HAL
open science

” Un retour aux sources caché sous son contraire : Rosaire Gagnebet contre Louis Charlier sur la nature de la théologie spéculative ”

Henry Donneaud

To cite this version:

Henry Donneaud. ” Un retour aux sources caché sous son contraire : Rosaire Gagnebet contre Louis Charlier sur la nature de la théologie spéculative ”. Revue Thomiste, 2019. hal-02494612

HAL Id: hal-02494612

https://hal.science/hal-02494612

Submitted on 28 Feb 2020

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.

Un retour aux sources caché sous son contraire :

Rosaire Gagnebet contre Louis Charlier sur la nature de la théologie spéculative

Les historiens dressent facilement des frontières là où ils devraient seulement planter des balises indicatives. L'historiographie de la *nouvelle théologie* souffre d'un tel dualisme, qui oppose souvent terme à terme les pionniers du *ressourcement* et leurs contradicteurs ou censeurs, rénovateurs et conservateurs, bons et méchants[1].

Le cas du dominicain français Marie-Rosaire Gagnebet (1907-1983) est à cet égard emblématique[2]. Il n'apparaît d'ordinaire que comme type de l'opposant au « retour aux sources ».. Son profil, il est vrai, le prédispose à une telle destinée historiographique, puisque s'y retrouvent tous les ingrédients du théologien « conservateur » et « romain ». Entré dans la province dominicaine de Toulouse en 1927, étudiant au *studium* de Saint-Maximin, il prépare et soutient sa thèse de doctorat à Rome sous la direction de R. Garrigou-Lagrange entre 1935 et 1937. Ce dernier l'agrège aussitôt au corps enseignant de l'Angelicum où il accomplit toute sa carrière. Dès 1939, il se fait remarquer par son impitoyable critique de l'*Essai sur le problème théologique* du dominicain belge Louis Charlier[3], lecteur au *studium* de sa province à Leuven, dont l'ouvrage est mis à l'*Index* trois ans plus tard, en février 1942[4]. Qualificateur au Saint-Office en 1954, Gagnebet est appelé à la commission théologique préparatoire du Concile dès 1960. Il participe alors activement à la rédaction de plusieurs schémas préparatoires, en particulier le *De Ecclesia*, avant de subir de plein fouet le « traumatisme » de la « petite révolution » des premiers mois du Concile[5]. Il mena jusqu'au bout, non sans loyauté, les combats de la minorité conciliaire.

On sera donc étonné de voir son nom figurer parmi les acteurs du mouvement de « retour aux sources » qui traversa la théologie catholique durant la première moitié du XXe siècle. La lecture attentive des deux articles qu'il consacra à la nature de la théologie en 1938 et 1939 nous a pourtant conduit à envisager cette perspective. Le second article[6] aurait dû nous en dissuader *a priori*, puisqu'il s'agit précisément de l'implacable réfutation, en défense de la scolastique, du livre de Charlier, pionnier de la « nouvelle théologie[7] ». Cette

---

[1] Etienne FOUILLOUX, « Dialogue théologique ? (1946-1948) », dans Serge-Thomas BONINO (éd.), *Saint Thomas au XXe siècle*, Paris, Saint-Paul, 1994, p. 153-195, propose l'une des rares tentatives de dépassement de ce carcan dualiste, avec l'esquisse d'un improbable « tiers-parti » maritainien et toulousain positionné entre le « rempart » romain et les rénovateurs Jésuites.

[2] La seule étude aujourd'hui disponible sur Rosaire Gagnebet est celle que l'on doit à la plume sérieuse, précise et équilibrée d'Etienne FOUILLOUX, « Du rôle des théologiens au début de Vatican II : un point de vue romain », dans Alberto MELLONI, Daniele MENOZZI, Giuseppe RUGGIERI, Massimo TOSCHI (éd.), *Cristianesimo nella storia*, Saggi in onore di Giuseppe Alberigo, Bologne, Il Mulino, 1996, p. 279-311.

[3] Louis CHARLIER, *Essai sur le problème théologique*, Ramgal, Thuillies, 1938.

[4] Cf. Robert GUELLUY, « Les antécédents de l'encyclique *Humani generis* dans les sanctions romaines de 1942 : Chenu, Charlier, Draguet », dans *Revue d'histoire ecclésiastique* 81 (1986), p. 421-497 (469-470).

[5] Etienne FOUILLOUX, « Du rôle des théologiens… », p. 309 et 311.

[6] Rosaire GAGNEBET, « Un essai sur le problème théologique », dans *Revue thomiste* 45 (1939), p. 108-145.

