



HAL
open science

“La théologie scientia quasi subalternata au XIII^e siècle. À propos du livre Le désir de vérité d’Olivier Boulnois”

Adriano Oliva

► To cite this version:

Adriano Oliva. “La théologie scientia quasi subalternata au XIII^e siècle. À propos du livre Le désir de vérité d’Olivier Boulnois”. 2025. hal-04861795

HAL Id: hal-04861795

<https://cnrs.hal.science/hal-04861795v1>

Preprint submitted on 9 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

La théologie *scientia quasi subalternata* à la fin du XIII^e siècle.

À propos du livre *Le désir de vérité* d'Olivier Boulnois

Adriano Oliva

(Commissio Leonina / CNRS, PSL, LEM, UFR 8584)

Sur fond d'une histoire de la philosophie¹, *Vie et destin de la théologie comme science*, le livre d'Olivier BOULNOIS [O. B.] étudie le problème de la rationalité humaine face au « divin », appréhendé dans toutes ses dimensions, à travers le prisme de la connaissance et de la volonté : *Le désir de vérité*². Le « coup d'envoi » est donné par la présentation du début de la *Métaphysique* d'Aristote, où le désir de vérité constitue l'élément « fondateur de l'entreprise humaine » et la science est comme la « mission de l'humanité », « une fin en soi », gratuite, non utilitaire, « divine » au sens absolu de la science que dieu possède de lui-même et des choses divines, pour parvenir à laquelle « l'homme doit sortir de sa condition, s'immortaliser. Il doit transcender son humanité » (p. 9-11)³.

Le problème d'appréhender une telle science saute facilement aux yeux : c'est le passage de l'analyse du « *fait* religieux » à la saisie et à l'étude de « sa *rationalité* ». Il est, en effet, « nécessaire de chercher à comprendre, non seulement les *faits* historiques, sociologiques, psychologiques, etc. par lesquels le religieux se manifeste concrètement, mais aussi leur *sens*. Sans quoi on se condamne à ne jamais comprendre pourquoi ils [ces *faits*] renaissent sans cesse. » (p. 12).

Comme on le constate, l'objet d'étude est au moins double : transformation de la métaphysique grecque du « divin » en « science théologique », qui fait appel à « une *révélation* d'origine divine » ; cela hors du judaïsme et du christianisme, qui élaborent « diverses *théologies* ». Mais l'analyse de cet objet double s'articule nécessairement en de nombreux moments, qui marquent les étapes de ce livre, à partir de quatre questions qui méritent d'être

¹ Ce texte conserve quelques traces d'oralité, en souvenir de l'hommage amical rendu à Olivier Boulnois, à l'occasion de la présentation de son livre à l'Université de Strasbourg, le 11 décembre 2023. Je remercie le fr. Jean-Christophe de Nadaï pour sa relecture de mon texte.

² Olivier BOULNOIS, *Le désir de vérité. Vie et destin de la théologie comme science d'Aristote à Galilée*, Paris, Presses Universitaires de France / Humensis (coll. « Épiméthée ») 2022, 450 pp.

³ À ce propos, voir aussi les belles pages de René -Antoine GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, Paris, Presses Universitaires 19733, pp. 111-117, spéc. 112 : « Faire le Dieu (*athanatizein*) comme Aristote nous y exhorte (1177 b 33), c'est donc le sommet, rarement atteint, de notre vie, c'est ce qui lui donne son sens et ce qui en fait le prix. Ce ne saurait en être la trame quotidienne : il faut, pour la remplir, faire autre chose : faire l'homme (*anthrôpeuesthai*, *E.N.*, X, 8, 1178 b7). [...] Entendez : Dieu, l'homme doit penser, mortel, il doit agir ».

signalées : « la question de l'universel et du transcendant (ou du particulier) : les théologies philosophiques sont-elles ou non une partie de la métaphysique ? » ; « peut-on considérer le *logos* grec comme une forme sans contenu, appliquée aux traditions religieuses (juive, puis chrétienne, puis musulmane) comme à un contenu sans forme ? » ; « est-ce la théologie rationnelle qui a le dernier mot sur la révélation, ou l'inverse ? » ; enfin, « la question de l'interprétant et de l'interprété : qui interprète qui ? Les récits mythiques, bibliques ou coraniques doivent-ils être mesurés à l'aune de la raison ? Ou bien est-ce, au contraire, la raison qui doit s'adapter à leurs récits complexes, voire contradictoires ? » (p. 13).

La problématique ainsi posée, le but de ce livre me semble être celui d'étudier un *sens* (ou plusieurs ?) interprétatif et fondateur de la rationalité théologique, à partir de l'analyse de *faits* religieux et philosophiques.

L'analyse d'Aristote, de sa métaphysique et de son éthique ainsi que de sa philosophie naturelle, ouvre ce livre et est d'une remarquable clarté par rapport à la question complexe qu'étudie O. B., à travers une exégèse des textes très serrée, soutenue par une étude philologique de ceux-ci.

