NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

84 N° 1 1962

La réflexion sur la méthode théologique. II

Camille DUMONT (s.j.)

p. 17 - 35

https://www.nrt.be/fr/articles/la-reflexion-sur-la-methode-theologique-ii-1727

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La réflexion sur la méthode théologique

II

LE DILEMME THEOLOGIQUE

Le problème de la théologie-science se présenta dans toute sa difficulté seulement à partir du jour où l'on se mit en toute franchise à réfléchir sur la définition de la science aristotélicienne. Il était inévitable qu'à un moment donné les théologiens, défendant traditionnellement la supériorité de la doctrine sacrée comme science des sciences, se voient contraints de poser sérieusement la question : la théologie est-elle science *selon la terminologie d'Aristote*?

Ainsi la formule « utrum theologia sit scientia? » prend petit à petit un sens nouveau. De la tranquille situation privilégiée où se trouvait le maître en théologie confiant dans la supériorité de la science sacrée, on passe aux premières escarmouches dans lesquelles un idéal scientifique s'oppose à un autre idéal. Nous avons dit que c'est sur les trois thèmes de l'ordre objectif des essences universelles, de l'emploi du syllogisme *faciens scire* et de l'évidence des principes que se concentre l'essentiel du débat : trois notes qui sont les fondements mêmes de l'autonomie de la raison scientifique. Nous avons résumé aussi les données en montrant qu'elles conduisent à un dilemme crucial : ou bien la théologie est vraie science aristotélicienne, et alors, cherchant sa propre autonomie, elle se construit en dehors de l'obéissance de la foi : ce qui ne se peut sans qu'elle se renie elle-même; ou bien elle n'a aucune des notes de la science aristotélicienne : mais dans ce cas, le croyant et le savant se sépareront pour suivre des routes qui les écarteront désormais l'un de l'autre.

L'alternative est nette, et il ne semble pas qu'il y ait de troisième position possible : ou bien c'est la foi qu'il faut sacrifier, ou bien c'est l'idéal scientifique rationnel. Or nous allons voir maintenant les théologiens réagir en deux temps. D'abord ils rechercheront une formule de compromis, un « tertium quid » permettant d'échapper au dilemme et de confier à la théologie des titres valables de science, sans sacrifier pour autant sa dépendance à l'égard de la foi. Dans un second temps, le dialogue sera rompu, l'intransigeance aristotélicienne condamnée, et la théologie mise à l'abri de toute compromission néfaste avec le rationalisme naissant.

A) À LA RECHERCHE D'UN TERRAIN FAVORABLE AU DIALOGUE :

Robert Kilwardby, Odon Rigaud, Thomas d'Aquin

Etant donné qu'à priori la théologie ne peut pas être *vraie* science aristotélicienne [39], les partisans d'un dialogue avec les représentants de l'idéal nouveau devaient nécessairement se rabattre sur des positions de compromis, prenant d'Aristote ce qu'il était possible d'en retenir, tout en laissant intact ce qui fait la caractéristique inaliénable de la théologie : son appui sur les données de foi. C'est ce que tenteront les premiers maîtres qui affrontent résolument le dilemme théologique : selon Kilwardby, la théologie n'est pas science « optima », car elle n'est pas spéculative mais pratique; pour Rigaud, la théologie est science « autant que faire se peut »; enfin, avec saint Thomas, — tel que le comprirent du moins ses contemporains — elle n'est pas science de premier ordre, mais subalterne.

a) La théologie science pratique selon Aristote.

Robert Kilwardby (*Sentences,* entre 1248-1261), comme tous ses contemporains, appelle la théologie une science. Constamment, dans les premières pages de son Prologue, le terme revient sans être discuté [40]; il est pris alors au sens augustinien : c'est une connaissance par l'esprit (*ratione percipere*). En outre, à l'instar des autres commentateurs, Kilwardby place cette connaissance au degré supérieur de l'idéal intellectuel : la théologie est une sagesse [41]. Rien donc qui le distingue jusqu'ici des maîtres que nous avons rencontrés dans la première partie de cette étude.

Cependant, l'ancien professeur de la Faculté des Arts, spécialisé dans les questions de méthode et auteur d'un *De ortu scientiarum,* garde une réticence secrète. Tout au long de ce même Prologue, c'est provisoirement qu'il utilise le vocabulaire traditionnel en appelant la théologie : « haec scientia ». C'est pour lui un « suppositum » qui demeure encore intact; mais ce n'est qu'un préalable non encore pleinement soumis à la critique. Aussi bien, se réserve-t-il, à la fin de son exposé, de revenir sur le sujet et de donner alors son avis définitif.

Kilwardby sait que, selon Aristote, toute connaissance n'est pas

39. Puisque Dieu, son « subiectum » ne peut être représenté dans sa quiddité, ni ses conclusions être de vrais *scita,* parce que ses principes ne sont pas évidents (*per se nota*).

40. Cfr Kilwardby, *De natura theologiae* (Edit. Stegmüller); la théologie est dite : « haec scientia », dans des formules telles que les suivantes : « haec scientia magis est cibus affectus quam aspectus »; « scientia haec differt ab aliis in duobus, scilicet in origine et fine ». Mais ce n'est pas une dénomination stricte; on trouve équivalemment : « haec doctrina » ou « haec scriptura ».

41. « Theologia est sapientia ut sapientia » (Edit. Stegmüller, p. 49).

science, mais seulement la « conclusio causaliter demonstrata » [42]. Dans ce cas, que penser de la théologie, que la tradition a toujours dénommée science, sans réfléchir explicitement aux conditions posées par les *Seconds Analytiques*? Inévitablement on en vient à la question : « Quoniam autem in praecedentibus saepe suppositum est quod haec Scriptura sit scientia, quaeritur an hoc sit verum [43]? »

Pour un maître de logique, la réponse ne peut faire de doute : la théologie n'est pas vraiment une science. Elle n'est pas de l'ordre de l'investigation purement humaine et ne doit pas, en conséquence, suivre les règles aristotéliciennes [44]. Ainsi, dans l'alternative posée ci-dessus, Kilwardby penche pour le second membre; il sacrifie volontiers les exigences rigoureuses qui réglementent le processus du raisonnement fondé sur l'évidence, afin de maintenir à la science sacrée son privilège d'idéal supérieur, menant à la connaissance de réalités autrement salutaires.

Conscient toutefois d'amoindrir la valeur de la théologie aux yeux des disciples d'Aristote, tout imbus des nouvelles exigences rationnelles, notre auteur ne laisse pas, dans la suite, de concéder tout de même un point. Il n'est pas question pour lui de refuser pleinement le dialogue avec les philosophes uniquement adonnés aux disciplines profanes. Car un terrain d'entente peut se découvrir. Ce sera celui des sciences « pratiques ».

Aristote admet, en effet, que les critères de la vraie science ne s'appliquent pas à toutes les disciplines, mais seulement à celles que l'on nomme spéculatives [45]. Il y a, à côté de ces *scientiae optimae*, un idéal pratique de la connaissance; et, dans ce domaine, il existe un vaste champ où la théologie peut trouver sa place. La médecine agit sur les corps; la morale a ses effets sur l'âme. La vraie morale, celle qui conduit l'homme à sa fin dernière véritable, c'est la théologie. Celle-ci est donc, si on la compare au cycle des sciences aristotéliciennes, à ranger parmi les sciences pratiques ou actives. Et là encore, elle domine les autres techniques du corps ou de l'esprit, car seule elle conduit l'homme à son unique destinée.