[7] Selon l'expression lancée par Pietro PARENTE, « Nuove tendenze teologiche », dans *L'Osservatore romano,* 9-10 février 1942, p. 1, pour expliquer la mise à l'Index des ouvrages de Chenu et Charlier. Sur Louis Charlier, cf. Jürgen METTEPENNINGEN, « L'*Essai* de Louis Charlier (1938) : Une contribution à la *nouvelle théologie* », dans *Revue théologique de Louvain* 39 (2008), p. 211-232.

longue recension ne fait pourtant que mettre en oeuvre, en réponse à ce dernier, les positions développées dans son premier article, l'année précédente, publication partielle de sa thèse doctorale[8]. Or ces positions, derrière l'apparence d'une pure « défense et illustration » de la scolastique thomiste, introduisent en fait d'importants déplacements intérieurs au thomisme, par retour à un S. Thomas plus authentique. On semble ainsi rejoindre ce que J. Mettepenningen a judicieusement proposé d'appeler, sans évidemment y inclure l'œuvre de Gagnebet, le « *ressourcement thomiste* »[9].

Ressourcement désigne d'abord un renouveau théologique opéré par revitalisation des sources authentiques de la Tradition chrétienne (l'Ecriture, les Pères, la liturgie) supposées obstruées, stérilisées voire déviées par des traditions plus récentes et moins pures. Par transposition analogique, il semble pertinent d'appliquer ce concept à la tradition thomiste, elle-même partie de la Tradition chrétienne et vivant largement sous les mêmes lois spirituelles et intellectuelles. *Ressourcement* signifie alors un retour à l'authentique S. Thomas, en vue de dégager certaines de ses intuitions et positions maîtresses que la tradition scolastique ultérieure aurait pu négliger, scléroser, altérer sinon contredire. Le recours à l'histoire et à ses méthodes comme aussi l'ouverture aux attentes contemporaines apparaissent comme les indices privilégiés d'un tel processus. A ce titre, comme le fait Mettepenningen, on y associe spontanément les noms de Chenu, Congar, Gilson ou Maritain.

Que Charlier soit à juste titre présenté comme « un instigateur important du *ressourcement thomiste* »[10], ne saurait donc empêcher, à la mesure même de la pertinence de cette notion, de tenter son application à d'autre que lui, fût-ce à l'un de ses plus rigoureux contradicteurs. C'est ce que nous allons faire ici avec Gagnebet, même si cela doit nous conduire à constater *in fine* que tous les critères d'un authentique *ressourcement* ne sont pas réunis chez lui, non plus d'ailleurs que chez Charlier, quoique pour des motifs différents.

Nous retiendrons trois critères essentiels du *ressourcement*, afin de pouvoir estimer la mesure selon laquelle le propos de Charlier et de Gagnebet concernant la nature et la méthode de la théologie y répond, selon des chemins et des intentions qui ne sont pas convergents.

1° Une *visée réformiste* qui, à partir d'une critique de la conception dominante de la théologie, réputée trop figée et inadaptée aux besoins actuels, plaide pour une manière renouvelée de concevoir et pratiquer la théologie plus en harmonie avec les attentes contemporaines.

2° Un *jugement historique* qui en appelle d'une conception plutôt récente de la théologie à une conception plus ancienne, « d'une tradition moins profonde à une tradition plus profonde[11] », de manière à appuyer la réforme théologique sur un retour à des sources plus authentiques de la doctrine chrétienne.

3° Une *mise en œuvre de la méthode historique*, en vue de retrouver concrètement et exactement la conception traditionnelle dans son authenticité originelle et la dégager des scories qui ont contribué à la recouvrir et occulter.

---

[8] Rosaire GAGNEBET, « La nature de la théologie spéculative », dans *Revue thomiste* 44 (1938), p. 1-39, 213-255 et 645-674. Les deux premières livraisons furent ensuite rassemblées en un volume : *La nature de la théologie spéculative*, Paris, Desclée De Brouwer, 1938. Par commodité, nous utiliserons la série des articles.

[9] Jürgen METTEPENNINGEN, « L'*Essai* de Louis Charlier… » p. 231-232.

[10] *Ibid.*, p. 232.

[11] Charles PEGUY, « Avertissement », *Cahiers de la quinzaine,* V, 11 (1er mars 1904), in *Œuvres en prose complètes,* « La Pléiade », Paris, Gallimard, 1987-1992, 3 vol., t. 1, p. 1305. Cité à propos du type de « révolution » théologique engagée dans le « ressourcement » des années 1930 au Saulchoir par Yves CONGAR, « Le frère que j'ai connu », dans *L'hommage différé au père Chenu*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 239-245 (242).

Charlier ou la scolastique au crible de la « nouvelle théologie »

L'*Essai sur le problème théologique* de Louis Charlier répond assez exactement aux trois critères que nous venons d'exposer.