Le problème de ce qu'on peut appeler la « théologie » d'Aristote est connu et O. B. le synthétise au début du chapitre I. Il faut distinguer une *theologia* qui est un discours « mythique » sur les dieux de la religion, qu'Aristote n'a pas de raison de refuser, selon O. B., qui pose ensuite la question de l'objet de la philosophie première ou métaphysique, ce qui est le cœur du problème. À partir des livres VII et VIII de la *Physique*, O. B. montre que « la démonstration du premier moteur n'a aucune portée théologique » (p. 31). Ensuite, l'analyse d'O. B. se concentre sur la *Métaphysique* et d'abord sur le livre Λ (XII). Aristote y établit « qu'il existe un premier moteur immobile, ... qu'il est en acte ; et enfin, qu'il meut le cosmos en tant que souverain bien et objet suprême du désir. ... c'est une essence immatérielle, immobile et séparée, un intellect en acte de se penser lui-même ». Le livre démontre la nécessité « qu'il existe une essence immuable, ... principe universel du mouvement du cosmos, mais qui ne se réduise pas à une forme platonicienne » (p. 31-32). « Le premier moteur a une *vie divine* », mais il n'est pas Dieu : il a le caractère divin de la vie des substances immobiles, séparées, dont la vie est acte de penser soi-même. « L'objet premier de la "philosophie première" est divin parce qu'il est la *cause*, séparée de la matière et immobile, des astres, réalités visibles et en mouvement » (p. 41). La seule raison d'appeler « science théologique » la philosophie première c'est que celle-ci « porte sur la substance séparée, laquelle est dite "divine" par une dénomination extrinsèque, parce qu'elle est cause motrice de ce qui est divin (car éternel) »

(p. 41). « Science théologique », en ce sens, n'a rien à voir avec la *theologia* (discours religieux, mythique sur les dieux) et elle n'est pas non plus une onto-théologie, parce qu'Aristote développe une science de la substance et des substances séparées (p. 46-47).

Cette mosaïque de citations n'a rien d'aléatoire ou de superficiel, parce que les affirmations d'O. B. sont amplement argumentées et le portent à nier chez Aristote l'élaboration d'un *monothéisme philosophique* et d'une *théologie naturelle*, « dont les théologiens médiévaux feront leur choux gras » (p. 20). Si l'interprétation d'Aristote par O. B. ne fera pas l'unanimité parmi les antiquisants, elle demeure cependant un texte incontournable, qui oblige à poser à nouveaux frais le problème de la « théologie » et de la « science divine » chez le Stagirite.

Passons directement à l'étude du chapitre 9, « Naissance de la théologie comme science (autour de Thomas d'Aquin) », qui a le rôle de représentant principal de la science théologique du XIII^e siècle. Ce chapitre suppose un long parcours qu'O. B. trace avec précision, du stoïcisme au néoplatonisme, de la *philosophia nostra* ou *christiana* au *kâlam*, mais il est certain qu'au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin occupe un rôle central, non nécessairement par ses prises de position, mais parce qu'il constitue le point d'arrivée d'une réflexion qui commence au début des années 1220 et se poursuit de manière continue jusqu'aux années 1250, ainsi que le point de départ d'une nouvelle époque de la théologie comme science, grâce à sa formulation à lui de la *theologia quasi scientia subalternata*, qui suscitera des débats et des réfutations par la suite.

O. B. ouvre ce chapitre avec une section, « Thomas et la métaphore », qui présente l'originalité de situer Thomas par rapport à la compréhension antérieure de la théologie. Il relève d'abord la conception propre à Thomas de la théologie comme science, en insistant sur la synonymie parfaite entre *sacra doctrina* et *sacra scriptura* et j'ajouterais aussi *theologia* qui chez Thomas n'a jamais le sens technique et exclusif d'un enseignement fondé sur le sens littéral de l'Écriture sainte et procédant de manière argumentative : la *sacra scriptura*, pour Thomas, peut être *aussi* argumentative – et il s'emploie à montrer la présence de syllogismes dans la Bible, pour maintenir une synonymie parfaite entre ces trois expressions et leur unité scientifique –, mais elle est également prophétique, historique, symbolique, *orativa* ou priante, selon les différents genres littéraires de la Bible, à travers lesquels Dieu parle et se révèle.

O. B. nous présente très bien la relation et la connexion que Thomas instaure entre métaphore ou exégèse scripturaire et « science » théologique, parce qu'il définit avec précision la notion thomiste de *sacra doctrina*. À la différence de Bonaventure qui pour la première fois recourt à la théorie aristotélicienne de la subalternation des principes des sciences, pour subalterner la *sacra doctrina* (*haec doctrina sive liber <Sententiarum>*) à l'Écriture sainte, Thomas