On peut conclure en bref. Logiquement, la position de Kilwardby est sans défaut. Il vénère la théologie; il respecte la science. Mais le

---

42. « Scientia aliter accipitur apud theologos et sanctos, et aliter apud Aristotelem. Theologi enim et sancti scitum dicunt omne quod mente cognoscitur, sive credatur sive videatur. Sed Aristoteles nihil dicit scitum nisi conclusionem causaliter demonstratam » (*Ibid.*, p. 42).

43. *Ibid.*, p. 39.

44. « Unde illae rationes de Aristotele sumptae nec contingunt Sacram Scripturam nec usquam locum habent nisi in scientiis humana investigatione inventis » (*Ibid.*, p. 43).

45. Les exigences d'universalité et d'évidence « tantum in scientiis speculativis et optimis locum habent, quales sunt mathematicae, et non attingunt ad scientias practicas » (*Ibid.*, p. 43).

clivage entre les deux est assez net. Appuyant du côté de l'idéal théologique, il évince, au moins implicitement, la raison ou ce qu'il appelle l'*inventio*, l'*investigatio humana*. En accentuant encore la pesée, on aboutirait facilement à nier toute valeur spéculative à la conclusion théologique. Celle-ci, au fond, ne peut rien apprendre; son rôle est pratique, surtout apologétique; le raisonnement n'est pas là pour un approfondissement de la foi, mais seulement pour sa défense [46]. Sur le terrain de la science, Kilwardby capitule, en quelque sorte; car il consent à placer la théologie en position inférieure, parmi les sciences de seconde zone.

b) La théologie science « autant que faire se peut ».

A l'opposé, Odon Rigaud prétend, pour son compte, ne pas faire de concession, mais pousser au contraire la théologie aussi loin que possible au vrai rang de science humaine.

Nous avons déjà mis en relief la place de Rigaud et de ses émules franciscains dans les problèmes de méthodologie théologique. A propos du syllogisme démonstratif et de l'évidence des principes premiers, nous l'avons vu prendre audacieusement parti. Cette attitude de pionnier n'est pas simple réaction d'enthousiasme en faveur de méthodes rénovées. Elle implique aussi une prise de position, au moins implicite, en face du dilemme de la théologie-science. Il nous faut montrer ici comment le maître franciscain n'hésite pas à infléchir la méthode théologique, autant que faire se peut, vers les procédés aristotéliciens. Il revendique ainsi très haut les droits de la raison, sans pour autant mettre la foi en péril.

En un sens Rigaud ne sort pas de la tradition, quand il affirme tout d'abord que la théologie est science si l'on emprunte ce terme au vocabulaire de saint Augustin [47]. Il ne dépasse pas non plus la critique de Kilwardby, quand il montre qu'au sens technique la théologie n'a pas valeur scientifique, étant donné que la raison n'y possède pas l'évidence des principes [48]. Mais le mouvement de sa pensée ne s'arrête pas là.

C'est trop peu, selon lui, de conclure sans plus que la théologie est science *improprement dite*. La réduire au rang de science *pratique* est

46. Selon la tradition augustinienne, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, cfr notes 6 et 8.

47. La question n'est pas traitée dans le *Commentaire sur les Sentences*, mais seulement dans les *Quaestiones* (*Vatic. lat. 4263*) : dans le sens d'une connaissance autonome (« habitus habens certitudinem in quam potest ipsa ratio de se ») la théologie n'est pas science; « si autem dicatur scientia communiter omnis intellectiva cognitio certa... hoc modo concedendum est quod theologia sit scientia » (fol. 44b).

48. « Ad illud quod primo obicitur quod haec scientia non habet principia manifesta se ipsis, iam patet responsio, quia illud verum est de scientia proprie dicta » (*Ibid.*).

sans doute aussi un déclassement de valeur pour la science sacrée qui veut régner en souveraine. Par un effort logique poussé aussi loin que le permet le respect des données de la foi, Rigaud va s'efforcer de faire coïncider, dans la mesure du possible, le processus théologique avec le processus scientifique. Nous avons déjà montré jusqu'où va l'audace de son attitude dans la question du raisonnement : il ne nous est donc pas nécessaire d'y revenir longuement. Résumons en bref sa position sur le point précis de savoir comment la théologie est une science.

De même que la science possède ses *suppositiones,* ses principes évidents (*dignitates*) et ses conclusions, ainsi la théologie s'appuie sur des « postulats » (qui sont les articles de foi), au sujet desquels elle raisonne, à partir de principes évidents (purement rationnels) [49]. La seule différence entre théologie et science humaine, c'est que les *suppositiones* de la science apparaissent valables au simple regard de la raison, tandis que les articles de foi sont reçus d'autorité [50]. Mais pour le reste, le théologien aboutit vraiment à une *conclusio causaliter demonstrata.*

Ainsi Rigaud n'a pas crainte de faire ressortir la place de l'évidence contraignante dans le raisonnement. Une note le distingue parfaitement des théologiens de la tradition : selon ces derniers, les « principia » de la théologie sont les articles de foi. Pour Rigaud, au contraire, les vrais principes premiers sont purement rationnels : ils sont non pas les articles mais, *comme dans la science,* des évidences de raison. Et c'est en effet par là que la théologie peut être dite science : elle emprunte réellement le processus principes-raisonnement-conclusions et l'applique au domaine de la foi; en d'autres termes, elle conclut, au-delà de la foi, par le jeu de principes évidents [51].

Précisons bien cependant. Rigaud ne dit pas : la théologie est vraie science : ce qui est impossible, par suite de l'intervention d'un jeu de vérités connues seulement dans la foi et qui échappent, pour autant, au ressort de la science pure. Mais il défend, pour la théologie, une place

---

49. « Dicendum est in theologia quod sunt dignitates quae omnibus sunt manifestae, scilicet quod Deus est summe bonus, super omnia diligendus et quod summe iustus et huiusmodi, et horum cognitio est scripta in corde nostro sicut et cognitio principiorum; sunt etiam suppositiones et istae sunt articuli fidei; sunt etiam et conclusiones quae sequuntur ex illis dignitatibus et ex illis suppositionibus » (fol. 44c).

50. « Sed in hoc est differentia, quia in aliis scientiis suppositiones sunt manifestae ipsi rationi sine adminiculo extrinseco... sed in theologia indigent adminiculo gratiae fidei » (*Ibid.*).

51. Mais il faut remarquer que la conclusion n'est pas elle-même un *scitum*; c'est impossible à cause de l'insertion, dans le raisonnement d'une « suppositio » reçue dans la foi : « quantum ad conclusiones consequentes ex illis suppositionibus est scientia non simpliciter, sed fidei, quia illas supponit » (*Ibid.*). On a donc ici un aspect formel de la science : la théologie tient quelque chose du processus scientifique, parce qu'elle possède, elle aussi, dans ses syllogismes, une *necessitas consequentiae.*

dans le concert des sciences conformes à l'idéal nouveau, en montrant que la science sacrée *use* du procédé scientifique. C'est par ce biais qu'il trouve un terrain commun où peuvent se rencontrer le théologien et le savant.

