grecque; théologie et histoire — théologie symbolique et platonicienne. Seuls en feront grief à l'auteur ceux pour qui l'histoire doit être démontrée *more geometrico.*

Mais on regrettera de nombreuses coquilles qui, parfois, masquent le sens, signalons : *Paris-Magazine* au lieu de *Mazarine*; *profanas nativitates* au lieu de *profanas novitates devita...*). Le *Liber sex principiorum* est attribué sans hésitation à Gilbert de la Porrée alors que, dans sa réédition de 1954, Heysse est de moins en moins certain de la légitimité de cette attribution. Nous avons signalé en passant (p. 1020) qu'il faudrait nuancer l'opposition entre horizontale et verticale durcissant l'opposition des mendiants et des moines.

La troisième édition de *La théologie comme science au XIII[e] siècle* assouplit la première édition (en particulier, à propos de la fonction déductive dans la raison théologique : *XIII,* 11). Elle met en meilleure lumière le rôle d'autres théologiens dont saint Thomas est tributaire. Elle permet aussi de comprendre le vrai sens de la « mise en question » dont parle l'*Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (p. 241) : elle doit être comprise comme « l'assomption » d'une science subalternée dans une lumière subalternante.

Il faudrait vérifier sur l'autographe de *In III Sent., dist.* 24, q. 2, II, ad 3 et sur sa transcription par Uccelli, si le texte cité *XIII,* 76, n. 2 et qui *semble* ébranler l'interprétation du P. Chenu n'appartient pas, en réalité, à une revision ultérieure du commentaire sur le troisième livre des *Sentences* (cfr l'hypothèse que j'avais émise dans les *Rech. de théol. anc. et méd.,* 1937, p. 219-236, et que critiquèrent le P. Dondaine dans *Bull. Thom.,* t. VI, p. 100-108, et Mgr Grabmann dans sa 3[e] édition de *Die Werke des hl. Thomas von Aquin,* 1949, p. 288-289).