subalterne la *sacra doctrina* à la science de Dieu – qui se révèle dans la Bible et, d’une certaine manière, dans l’interprétation qu’il en inspire (« [...] immediate ex diuino lumine inspiratam. Et hec est doctrina theologie. », *In Sent.*, prol. a. 1, resp.) –, ainsi qu’à la science de vision des bienheureux *in patria*. « Ainsi, écrit O. B., la théologie est bien le prolongement de l’exégèse (elle s’appuie sur l’Écriture, à l’intérieur de la foi), mais elle s’en distingue, parce qu’elle use des règles de la science pour démontrer un ensemble de thèses cohérentes » (p. 227). La présentation des manières de penser la métaphore et de l’articuler à l’analogie, au XIII^e siècle, est fort éclairante pour comprendre la notion de *sacra doctrina* chez l’Aquinat et à ce propos O. B. précise : « L’unité de la théologie doit donc se déployer sous des formes différentes : au sein de l’Écriture sainte coexistent une théologie symbolique (et c’est ce qui la rapproche d’une poétique) et une théologie argumentative. La théologie a donc une forme hybride, tantôt symbolique et tantôt argumentative » (p. 229). L’incohérence qui peut être reprochée à cette conception thomiste de la théologie « peut être levée, écrit O. B., si l’on comprend que la doctrine sacrée comprend à la fois l’intelligence de l’Écriture (l’exégèse), et la science partant de principes transcendants (la théologie). [...] dans la théologie comme discipline, il y a place pour une partie symbolique, comme pour une partie spéculative » (p. 229). Ainsi, O. B., qui s’était surtout fondé sur le Prologue de Thomas à son commentaire des *Sentences*, passe à l’analyse de la question 1 de la *Somme de théologie*, où on trouve une résolution plus nette des difficultés que la conception de la théologie selon Thomas peut susciter. Thomas, à la notion augustinienne de *translatio*, passage du sens littéral au sens figuré ou spirituel, préfère la notion de métaphore et répond aux critiques qui pourraient lui être adressées à partir de la notion de métaphore selon Maïmonide, qui interdit l’élaboration de toute théologie comme discours affirmatif sur Dieu. En rattachant la doctrine de l’analogie à la question des catégories et en la détachant de la notion de métaphore, Thomas distingue ainsi entre les deux : « *les métaphores se disent d’abord de la créature et sont transposées à Dieu ; les noms divins se disent d’abord de Dieu, et sont participés par toute créature* » (p. 231).

La description de la relation entre exégèse et science théologique est fort importante : si la théologie comme science ne peut être fondée que sur le sens littéral, parce qu’il n’y a pas de science fondée dans les similitudes, « cela suppose, écrit O. B., que l’exégèse ait repéré les textes qui se lisent au sens propre, et réduit les *métaphores* de l’Écriture à des *vérités* propres » (p. 232). S’il est vrai que « la théologie se sépare de la *métaphorologie* », l’interaction entre exégèse et science demeure structurelle à la théologie comme science, ce que prouve aussi la méthode de l’enseignement de la *sacra doctrina*, au moins pour les trois premiers quarts du

XIII^e siècle, où le commentaire de la *sacra pagina* prime sur tout autre cours de théologie, que ce soit à l'Université de Paris ou dans les *Studia* régionaux.

La deuxième section présente « le rejet de la théologie naturelle » par Thomas. Ce titre peut prêter à équivoque, mais O. B. explique bien son propos et il nous offre une interprétation précise de l'enseignement de Thomas à ce sujet. Le point de départ de cette section est le texte de l'Épître aux Romains (1, 19-25) où Paul affirme que « les sages Gentils ont connu la vérité sur Dieu » et que « l'invisible de Dieu, depuis la création du monde, est considéré par l'intellect à partir de ce qui a été fait » : c'est la connaissance de Dieu à partir des créatures qui procure une « connaissance naturelle de Dieu, de son unité ou de son essence » (p. 233) et de ses attributs entitatifs. Pour Paul comme pour Thomas, cette possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu condamne les sages païens qui ont chu dans une compréhension idolâtrique de Dieu. Thomas voit dans la condamnation paulinienne une reprise de la « triple théologie des païens », présentée plus haut par O. B. à propos de Varron. C'est dans ce commentaire de l'Épître aux Romains que Thomas emploie l'expression « théologie naturelle », un *hapax* chez lui, pour désigner la connaissance des philosophes qui ont vénéré des parties du monde : « Ils ont vénéré et servi la créature au lieu du Créateur » (Rm 1, 25). « Non seulement Thomas n'emploie *jamais* le concept de théologie naturelle pour désigner tout ou une partie de sa propre démarche, mais il ne l'emploie qu'une fois, et pour désigner l'idolâtrie, *la pensée condamnée par saint Paul !* » (p. 234) écrit O. B., qui cite T.-D. Humbrecht : « la théologie naturelle n'est pas pour Thomas la théologie philosophique, mais sa contrefaction » (*ibid.*, n. 3). L'introduction, dans ce discours, de la notion de « théologie philosophique » est très importante pour éclairer et compléter cette section consacrée au refus de la théologie naturelle par Thomas.

Si Thomas condamne la théologie naturelle au sens où saint Paul la condamne, une réflexion théologique qui a chu dans l'idolâtrie, il ne condamne cependant pas la « théologie philosophique » qu'évoque T.-D. Humbrecht et il nous revient donc de faire une distinction entre les deux. Avec R. A. Gauthier⁴ et O. B. il faut affirmer clair et haut que Thomas d'Aquin n'a jamais fait de « théologie naturelle » (voir aussi les remarquables pages d'O. B. au ch. 11, « Naissance de la théologie naturelle », pp. 313-348) ; si la *Somme contre les Gentils* a été appelée *summa philosophica* ce n'est que par extension de l'usage qu'on pouvait en faire à certaines époques, mais Thomas dit de manière claire qu'il s'agit d'une œuvre de théologien,