De là vient aussi, sans aucun doute, le caractère incertain de sa position, appuyée sur une volonté d'accommodement. Il faut bien reconnaître, en effet, que, chez Rigaud, c'est de manière purement adventice que la théologie est science. Proprement, elle ne l'est pas; analogiquement, oui, et de manière extrinsèque, parce qu'elle se calque sur le processus démonstratif de la science. Nous nous trouvons donc ici devant un effort qui n'aboutit pas vraiment. On trace une route, et on prélude aux discussions futures sur l'influence d'une prémisse rationnelle dans le syllogisme adapté à la théologie. Cependant, le fond du problème n'est pas résolu, ni le dilemme tranché. Ne pouvant s'engager de façon décisive dans la voie des adeptes d'Aristote, Rigaud donne d'un côté, pour reprendre de l'autre : son processus théologique ressemble au discours scientifique; mais il ne conduit pas à de véritables *scita*. Aussi bien, ni la raison ni la foi ne gagnent à ce jeu. Cette façon d'appliquer extrinsèquement le *discursus* au donné de foi ne sera pas sans avoir des conséquences graves et néfastes au temps du nominalisme : pour certains, la théologie ne sera plus guère qu'une simple logique des conclusions, ne gardant qu'un lien fort ténu avec le dépôt révélé. Il y avait trop de formalisme pur dans la position rigaldienne, pour qu'elle pût satisfaire vraiment; aussi la verrons-nous, à la génération suivante, mise en échec par ceux-là mêmes qui conservent le mieux la tradition franciscaine [52].

c) La théologie science subalterne (selon l'interprétation du 13e s.).

Saint Thomas aborde en trois circonstances la question de la théologie-science et rencontre, chaque fois, les trois objections fondamentales sur l'universalité, le *faciens scire* et l'évidence [53].

---

52. De la position de Rigaud, il faut rapprocher celle d'Ulrich de Strasbourg; selon ce dernier, la théologie serait de l'ordre des sciences « secundum quod possibile est in illa materia » (cfr J. Daguillon, *Ulrich de Strasbourg, O.P. La « Summa de Bono »*. Livre I. Introduction et édition critique. Bibl. Thomiste, XII, 1930, p. 30).

53. Dans le Commentaire sur les Sentences (édit. Mandonnet, p. 11), on trouve les trois objections susdites, et elles seules. Dans le Commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce (édit. Decker, pp. 85-86), sur les sept objections rapportées, une (la première) sort d'un texte d'Augustin; une autre (la sixième) cite l'épître aux Hébreux; toutes les autres donnent référence à des principes aristotéliciens : les deuxième et troisième regardent l'objet (dont on devrait pouvoir pénétrer l'essence); les quatrième et septième attaquent la valeur du raisonnement théologique en tant qu'il ne conduit pas à des *scita*; enfin la cinquième argumente à partir de l'évidence des *principia per se nota*. Dans la Somme cependant, le tout est ramassé dans les deux objections les plus percutantes : évidence des principes et universalité de l'objet (*Somme*, I, qu. 1, art. 2).

Le *Commentaire sur les Sentences*, — si nous en enlevons le texte que l'on tient pour interpolé, où il est question de subalternation — offre cette particularité que le maître encore jeune y répond, à la manière de Kilwardby, que la théologie est aussi science réglant les mœurs [54]. Pas d'originalité spéciale en cette position, non plus que sur les autres détails : les articles de foi sont des « per se nota habenti fidem » [55], et le processus démonstratif mène à des conclusions déduites à partir des articles jouant le rôle de principes [56].

C'est avec l'idée de subalternation, proposée dès le commentaire sur le *De Trinitate* (qu. 2, art. 2) et comprise à l'époque dans le sens d'une vraie subalternation que l'on entre dans une perspective neuve, plus riche que celle de Kilwardby ou de Rigaud. En effet, chez Kilwardby, la théologie, réduite à un niveau pragmatique est *qualitativement inférieure* à la science idéale; chez Rigaud, elle n'est qu'*approximativement* sur le pied des sciences, par une analogie tout extrinsèque. Tandis que, science subalterne, elle est au même niveau que les sciences de premier ordre et non par approximation; car, selon Aristote, subalternée, une discipline n'en est pas pour autant inférieure, puisqu'elle possède tout de même les caractères propres de la science vraie. L'apport de saint Thomas dans le problème de la méthode théologique est donc une véritable trouvaille et, semble-t-il, une solution idéale pour faire se rencontrer, en commun accord, les théologiens et les partisans les plus enthousiastes d'Aristote.

Cela est vrai, mais encore faut-il que l'accord soit réel et qu'il n'y ait pas d'équivoque sur les mots. Toute la question est de savoir, précisément, ce que représente au juste la subalternation thomiste. Si la théologie est vraie science subalterne selon la terminologie d'Aristote, alors la partie est gagnée et l'antinomie de la théologie-science résolue de façon tout à fait satisfaisante. Mais cela est-il?

Un problème délicat s'ouvre ici, dont nous allons au moins proposer les termes, nous réservant d'en suggérer plus loin une solution. Ce qui est vrai, en effet, — et fut toujours admis même par les plus fidè-

54. « Per exempla particularia ea quae ad mores pertinent melius manifestantur » (*Sent.*, Prol., art. 3, sol. II). Cependant cela ne signifie pas que toute la théologie est d'ordre pratique; elle est aussi spéculative, et même c'est là sa fin principale (cfr *ibid.*, sol. 1). Donc sans être déjà tout à fait original, comme il le sera par la suite, saint Thomas tient dès ce moment son intuition première concernant le caractère spéculatif de la théologie.

55. Cette réponse qui vient de Guillaume d'Auxerre se trouve aussi chez Pierre de Tarentaise (*Sentences*, Prol., qu. 1), Bombolognus de Bologne (*Bologne, Univ. 1506*), Romain de Rome (*Vatic. Palat. lat. 331*), *Paris, Nat. lat. 14.307*, Jean Peckham (*Florence, Nasion. G 4 854*), *Todi, Com. 39*.

56. Contrairement à l'école franciscaine, saint Thomas garde donc la position de Guillaume d'Auxerre, qui veut que, dans le discours théologique, ce soient les articles de foi qui jouent le rôle de principes premiers. Rigaud, par contre, croyait nécessaire d'affirmer la primauté des *dignitates* rationnelles, pour assurer à la théologie un processus scientifique, les articles n'étant plus que des *suppositiones*.

les thomistes — c'est que la théologie ne peut, en aucune manière, vérifier exactement les exigences de la vraie science subalterne. Trois conditions seraient nécessaires pour cela, qui ne sont pas remplies en l'espèce; pour que deux sciences soient dans le rapport de subalternation, il faut qu'il existe une distinction réelle entre leur objet, leur terme et leur forme :

— premièrement, l'objet de l'une ne peut être l'objet de l'autre, sinon on a affaire à une seule science (*unius generis subiecti*) et non à deux disciplines distinctes; or l'objet de la théologie est exactement celui de la foi et de la vision béatifique, science subalternante;

— en second lieu, les deux sciences doivent viser un terme différent; or la théologie ne veut rien d'autre que conduire, par ses voies à elle, au terme de la contemplation qui anticipe déjà la vision, science supérieure;

— enfin il faut une différence dans l'objet formel; et c'est bien le cas entre théologie et vision des bienheureux; dans la science subalternée, les principes sont connus dans la foi, tandis que dans la science supérieure ils sont saisis d'intuition. Sur ce point donc, la définition de la subalternation paraît vérifiée par la théologie. Cependant les adversaires ne manquent pas de faire instance. Ils objectent que, dans toute science humaine subalterne, celui qui connaît la science inférieure doit être capable de se hausser jusqu'à la science supérieure, pour appuyer lui-même sur une évidence les principes qu'il reçoit de cette science. Or cela n'est pas possible pour le théologien; celui-ci dépend constamment de la foi et ne peut fonder sur une évidence dernière les principes qu'il reçoit, à titre provisoire, de la science supérieure.