La *visée réformatrice* s'énonce dès l'introduction, lorsque l'auteur évoque « le renouveau théologique qui s'annonce magnifique », dont il ne voudrait pas qu'il « fût tenu en échec ou qu'il se fît en marge et en ignorance de l'œuvre théologique du Docteur commun », du fait de ses disciples, « sous prétexte de fidélité intransigeante à la lettre seulement[12] ». Ce renouveau contemporain, suscité ou précipité « par une crise aussi redoutable que le modernisme[13] », répond à la nécessité de sortir la théologie catholique de la double impasse dans laquelle elle s'était laissée enfermer en même temps que diviser, depuis plusieurs siècles, du fait d'une confiance excessive accordée à la raison au détriment des facteurs plus vitaux, mystiques et proprement surnaturels du réel chrétien :

> Les tendances actuelles de la théologie vont nettement accentuer son caractère de doctrine *sacrée*, tout entière centrée sur le révélé, mais sur le révélé présent dans l'Église et interprété à la lumière surnaturelle du magistère[14].

Les orientations nouvelles de la théologie que Charlier constate et veut promouvoir ne vont à rien moins qu'à remettre en cause l'ensemble du régime dualiste sur lequel se serait édifiée la théologie catholique depuis le XVIe siècle, avec la funeste division entre théologie spéculative et théologie positive[15]. D'une part la théologie spéculative s'est enfermée dans la seule recherche des conclusions théologiques nouvelles, coupant ainsi l'intelligence de la foi de son objet direct et essentiel qui est le révélé lui-même, non ce qu'on peut y ajouter ; d'autre part la théologie positive, aveuglée par l'obsession de démontrer matériellement l'identité du révélé à tous les âges de l'Église, a négligé le lieu principal où le révélé se donne actuellement et concrètement à connaître dans le dynamisme même de son développement historique : le magistère vivant de l'Église. Contestant cette division doublement désordonnée et stérilisante, Charlier plaide pour une théologie réunifiée dont l'objet principal ne serait plus la démonstration rationnelle, sous sa double modalité historique et spéculative, mais la détermination, l'interprétation et l'intelligence de la plénitude du révélé à la lumière du magistère de l'Église.

Si la théologie positive telle que mise en place en réaction aux erreurs protestantes puis rationalistes est l'objet d'une rigoureuse contestation sous le titre de « positive des sources », c'est principalement à la théologie scolastique que s'en prend Charlier, pour autant que celle-ci revendique indûment le patronage de S. Thomas, alors qu'elle n'a fait que durcir puis dévier la lettre de sa doctrine, jusqu'à finalement trahir son esprit et se mettre en marge du courant de la théologie vivante. Au risque de discréditer S. Thomas lui-même. En conclusion, son militantisme réformateur en même temps que thomiste, ne va à rien moins qu'à signifier leur congé historique tant à la « position scolastique » qu'à « l'ancienne positive des sources », l'une et l'autre « devant être délaissées », alors que la doctrine de S. Thomas, du fait de son esprit ouvert sur l'ensemble du réel, garde toute sa vigueur d'adaptation devant « toutes les requêtes d'une théologie en voie de renouveau[16] ».

---

[12] Louis CHARLIER, *Essai*..., p. 8
[13] *Ibid.*, p. 51.
[14] *Ibid.*, p. 66.
[15] Dénoncer la dissociation entre ce qui ne devrait constituer que « deux fonctions constantes dans leur circumincession psychologique » à l'intérieur de l'unique théologie est l'un des thèmes majeurs de l'article programmatique de Marie-Dominique CHENU, « Position de la théologie », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 24 (1935), p. 232-257, d'ailleurs cité par Charlier en tête de son livre (*Essai*..., p. 11) et l'une des sources décisives de sa propre position de la théologie.
[16] *Ibid.*, p. 173.

Le *jugement historique* qui soutient ce programme réformateur consiste à en appeler de la tradition thomiste, lente corruptrice de la vraie méthode théologique, à S. Thomas lui-même qui aurait au contraire conçu et déployé celle-ci, au moins en son principe, de manière équilibrée et féconde.

L'enfermement de la théologie dans la déduction de conclusions théologiques nouvelles est présenté par Charlier comme un processus engagé et déployé peu à peu par les commentateurs de S. Thomas et qui n'aurait cessé de s'accentuer jusqu'au XXe siècle, soit depuis la fin du moyen âge jusqu'à l'époque contemporaine, à travers toute l'époque moderne. Le tableau historique que Charlier dresse de la « conception scolastique » débute avec le dominicain rouergat Jean Capréolus, le « *princeps thomistarum* » (XVe siècle) qui aurait déjà limité l'objet de la science théologique aux seules conclusions. Il se poursuit avec toute la tradition des grands commentateurs modernes (Cajetan, Bañez, Jean de Saint-Thomas, Billuard) qui fixèrent le labeur spécifique de la théologie sur la déduction du révélé virtuel, à savoir les conclusions théologiques au sens strict, celles qu'un syllogisme fait sortir d'une vérité de foi et d'un principe de raison. Cette évolution aboutit finalement aux thomistes contemporains tels Ambroise Gardeil (Le Saulchoir), Raymond-Marie Martin (Leuven) ou Francisco Marin-Sola (Fribourg), pour lesquels « le problème ne porte pas sur le révélé, mais sur ce qu'on peut faire sortir du révélé. Le révélé est ainsi exclu, en quelque manière, du domaine réservé à l'exploration du théologien[17]. » Même si nos scolastiques actuels concèdent que le théologien doit aussi s'occuper des principes révélés pour les expliquer et les défendre, cela reste pour eux secondaire, le principal et le plus formel de la théologie se concentrant sur la déduction des conclusions strictes :