⁴ Voir René-Antoine GAUTHIER, *Introduction*, in THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, Éditions universitaires, Paris 1993 [Collection de philosophie européenne], pp. 146-163, 146, n. 8, *passim*. Voir aussi Adriano OLIVA, *Penser l'amour avec Thomas d'Aquin. Lecture philosophique*, Préface de Pasquale PORRO, Turnhout, Brepols (coll. « Ad argumenta. Quaestio Special Issues » 3), 2023, pp. 22-37.

qui veut exposer la doctrine chrétienne, en distinguant, d'une part, les vérités de cette doctrine qui sont accessibles à la raison naturelle et ne nécessitent pas la foi pour être comprises et, d'autre part, les vérités qui sont révélées et présupposent la foi. En condamnant, donc, la « théologie naturelle idolâtre » que condamne saint Paul, comme celui-ci, il ne condamne pas la capacité de la raison humaine en tant que telle, et même dans sa condition postlapsaire, à l'incompréhension de certaines vérités rationnelles sur Dieu : si cela était impossible, Paul n'aurait pas raison de condamner les sages païens.

La deuxième observation qu'il faut faire, c'est que quand Thomas commente la *Métaphysique* d'Aristote, même s'il le fait en théologien, il interprète bien un texte philosophique qui inclut un discours sur Dieu – avec toutes les distinctions qu'il faut introduire entre l'intention d'Aristote, présentée ci-dessus, et l'intention médiévale du théologien dominicain⁵. Ainsi, dans la *Somme de théologie* Thomas peut parler de « theologia quae pars philosophiae ponitur » (I^a, q. 1, a. 1).

Enfin, cette section sur la « théologie naturelle » est importante par rapport aux chapitres précédents de l'ouvrage d'O. B., en particulier celui consacré à la « théologie latine » médiévale. O. B. souligne qu'« Abélard nous rappelle que le cercle herméneutique construit par Augustin, entre la foi et l'intelligence, comprend deux mouvements, un mouvement majeur, bien connu (*si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas*), et un mouvement mineur, le plus souvent sous-entendu, mais parfois explicitement énoncé (*si petite soit la raison qui nous persuade, elle-même précède la foi*) : il faut aussi comprendre pour croire ; l'intelligence à la recherche de la foi prépare à la foi cherchant l'intelligence. Ce second mouvement apparaît aussi en exégèse » chez Augustin (p. 222). Or, les théologiens parisiens des années 1220 et 1230 commencent leurs questionnements à propos de la théologie comme science à partir de ce « cercle herméneutique », qu'ils cherchent à expliquer par les *Seconds Analytiques* d'Aristote, inaugurant ce recours à l'*Organon* pour fonder l'épistémologie de la théologie chrétienne⁶.

Dans la section intitulée « La rivalité mimétique », O. B. analyse le rapport entre théologie chrétienne et philosophie ou, plus précisément, entre théologie chrétienne et théologie philosophique, chez Thomas d'Aquin. Les éléments qui entrent en jeu dans ce rapport y sont présentés en tenant compte de la chronologie des œuvres de l'Aquinate. Et d'abord il considère

⁵ Voir Adriano OLIVA, *Penser l'amour avec Thomas d'Aquin. ...*, pp. 51-60, avec les citations alléguées.

⁶ Voir ID., « Les discussions sur les principes de la théologie comme science pendant la première moitié du XIII^e siècle », dans Olivier BOULNOIS, Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, Philippe HOFFMANN (éd.), *Connaître Dieu. Métamorphoses de la théologie comme science dans les religions monothéistes*, Brepols, Turnhout 2024, p. 247-277.

la fin de ces deux sciences, qui est le bonheur de l'homme, bonheur absolu que seule la théologie révélée peut procurer ; ensuite, la coopération entre les deux sciences. « La doctrine sacrée, écrit O. B., rivalise avec la métaphysique. Elle *réalise mieux qu'elle son propre projet*. Dès lors, la théologie dépasse moins la philosophie qu'elle ne se modèle sur son canon » (p. 240). « Depuis Anselme et Abélard, le théologien philosophe *en tant que théologien* » (p. 242). O. B. a insisté sur les nuances que met Thomas d'Aquin quand il emploie en méthode théologique les éléments des *Seconds Analytiques* à propos de la subalternation des sciences et c'est aussi le cas dans cette section, à propos de l'exemple de la démonstration que la Terre est ronde, démonstration offerte indépendamment par l'astronome et par le physicien. Comme en philosophie, un même objet, la rotondité de la Terre, peut être étudié par des disciplines différentes, ainsi Dieu peut être l'objet d'étude de la théologie philosophique et de la théologie révélée, dirait Thomas d'Aquin. Mais O. B. relève, à juste titre, qu'alors qu'astronomie et physique ont un même statut épistémologique, cela n'est pas le cas pour les deux théologies en question, dont les « deux méthodes sont concurrentes, et porteuses d'un conflit potentiel » (p. 242). Il me semble que pour Thomas il ne peut pas y avoir de « concurrence » entre les deux théologies, qui ont toutes deux, comme source de vérité, la vérité de Dieu lui-même, comme O. B. le relevait au début de ce chapitre et de cette section. Et le « conflit potentiel », pour Thomas, ne peut qu'avoir son origine dans une erreur, qui peut être aussi bien philosophique que théologique : pour Thomas c'est la foi et la Révélation qui n'admettent pas d'erreurs, non la théologie, qui admet selon Thomas une pluralité de méthodes, comme l'a évoqué O. B., et qui, en tant que science humaine, c'est-à-dire élaborée par des êtres humains, est susceptible d'erreur – et les débats que je vais évoquer ci-dessous montrent clairement cette possibilité.