Toutes ces difficultés ont fortement ébranlé la position de S. Thomas telle que la comprenaient ses contemporains. En stricte logique, les objections sont irréfutables. Et c'est bien pourquoi l'historien constate, sans étonnement, qu'à la fin du 13e siècle la thèse de la subalternation est battue en brèche par la majorité des théologiens. Elle est considérée comme une tentative non valable d'accorder la théologie à l'idéal aristotélicien. Personne, pas même les plus fidèles disciples de saint Thomas ne pose en principe que la théologie est science subalterne, *au sens aristotélicien du mot*.

Force est donc de conclure que, présentée seulement comme recherche d'un terrain d'entente au niveau de la philosophie, la position thomiste, aussi bien que celle de Kilwardby et celle de Rigaud, apparaîtrait peu satisfaisante et se solderait, finalement, par un échec. Dès lors une question doit être soulevée : le sens vrai de la subalternation, pour le Docteur Angélique, ne serait-il pas à rechercher dans une tout autre perspective que celle où la figeraient les adversaires de saint Thomas, à savoir : le simple accommodement avec l'idéal aristotélicien? C'est ce

que nous aurons à nous demander en conclusion, après avoir rapidement achevé l'histoire du débat sur la théologie comme science.

B) RUPTURE DU DIALOGUE : REFUS DE CONSIDÉRER LA THÉOLOGIE COMME UNE SCIENCE

Les essais de compromis entre théologie et science, dont nous venons de décrire trois exemples, ne pouvaient apparaître que comme un concordisme malencontreux et déficient aux yeux des intellectuels rationalistes que l'on a dénommés les « Averroïstes ». Ceux-ci étaient trop intransigeants pour accepter les conditions d'une entente; et à leur tour, les théologiens, mis en demeure de se prononcer définitivement, n'eurent plus qu'à raidir leur position. Cette épreuve de force, qui aboutit à la condamnation de 1277, n'est pas sans répercussion en ce qui regarde le problème qui nous occupe ici. Ce qui se passa, en réalité, ce fut que, devant les exigences averroïstes, les théologiens, écartant deux tentatives désespérées pour maintenir les possibilités d'un accord, rompirent finalement le dialogue en se réfugiant derrière une condamnation solennelle.

On sait comment le drame se déroula. Nous pouvons, en limitant l'action au dilemme de la théologie-science, le résumer en trois temps.

a) La logique même des positions en présence conduisait à des extrêmes, tant du côté de la science que du côté théologique.

L'extrémisme averroïste est trop connu pour que nous y insistions. Il faut se rappeler seulement à quelle aberration l'enthousiasme pour Aristote en a conduit certains, qui n'admettent de vraie connaissance que dans l'évidence de l'esprit. La fin du 13e siècle voit déjà un premier triomphe de la philosophie d'essence, systématique, d'évidence rationnelle, en même temps que le point de départ, éloigné mais réel, des positions agnostiques qui fleuriront au 19e siècle. Qu'il suffise, pour s'en convaincre, de citer deux des propositions condamnées par Etienne Tempier. La première assure l'autonomie la plus radicale du processus de raisonnement : « Ad hoc quod homo habeat aliquam certitudinem alicuius conclusionis, oportet quod sit fundatus super principia per se nota » [57]. Aucune découverte intellectuelle qui ne soit, par conséquent, enracinée sur l'évidence, c'est-à-dire sur l'absolu de l'esprit fini en tant que tel : attitude très franche de philosophie séparée, imperméable à l'idée d'une ouverture de la raison sur un donné qui ne soit pas réductible à ses lois propres, et position de chrétiens qui ne peuvent sauver la révélation que par le fidéisme.

De ce rétrécissement de l'idée de certitude, une conclusion ne manqua pas d'être tirée concernant la théologie. Celle-ci, par le fait qu'elle

57. Cfr H. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, p. 552, proposition 151.

ne s'appuie pas sur l'évidence, ne peut mener à de vraies conclusions : elle n'est donc pas science; autrement dit, elle n'est rien qu'un vain jeu : « nihil plus scitur propter scire theologiam » [58].

La réaction de la foi, contre cette intransigeance, fut aussi nette que définitive. Les propositions averroïstes furent condamnées en bloc, sans que l'on fît toujours le partage entre les opinions extrémistes et les attitudes défendables. C'était, du même coup, par rapport à la théologie-science, refuser le dialogue. Car le terrain d'entente devenait impraticable à partir du jour où les ponts étaient coupés entre les deux camps. Par le fait même aussi le dilemme théologique s'effondrait, par l'évanouissement d'un de ses membres. L'alternative était : ou la théologie est science et cela met la foi en péril; ou elle ne l'est pas et ce refus l'écarte de l'idéal contemporain de la vie intellectuelle. L'antinomie saute maintenant par une brutale fin de non-recevoir devant cet idéal que l'on exalte tellement. A part les deux exceptions, que nous allons citer, on verra les théologiens de la fin du 13e et du 14e siècle tenir invariablement : 1° que l'idéal scientifique strictement aristotélicien est non valable (condamnation de 1277); 2° que la théologie, en conséquence, n'a pas à se compromettre avec ce rationalisme hétérodoxe; et 3° que précisément pour sauver la foi il faut admettre que la théologie *n'est pas une science.*

b) Cependant, un maître comme Henri de Gand mesurait parfaitement les graves conséquences de cette rupture avec l'idéal d'Aristote. C'était là, pensait-il, une capitulation sans gloire et, en outre, un péril même pour la foi [59]. Aussi, comme cela se passe à toutes les époques où l'on craint de perdre l'audience du milieu scientifique, essaya-t-il de rétablir coûte que coûte le contact interrompu. Il voulut que la théologie fût à la fois pleinement appuyée sur la foi et pourtant vraiment science au sens fort. La tentative était audacieuse, mais ne pouvait réussir qu'en recherchant, par des positions assez acrobatiques, un équilibre impossible. Elle aboutit à la célèbre théorie du « lumen medium », illumination qui est moins que la vision et plus que le simple assentiment de foi, dans laquelle le docteur en théologie obtient des propositions révélées une connaissance fondée sur l'évidence [60].

58. *Ibid.*, proposition 153.