> La vraie conclusion théologique, objet formel strict, proprement dit, de la théologie est donc bien celle-là qui est déduite d'une majeure de foi et d'une mineure de raison. Elle seule est vraiment acquise par voie de déduction[18].

En regard de ce processus réducteur qui aurait peu à peu éloigné la théologie de ce qui est par nature et devrait redevenir son objet propre et premier, le révélé, S. Thomas offrirait, selon Charlier, une toute autre conception, selon laquelle la science théologique ne consiste pas à ajouter au révélé de nouvelles vérités déduites par raisonnement, mais, à l'intérieur même du révélé dont elle n'a pas à sortir, à mieux exprimer et déployer par la raison les harmoniques intelligibles que l'Église ne cesse de recueillir surnaturellement :

> Le Docteur angélique s'est plus soucié de connaître la pensée de l'Église et l'apport de sa tradition que de s'aventurer dans des spéculations sans fondement dogmatiques suffisants[19].

Le processus historique de déviance progressive entre S. Thomas et ses commentateurs s'explique selon Charlier par l'application de plus en plus univoque et rigide à la théologie de la notion aristotélicienne de science. Certes, S. Thomas a soigneusement décrit et analysé celle-ci, dans les *Analytiques postérieurs*, mais il se serait bien gardé de la revendiquer *ut sic* pour la théologie, trop soucieux de préserver sa nature de science sacrée, inassimilable par son objet à toutes les autres sciences. Ses disciples, au contraire, négligeant peu à peu ses réserves, ses nuances et sa prudence envers la science aristotélicienne, « en ont poussé l'application avec une logique implacable jusqu'à ses plus extrêmes conséquences[20] », laissant toujours plus de place dans leur argumentation à la raison naturelle au détriment de la lumière surnaturelle.

C'est ce durcissement progressif qui, depuis la fin du moyen âge, a figé la théologie en l'éloignant de sa seule source vivante, le révélé sans cesse en développement à l'intérieur de l'Église :

---

[17] *Ibid.*, p. 29.
[18] *Ibid.*, p. 31.
[19] *Ibid.*, p. 150.
[20] *Ibid.*, p. 26.

> L'introduction du concept aristotélicien de la science en théologie a donné, petit à petit, sa physionomie propre à la position scolastique, et créé la fonction essentielle de la *Sacra Doctrina*, à savoir la déduction des conclusions théologiques[21].

Alors que la position scolastique prétend s'abriter sous le patronage de S. Thomas pour faire de la théologie une science à la manière d'Aristote, le processus de retour aux sources invite à remettre à jour l'authentique position de S. Thomas, antérieure aux scléroses et étroitesses dialectiques des siècles ultérieurs, afin de montrer que ce patronage est indu. Tel est l'objet des démonstrations exégétiques auxquelles se livre Charlier en comparant, textes à l'appui, la position de S. Thomas et celle de ses commentateurs :

> L'étude spéciale consacrée au problème de la conclusion théologique fera suite à l'étude de la synthèse thomiste. Elle permettra de voir jusqu'où saint Thomas a poussé en théologie l'application de la technique scientifique aristotélicienne ; et si vraiment il y a lieu, pour l'Aquinate, de ramener toute la « sacra doctrina » à la conclusion théologique comme à son centre d'attraction[22].

Le jugement historique affirmant une discontinuité entre S. Thomas et ses disciples ne peut en effet en rester à une pétition de principe. Il faut le prouver par la méthode historique.

La *mise en œuvre de la méthode historique* s'articule autour de trois déterminations principales : 1° montrer par les textes comment les commentateurs de S. Thomas se sont éloignés de S. Thomas en restreignant l'objet de la théologie aux seules conclusions théologiques strictes (1ère partie, chap. 1) ; 2° expliquer le processus qui, du XVIe au XXe siècles, aboutit finalement à « la faillite de l'ancienne positive[23] » par compétence excessive attribuée à la raison historique en théologie (1ère partie, chap. 2) ; 3° démontrer précisément que S. Thomas n'a pas voulu comprendre la méthode théologique en terme de science aristotélicienne des conclusions (2ème partie, chap. 1 et 2).