La critique de Jean Duns Scot à Thomas est bien la preuve de ce caractère humain de la théologie : « Duns Scot, écrit O. B., rejette l'argumentation de Thomas [concernant la double connaissance de la rotondité de la Terre] comme absurde : si nous accédons à la vérité par une science, nous n'avons pas *besoin* de connaître la même vérité par une autre » (p. 243). Il me semble que nous sommes ici devant la « règle de Scot », qui deviendra, ensuite, le « rasoir d'Ockham »⁷. Mais la connaissance du fait que la Terre soit ronde que produit l'astronome par le calcul mathématique et la connaissance qu'en produit le physicien par l'analyse des corps, peut-on dire que ce soit la même connaissance ? De toute évidence non. Ce qu'il y a de commun

⁷ Voir Nicolas FAUCHER, « Prêter foi avec parcimonie. Le traitement scotiste de la foi acquise », dans Christophe GRELLARD, Philippe HOFFMANN, Laurent LAVAUD (éd.), *Genèses antiques et médiévales de la foi*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (coll. « Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquités » 206), 2020, pp. 391-407 : p. 392.

aux deux connaissances c'est la conclusion que la Terre est ronde, mais la manière de le connaître comporte deux contenus de connaissance différents. Et, de même que chez Aristote la métaphysique, de même chez Thomas la théologie révélée se sert des données des autres sciences pour élaborer ses propres connaissances.

Nous entrons ainsi dans la section la plus importante, peut-être, qu'O. B. consacre à Thomas d'Aquin : « L'épistémologie de la théologie ». Il y expose la manière dont Thomas procède pour donner un statut scientifique à la théologie révélée, sur le modèle des *Secunds analytiques*, en reprenant d'Aristote la théorie de la subalternation des sciences. À la différence de Bonaventure, qui subalterne la *sacra doctrina* ou *theologia* à l'Écriture sainte, Thomas la subalterne à la science de Dieu lui-même ; il ajoute, en un second temps, une subalternation à la science des bienheureux, pour montrer la continuité entre l'état de *viatores* et de *comprehensores*, comme il le dit clairement pour la grâce : « gratia [...] per sui augmentum fit gloria »⁸, alors qu'Henri de Gand voit « une barrière infranchissable » (p. 252) entre l'état de connaissance selon la foi et celui selon la vision, entre l'état de grâce et celui de gloire. Mais telle n'est point la position de Thomas, pour qui même l'articulation entre la grâce et la nature *doit nécessairement* respecter cette dernière⁹. Le jugement d'O. B. à propos de cette théorisation de Thomas peut sembler caustique : « Le rapprochement avec le modèle de la subalternation tient du bricolage » (p. 252 ; peut-être un renvoi à Claude Lévi-Strauss ?), mais je crois qu'on peut y voir une référence au fait que Thomas, tout en s'inspirant d'Aristote, élabore une théorie de la subalternation adaptée à la *doctrina theologiae* et toujours qualifiée de *quasi* subalternation. Bien qu'en ce domaine on ne puisse que « bricoler », il me semble que la théorisation de la théologie comme science proposée par Thomas d'Aquin mérite qu'on étudie en détail les critiques qu'elle a reçues à la fin du XIII^e siècle, comme complément à la présentation qu'en a faite O. B. (pp. 256-260). En effet, le travail de l'historien de la philosophie et des doctrines n'est pas limité à exposer les positions des différents auteurs médiévaux, mais s'applique, non seulement à insérer dans leur contexte ces prises de position, mais aussi à en évaluer la cohérence argumentative, à l'intérieur de ce contexte précis. Comme en convient O. B., Thomas ne transpose pas telle quelle la théorie aristotélicienne de la subalternation des sciences à la théologie révélée, mais il construit, à partir du modèle aristotélicien sa théorie de la

⁸ THOMAS D'AQUIN, *De ueritate*, q. 27, a. 5, ad 6 (ed. Leon., t. 22, 3, p. 811, ll. 327-329).

⁹ Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I^a pars, q. 60, a. 5, resp. : « Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret [homo vel angelus] quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur ». Voir également ID., *In III Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3, arg. 3 ; a. 7, arg. 2 ; ID., *Summa theol.*, I^a pars, q. 1, a. 8, ad 2 : « Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. »

subalternation dans le domaine d'une science qui n'est pas naturelle, au sens qu'elle ne se déploie pas à partir des créatures et de la connaissance sensible, mais qui relève du domaine de la foi et se déploie à partir du Créateur qui se révèle et infuse sa lumière divine dans l'esprit humain. Comme le rappelle O. B. (p. 253), j'avais reconnu moi-même le caractère « claudicant » de la théorie thomiste de la *quasi* subalternation de la *sacra doctrina* à la science de Dieu, quand on la compare à la subalternation des *Secunds Analytiques*.