59. « Et est magnum mirabile quod in quacumque alia facultate peritus nititur scientiam suam quantum potest extollere, soli autem theologi quidam, ut philosophiam videantur exaltare, theologiam deprimunt, asserentes ipsam non esse vere scientiam, nec credibilia posse fieri vere intelligibilia in vita ista. Tales sibi viam sciendi et intelligendi credibilia praecludunt, et aliis desperationem intelligendi illa incutiunt, quod valde perniciosum est et damnosum Ecclesiae et periculosum dicere. Immo potius suadendum est quod certa ratio haberi potest de credibili per quam vere sciri et intelligi potest in vita ista » (Henri de Gand, *Quodlibet* 12, qu. 2).

60. Cette tentative n'est, au fond, qu'un effort désespéré pour donner à l'*intellectus*, ou intelligence mystique enrichie par le don du Saint-Esprit, les caractères mêmes de la vraie science aristotélicienne.

D'autres théologiens tentèrent par une voie différente de maintenir le même accord. Ils s'engagèrent dans un extrémisme d'une autre sorte. Poussant à fond les idées de Rigaud et des premiers franciscains, ils mirent de plus en plus l'accent sur le rôle de la *necessitas consequentiae* dans le syllogisme [61]; ainsi l'aspect scientifique demeure dans tout raisonnement, même à partir de la foi, en vertu de la contrainte rationnelle qui conduit, sans intervention de la volonté, vers l'assentiment aux conclusions. Plusieurs allèrent jusqu'à déformer la théorie classique du syllogisme, en prétendant qu'il suffit, dans le raisonnement, d'une seule prémisse appuyée sur l'évidence pour que la conclusion soit véritablement un *scitum*, c'est-à-dire possède valeur réellement scientifique [62].

c) Mais ces tentatives étaient d'avance vouées à l'échec. Ni par le haut, en s'échappant vers les sommets de la mystique (que l'on rationalise au reste dangereusement), ni par le bas, en accentuant l'emprise de la logique sur le donné de foi, il n'était possible de trouver un accord. Les nouveaux directeurs de pensée, les chefs de file qui guidèrent la théologie à la fin du 13e siècle vers les positions scotiste et nominaliste, en convinrent. Depuis Godefroid de Fontaines et Guillaume de Ware, la thèse qui l'emporta désormais fut que la théologie n'est pas une science. A partir de Hervé Natalis et Jacques de Metz [63], les thomistes accordèrent que la subalternation de saint Thomas ne peut être conçue selon le sens strict d'Aristote.

Tel est donc le dernier état de la question « Utrum theologia sit scientia ». Qu'on en remarque bien la portée. Il ne s'agit plus, à ce moment, de souligner le privilège souverain de la théologie reine des sciences, ni de trouver un moyen terme praticable qui permette le dia-

---

61. Ainsi Pierre d'Auvergne : « ... concedo theologiam esse scientiam simpliciter... Suppositis enim principiis fundatis in ipsa ratione quam accepit de Deo, puta quod Deus est primum in entibus, probat ipsum esse simpliciter et esse in actu et nullo modo in potentia passiva, et ex his ipsum esse intelligentem et volentem et ipsum esse virtutis infinitae et omnia ab ipso procedere secundum aliquem modum... Ex quibusdam acceptis ut petitionibus, puta articulis fidei, procedit ad aliorum quorumdam declarationem, de quibus quidem scientia est ex suppositione... » (*Quodlibet* I, qu. 13). Le rapport avec la position de Rigaud concernant les principes et les *suppositiones* ou *petitiones* apparaît immédiatement. Cfr J. Leclercq, *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, dans *Rech. de théol. anc. et méd.*, 11 (1939), pp. 351-374.

62. Opinion que l'on trouve citée par exemple chez Jacques de Thérines sous la forme suivante : « Alii dicunt quod principia theologiae sunt aliqua naturaliter cognita una cum articulis, ita quod una praemissarum est naturaliter cognita et alia est articulus, ut si dicatur : omnis homo est animal vel habet veram carnem; Filius Dei est homo; ergo, etc. Et dicunt ulterius quod cum virtus causae inferendi conclusionem sit evidens, oportet conclusionem esse evidentem; licet enim conclusio non possit esse magis evidens utraque praemissarum, potest tamen esse magis evidens quam altera » (Jacques de Thérines, *Quodlibet* I, qu. 17, édit. P. Glorieux. Coll. Textes philosophiques du Moyen Age, VII, 1958, p. 169).

63. Voir dans la note suivante l'attitude de quelques thomistes devant la théorie de la subalternation.

logue avec les philosophes. Après avoir d'abord signifié : « comment la théologie se maintient-elle au-dessus de toute science? », puis : « y a-t-il un biais par lequel la théologie doit être dite science? », l'ultime interprétation de ces simples mots « Utrum theologia sit scientia » devient : « le théologien peut-il se conformer à l'idéal autonome de l'esprit? » Il est clair qu'à cette dernière façon de poser le problème, la réponse ne pouvait être que négative.

Montrer cette évolution de la problématique s'impose. Sans cela, impossible de comprendre le revirement total des attitudes qui, au premier aspect, ne manque pas d'étonner l'historien. Comment se fait-il que, dans les premières décades du siècle avant l'éclatement de la crise averroïste, la réponse à la question de la théologie-science est toujours positive, tandis que, par la suite, c'est la négation qui devient thèse commune? C'est qu'entre-temps le problème a évolué. Il est devenu, pour finir, un dilemme brutal, en vertu duquel faire de la théologie une science est équivalemment nier la révélation.

Voilà, en outre, ce qu'il faut bien avoir présent à l'esprit quand on réfléchit à la position de saint Thomas. Dans quelle perspective ce dernier se plaçait-il? Il nous faut reprendre la question d'un peu plus loin pour en décider au terme de cette étude.

c) QUE PENSER DE LA POSITION THOMISTE?

La majorité des scolastiques au 14e siècle a cru, c'est indéniable, que l'idée de la subalternation répondait à une volonté d'accommoder la théologie au régime aristotélicien des sciences. On a pensé que, avec Rigaud ou plus tard Henri de Gand, saint Thomas voulait que, d'une façon quelconque, la théologie pût ne pas rougir devant la philosophie sa servante, à cause d'un état d'infériorité : « philosophia est scientia, sum et ego! » Même des dominicains fidèles, pour l'ensemble, à l'inspiration thomiste s'y sont laissés prendre; et sur ce point précis ils ont reculé, pensant que la théologie était du type de la science subalterne mais dans un sens impropre et affirmant que leur maître n'avait pas dit autre chose [64]. Chez les autres, scotistes et ockhamistes,

64. Dans la première rédaction de son Commentaire, Jacques de Metz croyait encore que S. Thomas parlait de subalternation au sens propre. Aussi, sans partager cet avis pour son compte, laisse-t-il tomber la discussion : « Illa opinio imponitur magnis et ideo eam non reprobo » (*Vatic. Borgh. lat. 122*, fol. 1c). Mieux éclairé ensuite (peut-être par Jean Quidort) il se corrige dans la seconde édition : « In secunda opinione quae est Thomae (adde) quod numquam intellexit eam esse scientiam proprie et maxime, cum ponat eam esse subalternam, quia sola credulitas non causat scientiam... Et ideo, quia theologia nec « propter quid », quia subalterna, nec « quia », quia non accipit a sensu, evidenter scit de principiis, ideo impossibile est eam esse scientiam proprie loquendo. Et hoc intelligere sive dicere voluit » (*Troyes 992*, fol. 9a).