Les deux premiers éléments démonstratifs ne sont guère originaux, dans la mesure où Charlier en a repris toute la substance, parfois littéralement, aux travaux du lovaniste René Draguet, sans pourtant y faire aucun renvoi explicite. Celui-ci le fit d'ailleurs ouvertement et aimablement remarquer dans sa recension du livre de Charlier[24]. Robert Guelluy a confirmé ces emprunts par comparaison avec les notes de cours prises par lui-même et par Mgr Thils, tous deux anciens élèves de Draguet[25]. Charlier cite quasiment les mêmes auteurs et les mêmes textes et aboutit aux mêmes conclusions que Draguet, avec à peine quelques ajouts personnels.

Nous verrons à propos de Gagnebet, suivi en cela par Congar, l'appréciation que l'on peut porter sur la qualité démonstrative de ces développements. Notons pour l'instant qu'il s'agit surtout de longues citations des auteurs incriminés, suivies de brèves conclusions. Draguet et Charlier cherchent en fait à déceler l'émergence progressive de la théorie de la conclusion théologique stricte. Ils scrutent l'apparition successive de chacun des ses concepts caractéristiques, à mesure que se serait éclipsée la position équilibrée de S. Thomas. Avec Capréolus, la théologie devient science des seules conclusions[26], alors que l'objet formel en

---

[21] *Ibid.*, p. 115.
[22] *Ibid.*, p. 83.
[23] *Ibid.*, p. 53.
[24] René DRAGUET, c.r. paru dans *Ephemerides theologicæ lovanienses* 16 (1939), p. 143-145 (143) : « Le distingué professeur de l'École théologique des Dominicains de Louvain s'est largement inspiré d'un cours "De notione, objecto et methodo theologiæ" que j'avais fait en 1935 à la faculté de théologie de l'Université de Louvain ; il en a repris les idées maîtresses et il en a résumé d'importantes sections de caractère historique. »
[25] Robert GUELLUY, « Les antécédents de l'encyclique "Humani Generis"… », p. 446 : « La parenté entre Charlier et Draguet quant à "d'importantes sections historiques" est donc manifeste dans la première partie du livre de Charlier. On peut même dire que, dans les deux premiers chapitres, il ne s'agit pas de "résumé", mais de quasi-identité entre deux auteurs. »
[26] Jean CAPREOLUS, *Defensiones theologiæ*, prol., q. 1, a. 1, concl. 5 : « Theologia non est de [articulis fidei] sed solum de conclusionibus » ; cité dans Louis CHARLIER, *Essai...*, p. 16

reste toujours la lumière de la révélation. Avec Cajetan, apparaît l'idée de contenance « virtuelle » des conclusions dans les articles[27], sans que cependant soit évoquée une autre lumière que celle de la révélation ni l'introduction de principes de raison. Bañez, le premier, ajoute une lumière formelle propre à la théologie, le « virtuellement révélé », conjointe à celle de la révélation[28], la vraie conclusion théologique restant cependant tirée de deux prémisses de foi. Avec Jean de Saint-Thomas, la conclusion tirée d'un principe de foi et d'un principe de raison est mise sur le même pied que la conclusion tirée de deux principes de foi[29]. Finalement, les thomistes contemporains comme Gardeil, Martin ou Marin-Sola restreignent la démonstration théologique *stricto sensu* à la seule conclusion tirée d'un principe de foi et d'un principe de raison, objet de « la vraie et pure théologie »[30].

Conscient qu'il s'agit là moins d'une démonstration historique que d'une description rapide, partielle et orientée de la mise en place de la position scolastique, Charlier avait prévenu qu'il se contenterait « de brosser à larges traits l'historique de son évolution chez les principaux commentateurs de S. Thomas[31] », sans prétendre en faire l'histoire complète.

Le troisième élément démonstratif, par contre, dans la deuxième partie du livre, porte la marque d'une véritable prétention exégétique. C'est surtout là que Charlier fait œuvre démonstrative d'une manière neuve et personnelle. Il s'agit pour lui de montrer que, contrairement au patronage indu que revendique pour elle la position scolastique, S. Thomas n'a pas voulu aligner la théologie sur le modèle de la science aristotélicienne ni envisager pour elle la fonction de déduire rationnellement des conclusions à partir des principes de foi. Autrement dit, c'est ici que Charlier entend prouver l'infidélité à S. Thomas de la longue chaîne de ses commentateurs modernes et contemporains.

Sa démonstration se déroule en trois étapes. Nous ne nous attarderons pas sur la première étape, la plus profondément thomiste quant à son objet, de là la moins contestable et de fait la moins contestée par la suite. Le propos en est de montrer comment saint Thomas a admirablement intégré dans le donné révélé et surnaturel (lequel ne consiste pas seulement en des concepts mais d'abord en du réel) ce que Charlier appelle « le donné rationnel », à savoir l'ordre tout entier des réalités naturelles[32].