Il est alors intéressant de constater que ceux qui ont critiqué Thomas, à commencer d'Henri de Gand, le font à partir d'une comparaison entre la solution de Thomas et le modèle de la subalternation des *Secunds Analytiques* qui ne prend pas en compte la doctrine de la grâce et de la connaissance selon la foi propres à Thomas et qui sont à la base de sa théorie de la subalternation théologique, mais ces auteurs attaquent l'usage d'Aristote par Thomas, comme s'il aurait dû en faire un calque. O. B. observe que ces auteurs ne reprochent pas à Thomas « d'avoir engagé la doctrine sacrée sur la voie de la science philosophique [d'Aristote], mais de ne l'avoir pas fait *suffisamment*. Thomas était encore sur le seuil. Ses successeurs l'ont franchi » (p. 258). Thomas connaît bien les *Secunds Analytiques* : son usage déjà dans le prologue sur les *Sentences* et dans le *Super Boetium De Trinitate* le montre bien, et son commentaire de cet ouvrage d'Aristote montre qu'il connaît bien également la tradition des commentaires. Il semblerait que la première école thomiste se soit comme laissée impressionner par les attaques adressées à la théorie de la *quasi* subalternation élaborée par Thomas et ne se soit concentrée que sur l'étude de son application du système aristotélicien, plutôt que d'analyser le système original créé par Thomas et d'en montrer la cohérence (p. 258). En vérité, c'est l'ensemble du système théologique de Thomas qui est remis en question vers la fin du XIII^e siècle, comme je le disais, et la première école thomiste en subit les conséquences.

Analysons les critiques d'Henri de Gand à partir de la présentation qu'en fait O. B. (pp. 256-257). Si, à propos de la science subalternante et de la science subalternée, on prend la question du sujet connaissant, qui peut être le même être humain en philosophie mais qui est différent en théologie chrétienne, à savoir Dieu et le croyant, le vrai problème sous-jacent à cette critique concerne le *lumen quo* de la connaissance, plus que le sujet connaissant en tant que tel : le *lumen* naturel est du même ordre dans le cas des deux sciences philosophiques impliquées dans la subalternation ; en revanche, le *lumen* surnaturel, dans le cas de la théologie révélée, présente une différence : « *diuinum lumen* » pour la science subalternante et « *lumen diuinum infusum* » selon la foi pour la science subalternée. S'il y a bien une différence de sujet connaissant, Dieu et le croyant, ce n'est pas cela qui peut poser problème : même chez Aristote l'arithméticien et

l'opticien peuvent être non seulement deux personnes différentes, mais ce dernier peut ne pas avoir accès à l'arithmétique, cependant ils argumentent tous les deux selon le même *lumen naturale* ; en théologie, en revanche, selon Thomas mais aussi selon Henri de Gand, le *lumen supernaturale* a un statut différent : plénier en Dieu (il est Dieu lui-même), participé chez le croyant.

O. B. a relevé que, dans ce contexte, le mot subalternation et ses adjectifs ne sont plus employés par Thomas dans la *Somme de théologie*, en remarquant en cela une certaine distance que Thomas aurait prise de la lettre d'Aristote ; mais il faut ajouter que du prologue du commentaire des *Sentences* à la *Somme de théologie*, en passant par le *De ueritate* et le *Super Boetium De Trinitate*, ce qui prend progressivement plus de place dans la théorie de la subalternation, c'est le rôle du *lumen* dans la science : « Quaedam [scientiae] enim sunt quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica [...]. Quaedam vero sunt quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam et musica ex principiis per arithmetica notis »¹⁰. Dans ce texte, Thomas parle de *lumen naturale intellectus* pour la science subalternante et de *lumen superioris scientiae* en référence à la science subalternée : il s'agit bien toujours du même *lumen naturale intellectus*, mais Thomas pose ici une différence qui fait appel à une médiation, celle opérée par la science subalternante, *lumine superioris scientiae*, différence que l'on trouve également en théologie, entre le *lumen diuinum* et le *lumen diuinum infusum*. En effet, dans ce même article 2, Thomas continue, en reprenant exactement la même expression, que je souligne : « Et hoc modo sacra doctrina est scientia : quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum ». Il s'agit toujours du même *lumen*, mais dans un statut différent : en Dieu, ce *lumen* est celui de sa science qui est Dieu lui-même – comme la grâce est la vie même de Dieu en tant que participée au croyant et qui *per augmentum fit gloria* ; chez le croyant, ce *lumen diuinum* est une participation de la science divine infusée directement dans l'âme du croyant « immediate ex diuino lumine reuelata »¹¹. De même que le *lumen naturale intellectus* n'est pas identique numériquement chez les différents sujets et cela ne pose pas de problème à la théorie aristotélicienne de la subalternation, de même dans la subalternation théologique : il s'agit, en effet, du même *lumen*, qui ne diffère pas « propter diversam formam perficientem, sed propter mensuram »¹², pour reprendre ce que

¹⁰ THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I^a pars, q. 1, a. 2, resp.

¹¹ ID., *In I Sent.*, prolog., a. 1, resp.