Hervé Natalis va dans le même sens : « Unde videtur mihi quod, quando frater Thomas in aliquo loco dicit theologiam esse scientiam subalternam, quod non

l'affaire était classée : saint Thomas figurait parmi les « adversarii » de la thèse commune désormais négative, à côté des opinions aberrantes que sont le fameux « lumen medium » de Henri de Gand et la « scientia consequentiae » de certains logiciens.

Il apparaît maintenant de plus en plus manifeste, cependant, que l'historien ne peut se contenter d'enregistrer, sans plus, ce recul de la thèse thomiste, pour la porter ensuite au compte des opinions périmées. Car, au-delà des interprétations qu'on lui a imposées par contrainte, il est nécessaire de retrouver le vrai sens de la doctrine. On est placé ici devant un choix : ou saint Thomas n'a rien voulu affirmer de décisif, se contentant de jouer sur l'analogie des mots, ou sa pensée sur la subalternation est tout autre chose que la thèse figée et logiquement contradictoire que les adversaires lui prêtaient peu de temps après la mort du saint.

a) Il n'entre pas dans notre intention de refaire ici une exégèse des textes de S. Thomas sur la subalternation. Ce travail a été fait et diligemment mené à bon terme par d'autres [65]. Contentons-nous d'apporter une modeste contribution à la recherche historique, en indiquant une prise de position de la première école thomiste que l'on a jusqu'ici trop peu remarquée, bien qu'elle jette une vive lumière sur les intentions qui ont pu être celles du Docteur Angélique.

Un fait aurait dû alerter les adversaires de la subalternation. C'est que, si saint Thomas avait voulu seulement trouver pour la théologie un *biais* par lequel elle se fait aristotélicienne, il ne l'aurait pas mise en subalternation par rapport à un mode de connaissance inouï (la vision béatifique et l'Acte divin) et *totalement en dehors* de la systématique aristotélicienne des sciences.

C'est là-dessus, au reste, que se fondait, nous l'avons vu, l'objection majeure contre la position thomiste : pour qu'une science soit réellement subalterne, il est requis que l'on puisse normalement saisir aussi les principes de la science subalternante. Cela, évidemment, saint Thomas le savait aussi bien qu'un autre [66], et ses continuateurs n'en étaient

---

intendit quod theologia sit sicut scientia subalterna quantum ad hoc quod scientia subalterna inventa ab homine habet processum scientificum, sed quantum ad hoc quod habet similitudinem cum ea » (Edit. E. Krebs : *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik an der Hand der bisher ungedruckten Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis*, 1912, p. 37*).

Citons encore Thomas de Sutton, dans le texte qu'on lui attribue de *Vatic. Rossin. lat. 431* : « Frustra sibi laborant (c'est-à-dire les adversaires du thomisme) probare contra communem Doctorem quod theologia non est subalterna scientia, cum ipse hoc non dixerit quod sit subalternata. Dicit tamen et bene quod ipsa est inferior quam scientia Dei ratione modi cognoscendi : nos enim imperfecte cognoscimus illud quod ipse perfectissime cognoscit. Unde omnia quae probant quod ipsa non est proprie scientia subalternata possunt concedi » (fol. 3r).

65. Signalons la plus récente étude, où la doctrine est reprise dans un nouvel approfondissement : A. Hayen, S. J., *La théologie aux XII^e, XIII^e et XX^e siècles*, *N.R.Th.*, 1957, pp. 1009-1028 et 1958, pp. 113-132.

66. « Ille qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem

pas moins conscients. Mais que fallait-il en conclure? Que la position thomiste était erronée, ou bien que la signification aristotélicienne de la subalternation était trop étroite? Le nœud du problème est là.

Or parmi les disciples du Docteur Angélique, deux au moins — et ce fait nous paraît vraiment important — entrevirent qu'il s'agissait pour leur maître, non pas d'accommoder la théologie au régime des sciences, mais de proposer une théorie absolument originale qui était une prise de position sur des bases nouvelles. Ils comprirent que saint Thomas apportait du neuf et créait de toutes pièces un mode de subalternation *sui generis*, qui n'était plus univoque par rapport à la subalternation aristotélicienne.

Reprenons, pour nous en faire quitte désormais, les objections traditionnellement accumulées contre la thèse de la subalternation. On lui oppose qu'entre théologie et vision : 1° il n'y a pas distinction réelle d'objet ni de fin, 2° qu'il n'y a pas compétence directe possible du théologien par rapport à la science des bienheureux. Ces difficultés, avons-nous dit ci-dessus, sont inextricables, si l'on s'en tient strictement à la lettre d'Aristote. C'est pourquoi Jean Quidort et Guillaume de Godin, concédant la logique irréfutable de ces objections, ne voient qu'une manière de défendre saint Thomas : c'est de proposer une subalternation d'un ordre tout à fait spécial, *qu'Aristote ne pouvait connaître,* dans laquelle il y a une compétence vraie, mais surnaturelle, du théologien par rapport à la connaissance de vision. C'est dire, en d'autres termes, que le *suppositum* aristotélicien de la systématique des sciences est trop étroit; dans les *Seconds Analytiques,* il ne saurait être question, évidemment, de ce dynamisme interne de la foi qui met déjà l'intelligence en contact direct, bien qu'obscur, avec la connaissance des bienheureux. Aussi Aristote était bien incapable de saisir ce mode de subalternation. « Mais s'il l'avait connu, il l'aurait signalé » [67]. Il y au-

---

sciendi, nisi in quantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem » (*De Verit.*, qu. 14, art. 9, ad 3).

67. Voici le texte intégral de Guillaume Petri de Godino au sujet de la subalternation « quoad modum » : « Licet autem hoc sit essentiale scientiae subalternanti quod de subiecto altiori modo determinet quam scientia subalternata, tamen hoc potest fieri dupliciter : — uno modo, quia scientia subalternans dicit 'propter quid' de quo scientia subalternata dicit 'quia est'; hoc locum habet in istis scientiis quae procedunt per lumen naturale rationis; — alio modo, quod illud quod in scientia subalternata obscure cognoscitur, clare cognoscitur in scientia subalternante; sed quia Philosophus non novit quomodo fideles viatores cognoscunt Deum per lumen fidei obscure et aenigmatice, et quomodo in patria cognoscunt clare et manifeste, ideo non posuit istum modum » (*Bologne, Archig. A 986,* fol. 2a).