Dans la seconde étape, il décrit la manière globale dont S. Thomas a compris et pratiqué la théologie, à l'intérieur et sous la mouvance de la foi[33]. Le thème dominant est ici le primat absolu de la foi sur la raison. Pour le Docteur angélique, la théologie ne serait pas la raison pénétrant dans la foi, mais au contraire la foi pénétrant dans la raison, « l'habitus de foi en déploiement dans la raison humaine[34] », le processus par lequel la lumière de la foi se porte dans le domaine du réel naturel et contingent pour l'élever à hauteur d'une connaissance divine. Charlier résume en trois fonctions la place que S. Thomas accorde en théologie à la raison et à ses principes propres :

---

[27] CAJETAN, *In I^a^*, q. 1, a. 2, n° 12 : « In Sacra Scriptura traduntur demonstrationes virtualiter » ; cité *ibid.*, p. 17.
[28] Dominique BAÑEZ, *In I^a^*, q. 1, a. 3, ad 6um : « Quaproter objectum proprie et formaliter theologiæ est virtualiter revelatum » ; cité *ibid.*, p. 20.
[29] JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus*, in q. 1 I^ae^, disp. 2, a. 7, n° 21 : « Univoce convenit [connexio utriusque praemissæ de fide] cum connexione quae est inter præmissam de fide et de lumine naturali » ; cité *ibid.*, p. 24.
[30] Louis CHARLIER, *Essai...*, p. 31 : « La vraie conclusion théologique, objet formel strict, proprement dit, de la théologie est donc bien celle-là qui est déduite d'une majeure de foi et d'une mineure de raison. Elle seule est vraiment acquise par voie de déduction. » Cf. Francisco MARIN-SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique*, Fribourg, Saint-Paul, 1924², t. 1, p. 184-187.
[31] *Ibid.*, p. 15.
[32] *Ibid.*, 2ème partie, chap. 1, § I : « La synthèse dans l'ordre des réalités », p.84-97.
[33] *Ibid.*, 2ème partie, chap. 1, § II : « La synthèse dans l'ordre de la connaissance », p. 97-113
[34] *Ibid.*, p. 101.

1° établir et incorporer dans la théologie tous les *præambula fidei*, à savoir les vérités naturelles accessibles à la raison telles que l'existence de Dieu et certains de ses attributs, ou encore la spiritualité de l'âme, sa liberté, ses puissances et ses habitus, tout cela illustrant l'optimisme de S. Thomas envers la philosophie qui prépare à la foi comme la nature prépare à la grâce.

2° servir à titre ancillaire les vérités surnaturelles, d'une part en résolvant les objections portées contre elles, d'autre part en les expliquant, interprétant ou « manifestant », au moyen de raisons non pas « démonstratives » mais seulement « probables » qui permettent de les « illustrer par certaines vraisemblances[35] ».

3° déduire certaines conclusions à partir des articles de foi.

Cette dernière fonction, du fait qu'il en conteste radicalement l'interprétation devenue ordinaire dans l'École, oblige Charlier à un rigoureux déploiement de preuves, objet de la troisième étape de sa démonstration[36]. Là réside sûrement le point le plus délicat de toute son entreprise de retour aux sources, au moment même où il prétend rapprocher la théologie contemporaine de l'une de ses sources les plus traditionnelles : comment prouver que S. Thomas, même s'il reconnaît à la théologie une fonction déductive, n'a pas enfermé la théologie dans le carcan trop rigide de la science aristotélicienne et de ses conclusions ?

Il importe de bien saisir son processus démonstratif. Lui-même, d'ailleurs, le résume ainsi :

> Il ne suffit pas de répondre que [le Docteur Angélique] a défini ailleurs la science avec toutes les précisions désirables et qu'il nous y renvoie implicitement. D'accord pour toutes les précisions données dans ses commentaires du Stagyrite sur le problème de la science elle-même. Mais la question n'est pas là. Il s'agit de savoir comment saint Thomas en fait l'application à la théologie, et si cette application peut se faire d'une manière rigoureuse. Nous dirons bientôt que non. Nous montrerons qu'en droit elle ne peut se faire. Nous disons pour l'instant qu'en fait saint Thomas n'a pas prétendu le faire[37].

Charlier divise sa démonstration en deux aspects : le « fait » et le « droit » : 1° de fait, comme il pense le prouver par les textes, S. Thomas n'a pas prétendu appliquer rigoureusement à la théologie la notion de science ; 2° en droit, - nous dirions plutôt en raison métaphysique thomiste, - une telle application est impossible.