¹² ID., *De ueritate*, q. 27, a. 5, ad 6 (ed. Leon., t. 22, 3, p. 811, ll. 331-333), avec le commentaire de Camille DE BELOY, « Le témoignage de la vérité première. Jalons pour une histoire de l'objet de la foi, de Guillaume d'Auxerre à Thomas d'Aquin », dans Christophe GRELLARD, Philippe HOFFMANN, Laurent LAVAUD (dir.),

Thomas dit à propos de la grâce. Et la certitude qui découle de l'infusion du *lumen diuinum* possède la garantie du « témoignage de la Vérité première », à laquelle le croyant donne une « ferme adhésion »¹³ ; le problème serait éventuellement d'ordre psychologique, mais non épistémologique.

On voit bien qu'il est difficile d'affirmer que la critique d'Henri de Gand à propos de la différence du sujet connaissant dans la subalternation de la théologie chez Thomas d'Aquin ébranle la théorie thomiste : d'autant plus qu'Henri lui-même « invente » un *speciale lumen* qui serait infusé dans le théologien par une « illumination spéciale », « supérieure à la lumière de la foi », ce qui n'a aucun fondement, ni dans l'Écriture ni dans la Tradition, et par ce *speciale lumen* il prétend résoudre la question, en faisant des théologiens une élite parmi les croyants (pp. 257-259).

L'autre critique citée par O. B. concerne la causalité exercée par la science subalternante sur la science subalternée. Nous sommes également devant une critique injustifiée, par rapport même au texte d'Aristote : « Une science est plus exacte et antérieure, quand elle connaît à la fois le fait et le pourquoi, et non le fait lui-même séparé du pourquoi »¹⁴. Henri dit qu'il faut que la science subalternante « indique la *cause* de ce dont la science inférieure, subalternée, indique l'effet » et sur cette base il soutient que « la connaissance des principes de la science divine n'est pas la cause de la connaissance des principes de la théologie. Certes, les principes de la théologie sont connus avec plus d'évidence dans une science supérieure, celle de Dieu et des bienheureux, mais ils ne sont pas la cause de la manière dont nous connaissons les mêmes principes » (p. 257). Critique également injustifiée, disais-je, parce qu'Aristote admet parfaitement que le *propter quid* ne soit connu que dans la science subalternante et que le *quia* soit séparé du *propter quid* dans la science subalternée. Or, comme l'explique Thomas tant dans son commentaire des *Seconds Analytiques* que dans celui du *Super Boetium De Trinitate*, passages auxquels O. B. renvoie, la science subalternante est toujours à l'œuvre dans la science subalternée¹⁵. En effet, c'est bien Dieu qui cause la foi chez le croyant, qui lui révèle les articles de la foi, qui l'assiste dans l'élaboration de l'intelligence du donné sacré ou Révélation¹⁶. Il n'y

Genèses antiques et médiévales de la foi, Paris, Institut d'Études Augustiniennes (« Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquités » 206), pp. 331-364 : 360-364.

¹³ Voir, par exemple, ID., *De ueritate*, q. 14, a. 8, resp. (ed. Leon., t. 22, 2, pp. 459-460).

¹⁴ Arist., *Anal. Post*, I, 27 [87a31] (trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin 2000, p. 142).

¹⁵ THOMAS D'AQUIN, *De ueritate*, q. 14, a. 9, ad 3 : « Ille qui habet scientiam subalternatam non perfecte attingit ad rationem sciendi nisi in quantum eius cognitio continuatur quodam modo cum cognitione eius qui habet scientiam subalternantem ; [...] et sic etiam fidelis potest dici habere scientiam de his quae concluduntur ex articulis fidei » (ed. Leon., t. 22, 2, p. 464, ll. 158-168).

¹⁶ Voir, ID., *In Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad 7 (ed. Leon., t. 50, pp. 96-97, ll. 163-179).

a pas de théologie chrétienne en dehors de la foi, mais pour Henri de Gand la foi ne suffit pas à assister le théologien dans l'élaboration de la science sacrée et il faut donc le *speciale lumen*.

La dernière critique d'Henri de Gand retenue par O. B. porte sur le fait que les deux sciences, subalternante et subalternée, « ne sont pas du même ordre : “la connaissance de Dieu et des bienheureux n'est pas discursive”, elle est totale et immédiate (Scot dira qu'elle est intuitive) » (p. 257). Nous sommes encore une fois devant une critique dont il est difficile de voir le bien-fondé. Primo, assimiler la connaissance par vision des bienheureux à la connaissance que Dieu a de lui-même – en un seul acte, qu'il est lui-même, il connaît tout et produit même un Verbe personnel – est totalement indu. En plus, la connaissance des bienheureux n'est pas totale. Secundo, la connaissance intuitive et la connaissance discursive chez l'homme ne sont point incompatibles. Les principes des sciences philosophiques sont : (A) saisis intuitivement ou reçus de la science supérieure et à partir d'eux on développe le discours scientifique, et celui qui est exercé dans la science peut procéder aussi bien par le raisonnement discursif que par intuition¹⁷ ; (B) les principes sont reçus de la science supérieure et de ceux-ci on procède à la fois par intuition et par raisonnements (le médecin sait qu'une plaie ronde guérit plus lentement qu'une plaie aux contours triangulaires, mais il ne sait pas le pourquoi : c'est la géomètre qui connaît le pourquoi). En conclusion, la critique d'Henri ne tient pas pour deux raisons : parce que déjà la science subalternante, de Dieu et des bienheureux, n'est pas du tout du même *ordre* (l'une créée et l'autre créée, en plus) ; et parce que déjà chez Aristote tant la science subalternante que la science subalternée peuvent procéder à la fois par intuition et par raisonnement discursif.