Ce texte est en dépendance étroite par rapport au commentaire de Jean Quidort, plus difficilement lisible malheureusement dans *Paris, Mazar. 889,* fol. 1c, mais que l'on reconstitue aisément, en substituant d'après Guillaume de Godin les mots disparus par grattage dans le texte. Voici la fin du passage chez Jean Quidort; nous mettons entre parenthèses les mots conjecturés : « (Sed quia Philosophus non) novit quomodo viatores fideles Deum cognoscunt (per lumen fidei) obscure et in aenigmate, in patria vero a beatis cognos-(citur manifeste et) clare,

rait vu une science vraie, de forme stricte, bien qu'en analogie de degré supérieur avec la science étroite d'une raison limitée à une nature close sur elle-même et enfermée dans ses représentations conceptuelles.

b) A la lumière de cet indice historique, on peut désormais indiquer, au moins comme une hypothèse, la voie de l'interprétation thomiste. Provisoirement, et sous bénéfice d'inventaire, nous avions dit : saint Thomas cherche un terrain d'entente, et il accommode la théologie au régime aristotélicien, en la classant parmi les sciences subalternes. C'est ainsi que l'avaient interprété la plupart des théologiens à l'époque. Mais ne serions-nous pas mieux en accord avec la première école thomiste et plus sûrs de retrouver la position authentique de saint Thomas, si nous renversions les termes, en disant : le Docteur Angélique maintient le dialogue avec les philosophes, mais, dans ce but, il fait éclater le régime aristotélicien de la science : ce n'est pas lui qui descend en se prêtant à des accommodements ; il invite, au contraire, le philosophe à monter, par un épanouissement suprême, au niveau de cette (vraie) science absolue qu'est la connaissance de vision avec son succédané qu'est la foi prolongée en théologie ? En un mot, l'entente se fait sur le palier d'une philosophie chrétienne : on ne mesure pas la science sacrée à l'aune des *Seconds Analytiques* ; à l'inverse, on transpose le donné logique en l'assumant sous une connaissance culminant dans la vision béatifique.

Nous laisserons donc saint Thomas, si l'on veut, à sa place parmi ceux qui, dans la première étape du débat, sont en quête d'un terrain d'entente avec les « artiens ». Mais nous le distinguerons nettement de Kilwardby et de Rigaud. Ces derniers, pour trouver audience chez les philosophes, cherchent comment la théologie contient l'une ou l'autre attache avec la science aristotélicienne au sens strict : ils ne peuvent aboutir qu'à des ressemblances fort extrinsèques. Saint Thomas, au contraire, pour demeurer fidèle à Aristote sur le propre terrain d'Aristote, élève la science des *Seconds Analytiques* au rang supérieur qu'Aristote ne pouvait connaître. Ce faisant, il vénère la science sacrée autant et plus que Kilwardby ; simultanément, il s'enthousiasme pour la raison autant et plus que Rigaud. Mais ce sont une raison et une science sacrée liées en unité organique, de telle manière qu'un même dynamisme court à travers tout l'ordre de l'intelligible, des principes propres de la raison aux évidences de la connaissance béatifiante.

C'est ainsi qu'au dilemme apparemment irréductible : « ou la foi ou la science », saint Thomas propose une solution toute différente de celle de ses pairs. Il n'appuie pas de façon exclusive sur aucune des deux branches de l'alternative ; il n'évite pas non plus la difficulté

---

ideo istum secundum modum non posuit inter scientiam sub-(alternatam et scientiam subalternantem). Sed si novisset istum secundum, certe posuisset ».

par la brutale rupture du dialogue. Mais il pose ensemble la foi *et* la science : la théologie est tout entière assurée sur des principes reçus dans la foi, mais elle n'en demeure pas moins une vraie science, parce que l'idéal de la science n'est pas de se construire en autonomie close ; il est au contraire — ce qu'Aristote ne pouvait découvrir — de se construire en épanouissant l'étroite évidence humaine et ses représentations limitées dans la plénitude de l'Etre perçu en lui-même.

c) Quelques remarques découlent dès lors de cette interprétation. Qu'il nous soit permis, pour conclure, de dépasser les limites étroites des données textuelles du 13e siècle.

1. Si l'hypothèse proposée est vraie, voici que le chercheur se trouve tout à coup satisfait de retrouver avec saint Thomas, et de voir aboutir à son terme, un grand mouvement d'histoire de la pensée chrétienne. Revenons pour souligner ce fait à la grande tradition des saints.

C'est le mérite de Dom Jean Leclercq d'avoir montré comment la théologie « monastique » est tendue entre deux pôles, que des termes divers peuvent désigner, lesquels ne sont jamais que des variations multiples sur le même thème : amour des lettres et désir de Dieu, *sciendum* et *experiendum,* culture et culte, littérature et expérience, grammaire et eschatologie. Ces doublets reviennent toujours essentiellement à la tension entre l'âme religieuse qui va vers Dieu et l'objet, apparemment humain, trop humain, qui demeure la médiation nécessaire de l'approche divine. Le même auteur a caractérisé admirablement la vie intellectuelle du moine, dont l'attitude fondamentale doit être la « componction », c'est-à-dire l'entretien constant, en l'âme, du désir de Dieu, de l'effort à la fois crucifiant et dilatant pour anticiper le ciel. Mais ce désir de Dieu a besoin d'un corps matériel, d'une expression qui l'objective : ce sera la grammaire et la rhétorique. Ces deux soutiens ne sont certes pas aimés pour eux-mêmes ; il faut, au contraire, que le corps enveloppant le désir perde son poids, qu'il soit transfiguré, annulé presque dans l'expérience ineffable de Dieu. Alors il est vraiment utile, serviable ; grammaire et rhétorique sont ainsi disponibles pour l'eschatologie, elles conduisent véritablement à la perfection des élus [68].

Cet arrière-fond de la recherche intellectuelle du moyen âge devient aujourd'hui assez connu pour que nous n'ayons pas à insister. Mais il faut bien le garder dans l'esprit si l'on veut comprendre aussi l'attitude des deux saints en qui s'achève ce mouvement d'assomption de la science dans la foi. D'une part, saint Bonaventure met le point final à la lignée monastique, lorsque, seul parmi tous les maîtres de son temps, il présente la théologie comme une science non pas spéculative, ni simplement pratique, mais *contemplative* et *ascétique,* c'est-à-dire eschatologique, selon le mot adopté par Dom Leclercq en son sens spé-

68. Cfr Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu,* Paris, 1957.

cial qui définit la componction [69]. D'autre part — et c'est ce qui nous intéresse plus encore selon notre hypothèse — saint Thomas apparaît comme parachevant d'une autre manière cette tendance, non plus tourné vers le passé, mais orienté franchement vers les siècles futurs : il fait face à l'avenir quand, traduisant exactement l'idée des saints dans un langage neuf, susceptible d'être entendu dans les écoles, il parle de subalternation. En effet, au lieu de grammaire, rhétorique, dialectique ou logique, mettons : connaissance d'essence par voie démonstrative fondée sur l'évidence; au lieu de désir du ciel ou eschatologie, mettons : science de Dieu et des Bienheureux; subsumons le premier terme sous le second, et nous aurons de manière très exacte la théorie thomiste de la subalternation [70].

2. Une seconde conclusion à tirer serait la suivante. Si saint Thomas a réellement assumé l'idéal scientifique sous l'eschatologie, il paraît normal que nous recherchions aussi, dans sa pensée, des indices de ce rapport eschatologique pour chacune des trois composantes de la science idéale selon Aristote : objet, processus conclusif, évidence.

Nous sommes ramenés ainsi aux données fondamentales sur la perspective desquelles s'ouvraient les premières pages de notre étude historique. Finalement donc, comment saint Thomas résout-il, pour son compte, le triple problème de l'objet-essence, du raisonnement-système et des principes-évidences? Reconnaissons que la théorie de la subalternation était le seul moyen d'empêcher les déviations qui, de fait, se produiront plus tard, lorsqu'on accentuera trop dans la recherche théologique les caractères d'essentialisme, de systématisation et d'autonomie du rationnel. Le texte de l'Exposition sur le *De Trinitate* de Boèce est ici fort éclairant.