Pour sa démonstration par le fait[38], Charlier use de la même méthode que dans son premier élément démonstratif, à propos des commentateurs de S. Thomas et de la genèse de la position scolastique : citations de longs extraits de S. Thomas, sans analyse, avec seulement de temps à l'autre une proposition dont la correspondance avec le texte n'est pas prouvée mais seulement affirmée. Le point de départ est le constat évident selon lequel « S. Thomas admet un certain processus déductif en théologie[39] », postulat suivi des principaux textes où le Docteur angélique décrit la théologie comme une science, avec principes, conclusions, argumentations, preuves et déductions. Au fil de ces citations, apparaissent alors des nuances relativisant progressivement la qualité scientifique de la théologie. Charlier relève d'abord que le processus déductif envisagé par S. Thomas se réalise tout entier à l'intérieur de la foi, reliant entre elles des vérités révélées, jamais une vérité révélée à une conclusion nouvelle non-révélée[40]. Il note ensuite « le vague des formules employées par S. Thomas pour définir et caractériser la fonction déductive de la théologie », ce dernier se

---

[35] *Ibid.*, p. 112.
[36] *Ibid.*, 2ème partie, chap. 2 : « Le problème de la conclusion théologique », p. 114-150.
[37] *Ibid.,* p. 121.
[38] *Ibid.*, 2ème partie, chap. 2, § I : « Le processus déductif et l'explication des articles de foi », p. 115-137.
[39] *Ibid.*, p. 115.
[40] *Ibid.*, p. 117 : « Qu'on veuille bien remarquer que [l'argumentation] se fait ici à l'intérieur de la foi » ; p. 118 : « Encore une fois cette sorte de conclusion se fait à l'intérieur de la foi. »

contentant de qualifier la théologie de science, sans précision sur la manière exacte dont il faut lui appliquer cette notion[41]. Après avoir cité un passage du *Commentaire sur le De Trinitate* de Boèce dans lequel S. Thomas, pour résoudre une objection contre l'application à la théologie de la notion de science, élargit les concepts de parties et de passions d'un sujet, Charlier en conclut, au-delà de ce que dit S. Thomas, que c'est donc la notion de science elle aussi qui doit être entendue en un sens large, non strictement aristotélicien[42].

Il peut finalement décrire ce en quoi se ramènerait, selon S. Thomas, le procédé déductif de la théologie : « l'explicitation des articles de foi[43] », « l'explication du révélé[44] », c'est-à-dire, non pas ajouter quoi que ce soit au donné révélé, mais préciser, interpréter, approfondir les vérités qui s'y trouvent déjà contenues. Non pas déduire l'une d'elles à partir d'une autre, ni même les relier logiquement entre elles, car elles « sont absolument distinctes les unes des autres et sans rapport de nature nécessaire entre elles[45] ». Mais seulement les rattacher entre elles non par démonstration rationnelle, mais par la foi, car seule la lumière de la révélation permet de les connaître chacune pour ce qu'elles sont. Charlier croit d'ailleurs lire chez S. Thomas que les articles de foi, vérités premières de la foi, tiendraient lieu en théologie non de principes propres, mais de principes communs, ce qui implique que l'on « ne peut rien tirer d'eux *per viam demonstrationis*[46] », une science ne pouvant vraiment démontrer qu'à partir de principes qui lui sont propres. Là encore, S. Thomas ferait échec à une conception trop scientifique et aristotélicienne de la théologie : « Nous sommes loin des déductions rigoureuses et du révélé virtuel[47] ».

S'engage alors la démonstration par le droit[48] : quel que soit *de facto* le point jusqu'auquel S. Thomas a poussé l'application de la notion de science à la théologie, il est impossible *a priori*, en vertu des principes de sa métaphysique, que la démonstration au sens rigoureux puisse y trouver place. Charlier élève ici sa démonstration du plan contingent de l'exégèse historique à celui de la nécessité métaphysique, réputé plus décisif encore aux yeux des partisans de la conclusion théologique, eux-mêmes si épris de spéculation. C'est en soi que « cette application [du concept aristotélicien de science à la théologie] ne pourrait se faire sans entorses aux statuts de la science et de la démonstration, au sens rigoureux du mot, bien entendu, défini par le saint Docteur[49] ». Que les thomistes soient vraiment thomistes, et ils constateront que la conclusion théologique est impossible par sa définition même.

La démonstration scientifique proprement dite, pour Aristote comme S. Thomas, vise à déduire de la définition du sujet un certain nombre de passions ou accidents propres de ce sujet. Elle exige que les principes mis en œuvre relèvent en propre de ce sujet, car on ne peut passer d'un « genre sujet » à un autre. Or c'est justement ce point que ne peut respecter la conclusion théologique *stricto sensu*, puisque par sa définition même elle prétend mettre en œuvre, à côté d'une prémisse propre à son genre sujet (majeure de foi portant sur Dieu en lui-même, en tant que révélé et non vu), une prémisse de raison qui la fait sortir de ce genre-sujet (mineure relevant de la connaissance naturelle tirée des créatures). Une mineure de raison, tirée de l'ordre du réel naturel, ne peut d'aucune manière servir à déduire une passion ou un attribut appartenant en propre à Dieu en son être surnaturel, *sub ratione*

---

[41] *Ibid.*, p. 121.
[42] *Ibid.*, p. 123 : « Autant dire que la science ne doit s'appliquer ici que dans un sens large, sens manifestement admis par l'auteur comme fort légitime. Ne soyons donc pas plus thomistes que saint Thomas. »
[43] *Ibid.*, p. 123.
[44] *Ibid.*, p. 132.
[45] *Ibid.*, p. 136
[46] *Ibid.*, p. 135
[47] *Ibid.*, p. 136.
[48] *Ibid.*, 2ème partie, chap. 2, § II : « La conclusion théologique proprement dite est-elle recevable chez saint Thomas ? », p. 137-150.
[49] *Ibid.*, p. 137.