Le fait, donc, que dans le cas de la théologie, la science subalternante procède exclusivement par intuition, ne compromet point la vérité de ses connaissances (comparables aux conclusions de la science subalternante, en philosophie), que la science subalternée (la théologie) reçoit comme principes. La science subalternée (tant en philosophie qu'en théologie) n'est jamais en mesure de prouver ses principes, et cela ne dépend pas de la manière dont on procède à la connaissance dans la science subalternante (par raisonnement discursif ou par intuition), mais de la nature même de la science qui saisit ses premiers principes par intuition ou bien elle les reçoit d'une science supérieure. Le procédé cognitif de la science subalternante (par intuition ou par raisonnement discursif) est totalement indifférent par rapport aux principes de la science

¹⁷ Voir Arist., *Anal. Post*, I, 34 [89b10-20] (trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin 2000, p. 160) ; *ibid.*, II, 19 *passim* (ed. laud., pp. 241-247).

subalternée et à leur saisie ou réception à partir de la science subalternante. Aussi cette critique d'Henri de Gand n'a pas de vrai fondement dans la doctrine des *Seconds Analytiques* d'Aristote.

Par ailleurs, le texte même de Thomas d'Aquin montre comment il veut souligner sa référence à la doctrine d'Aristote. Dans le prologue sur les *Sentences*, en disant que « *theologia articulos fidei qui infallibiliter sunt probati in scientia Dei supponit et eis credit, et per istud procedit ad probandum ulterius illa que ex articulis sequuntur*¹⁸ », il emploie bien le verbe « *sunt probati* » non certes pour affirmer que Dieu connaisse pas raisonnement discursif, mais pour montrer que ces principes (*articuli fidei*) de la science subalternée ont le même caractère de vérité et de certitude qu'ont les conclusions qui sont démontrées par les sciences subalternantes, en philosophie, et sont reprises comme principes par les sciences subalternées.

Les critiques d'Henri de Gand à la théorie thomiste de la subalternation manifestent deux manques fondamentaux : une lecture insuffisante ou plutôt tendancieuse des *Seconds Analytiques* d'Aristote et une négligence volontaire dans la prise en compte des présupposés doctrinaux propres à Thomas d'Aquin dans l'élaboration de sa doctrine de la subalternation en théologie (grâce-gloire ; *lumen diuinum-lumen fidei*).

Je laisse de côté la critique de Godfroid de Fontaines qui, telle qu'elle est résumée p. 257, relève d'une pétition de principe, mais je sais que l'ensemble de sa position sur la théologie comme science subalternée est beaucoup plus complexe et demanderait des développements qui dépassent ici mon propos¹⁹.

Il ne s'agit pas ici, pour moi, d'assigner des points à l'une ou à l'autre de ces conceptions de la théologie comme science, mais de montrer soigneusement les éléments de doctrine qui entrent en discussion et d'évaluer leur cohérence et pertinence argumentative, pour nous éclairer sur un moment de l'histoire des doctrines médiévales qui va caractériser les siècles suivants.

J'ai déjà signalé l'importance du chapitre 11, « Naissance de la théologie naturelle », et je ne saurais manquer de souligner l'importance des chapitres suivants, jusqu'à « L'affaire Galilée

¹⁸ THOMAS D'AQUIN, *In I Sent.*, prol. (ed. in A. Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la sacra doctrina avec l'édition du prologue de son Commentaire des Sentences*, Paris 2006, p. 328, ll. 87-89).

¹⁹ Voir Pasquale PORRO, « Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione. Il dibattito sullo statuto scientifico della teologia agli inizi del XIV secolo », in L. BIANCHI, C. CRISCIANI (dir.), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, Firenze 2014, pp. 195-256 : 211-216 ; P. PORRO, *La teologia a Parigi dopo Tommaso. Enrico di Gand, Egidio Romano, Goffredo di Fontaines*, dans I. BIFFI, O. BOULNOIS, J. GAY ESTELRICH, R. IMBACH, G. LARAS, A. DE LIBERA, P. PORRO, F.-X. PUTALLAZ (éd.), *Rinnovamento della «via antiqua». La creatività tra il XIII e il XIV secolo*, Jaca Book, Milano 2009 (Figure del pensiero medievale, 5), pp. 165-262: 199-201. — Étude reprise dans P. PORRO, *Una scienza in penombra. Lo statuto epistemologico della teologia tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo*, Bari, Edizioni di Pagina 2023.

et le déclin de la théologie ». L'analyse des textes y est aussi soignée que dans les chapitres déjà examinés, et la réflexion garde une précision qui permet au lecteur de développer avec profit une compréhension personnelle des origines et du 'destin' (souligné dans la conclusion) de la théologie comme science, grâce à la richesse de textes étudiés, qui permettent de comparer cet ouvrage d'O. B. à une *summa* en la matière, proposant un retour expérientiel et communautaire « vers la source » du théo-logique.