La théologie n'a pas, y lisons-nous équivalemment, pour objet une essence; cela est impossible puisque de Dieu on n'a pas de concept représenté. Mais c'est un Existant qui constamment interpelle l'homme dans la manifestation de ses effets [71]; loin de se présenter comme

69. « ... per hanc notitiam pervenire ad plenissimam notitiam et excessivum amorem beatissimae Trinitatis quo Sanctorum desideria tendunt » (*Breviloquium*, Prol. Edit. Quaracchi, vol. V, p. 202). D'après le Commentaire sur les Sentences, l'exercice du théologien est une contemplation en vue de l'action (« contemplationis gratia et ut boni fiamus ») ou, comme on l'a dit, c'est l'intelligence au service d'une dévotion.

70. L'idéal monastique est clairement reproduit par saint Thomas dès le début de son Commentaire sur les Sentences : « finis autem ultimus istius doctrinae est contemplatio primae Veritatis in patria » (*Sent.*, Prol., qu. 1, art. 3, sol. 1).

71. La théologie n'a pas pour objet un « quid est » mais un Inconnu dont on saisit la trace : « effectus cognitio supplet locum cognitionis quidditatis causae ». Or ces effets eux-mêmes ne sont pas décrits selon leur essence propre, mais selon leur relation au mystère divin : « passiones etiam dicuntur quaecumque de aliquo probari possunt, sive *negationes* sive *habitudines* ad aliquas res. Et talia multa de Deo probari possunt et ex principiis naturaliter notis et ex principiis fidei » (*Expositio super librum Boethii de Trinitate*, qu. 2, art. 2, ad 2. Edit. Decker, p. 88).

« objet » il est un Inconnu qui se dévoile dans notre foi orientée vers la vision [72].

En second lieu, le thomisme ne se complaît pas dans l'élaboration systématique comme dans une fin absolue. Les conclusions enchaînées ne sont pas là pour elles-mêmes comme un au-delà de l'*assensus fidei*. Ramenées sous le désir eschatologique, elles n'ont rien d'un système « après » la foi (comme si la foi devait simplement patronner de haut une déduction rationnelle) ; au contraire, elles sont une intelligibilité « avant » la vision, celle-ci rejaillissant anticipativement sur l'esprit pour l'entraîner vers des expériences intellectuelles d'un ordre de science supérieur [73].

Enfin la possession des premiers principes n'est plus cette complaisance de la raison en sa nature autonome, conduisant fatalement à l'orgueil caché de l'idéalisme ou à la démission de l'empirisme. L'évidence humaine cède la place. Plus riche que l'évidence, il y a cette soumission et cette attente qui exaltent la raison sous le désir eschatologique : l'esprit retrouve, au niveau de la foi (donc dans une hétéronomie apparente), la plénitude de son activité, dans une autonomie plus débordante que celle que cause le simple repliement sur soi-même [74].

3. La clef de toute cette doctrine, c'est que saint Thomas fait entièrement confiance à la raison humaine, tout en affirmant que la connaissance plénière s'obtient par une ouverture d'obéissance au premier Intellect, en lequel l'esprit est à la fois totale présence à soi-même et source de toute intelligibilité et de tout être [75].

Du même coup l'on comprend la cause vraie de l'opposition des adversaires scotistes et nominalistes. Accordant moins à la raison dans son état historique de nature déchue, refusant le dynamisme de l'analogie, ils ne peuvent saisir la continuité vraie qui ouvre la puissance obédientielle de la nature à la totalité de la présence eschatologique [76].

---

72. « Vel potest dici quod hoc ipsum quod scimus de eo quid non est supplet locum in scientia divina cognitionis quid est » (*Ibid.*).

73. Cfr la réponse aux objections quatrième et septième (*Ibid.*). Dans la marche des principes ou articles de foi vers les conclusions, il y a un véritable « faciens scire », qui n'est pas toutefois une découverte de vérités sortant des principes, mais plutôt une manifestation interne de la réalité exprimée par ces principes, de telle sorte que : « fient ei intellecta vel *scita*, quae prius erant tantummodo credita ». Cette manifestation se fait sous l'emprise de la science supérieure, qui est la vision eschatologique, « sicut si inferior sciens addiscat superioris scientis scientiam ».

74. « Fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis (c'est-à-dire la connaissance de Dieu en soi) participatio et assimilatio ad cognitionem divinam » (*Ibid.*, in corpore articuli).

75. « Dicendum quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum » (*op. cit.*, qu. 2, art. 3. Edit. Decker, p. 94).

76. Ce n'est pas par hasard que la doctrine du *De Trinitate* débute par l'affirmation de la réalité de l'intellect-agent (qu. 1, art. 1). Cette thèse entraîne toutes les autres.

4. Et, en fin de compte, saint Thomas nous livre aussi la réponse à toute problématique théologique. Il a résolu le problème qui se posait de façon pressante en son temps, à propos de l'*évidence*. Ce sont les mêmes principes qui seront mis en avant, aux autres époques, quand la question rebondira à propos des *conclusions* et de l'*objet* de la théologie.

La réponse à Luther et à Erasme qui, au nom de la primauté de l'expérience subjective, attaquaient l'esprit de système de la scolastique, — au moment où l'appareil des conclusions échappait précisément au désir eschatologique, — a été, en fait, une reprise de l'idée de subalternation. La doctrine des *loci theologici* n'est en effet rien d'autre qu'une façon de ramener les conclusions théologiques (corps objectif de la foi élaborée) sous l'expérience de l'Eglise (mais non pas du sujet individuel comme le voulaient les Réformateurs), elle-même tendue vers la réalité de la Vision. On résolvait ainsi une nouvelle résurgence du dilemme théologique, qui donnait à choisir entre la vanité d'un énoncé verbal objectif et le sens intime d'une expérience vécue, opposant d'une part un système de conclusions vides de sens et d'autre part une adhésion spirituelle privée de corps.

Et enfin après le thème de l'évidence au 13e siècle, et la valeur du raisonnement *faciens scire* au 16e, c'est de nos jours l'objet de la théologie qui est en cause. Mais on sait où trouver la réponse. Si, actuellement, existe un nouveau problème théologique centré sur l'opposition entre l'essentialisme de la connaissance des « objets » et le nouvel idéal fondé sur l'histoire et l'anthropologie, il n'y a, soyons-en sûrs, qu'une manière de résoudre le nouveau dilemme ainsi présenté : c'est de mettre vigoureusement en relief l'idée thomiste du « subiectum theologiae » ramené sous l'eschatologie de la Vision en acte. Il ne s'agit donc pas d'une élection cruciale à faire entre essence ou histoire. D'un côté le théologien ne se complaît pas dans les essences ; par ailleurs, il n'accepte pas non plus l'agnosticisme radical concernant l'Acte et les valeurs, pour construire une pure anthropologie subjective. Ce qu'il réalisera, dans la symbiose de sa foi et de sa raison, c'est une « théanthropologie », c'est-à-dire une étude de la *Divinitas* selon ces missions trinitaires qui conjoignent, dans le Verbe et l'Esprit, la vie intime de Dieu et l'histoire de notre monde. C'est la *visio essentiae Dei* qui, dès maintenant, est le terme de la vie de l'Eglise ; elle est donc aussi le centre de l'histoire chrétienne et, par là même, anticipativement le point de mire de la vie intellectuelle du théologien.

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