Deitatis, sous peine de faire passer la démonstration d'un genre sujet à un autre.

Charlier s'arrête sur l'exemple des deux volontés du Christ, souvent présenté comme cas typique d'une conclusion théologique. « Voici comment on raisonne : le Christ est un vrai homme. Or un vrai homme a une volonté humaine. Donc le Christ a aussi une volonté humaine à côté de la volonté divine[50]. » La précarité du raisonnement serait évidente, du fait de la disjonction notoire entre le genre sujet de la majeure (l'union hypostatique, vérité révélée) et celui de la mineure (la définition philosophique de la nature humaine). Il n'y a pas univocité, ni même analogie entre les deux emplois du moyen terme « nature humaine », mais changement de genre sujet. La raison démonstrative, en effet, n'est aucunement habilitée à dire *a priori* ce que contient la majeure, en l'occurrence de quoi se compose concrètement la nature humaine du Christ, puisque celle-ci relève de la seule volonté divine, libre, gratuite et mystérieuse, et que l'on sait par ailleurs qu'elle ne comporte pas la qualité personnelle normalement inhérente à toute nature humaine. Seule la révélation, par le ministère de l'Église, peut nous dire non seulement que le Christ est vraiment homme, mais « comment il est homme, de quelle manière il est vraiment homme[51] ».

La raison théologique n'a donc aucune compétence pour déduire rationnellement une vérité comme la double volonté du Christ et l'ajouter au révélé au titre d'un prétendu révélé virtuel. Elle peut seulement en apprendre l'existence par l'Église et, une fois cette vérité reçue dans la foi, « s'emparer de ce donné et se livrer à son propre travail d'interprétation[52] ». Ce travail d'interprétation du donné révélé grâce à des outils et des principes propres à la philosophie n'a rien à voir avec la conclusion théologique ni avec la science au sens strict. Il se fait sous la seule responsabilité de la théologie, « à ses risques et périls[53] », sous la seule lumière de la raison, sans du tout engager le révélé ni rien y ajouter.

C'est à juste titre que Guelluy a pu écrire :

> La partie la plus originale du livre du P. Charlier est son étude de S. Thomas. Il s'y sépare du P. Chenu et on ne peut pas dire que c'est en reproduisant simplement la brève analyse de R. Draguet[54].

Non seulement Charlier y fait œuvre originale, mais c'est là, surtout, que sa pensée se fait la plus « novatrice », voire « révolutionnaire[55] », puisqu'il conteste la légitimité même de la conclusion théologique, au risque de sembler ruiner à la base tout l'édifice de la théologie spéculative thomiste. Chenu, qui est évidemment pour beaucoup dans l'inspiration rénovatrice, religieuse et vitale de la position théologique de Charlier, restait bien en deçà sur ce point. Non seulement il ne contestait pas la conclusion théologique mais continuait d'y voir au contraire « la fonction théologique par excellence », par laquelle, « en poussant à fond l'application du concept de science à la doctrine sacrée, saint Thomas a renouvelé toute la conception et l'économie du travail théologique[56] ». Quant à Draguet, s'il contestait, contre les scolastiques récents, que S. Thomas ait entendu réduire la théologie à la déduction de

---

[50] *Ibid.*, p. 142.
[51] *Ibid.*, p. 143.
[52] *Ibid.*, p. 144.
[53] *Ibid.*, p. 141.
[54] Robert GUELLUY, « Les antécédents de l'encyclique "Humani Generis"… », p. 451.
[55] Selon les qualificatifs de Dom Maïeul CAPPUYNS, c.r. de Louis CHARLIER, *Essai…*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 11 (1939), p. [13]-[15] : « Ce livre est résolument novateur. […] Voilà, semble-t-il, des théories bien révolutionnaires. »
[56] Marie-Dominique CHENU, « La théologie comme science au XIIIe siècle », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 2 (1927), p. 31-71 (66-67). Sur l'évolution ultérieure de Chenu à cet égard, en particulier son ralliement, *via* Congar, à l'interprétation novatrice de Gagnebet, cf. Henry DONNEAUD, « Histoire d'une histoire : M.-D. Chenu et *La théologie comme science au XIIIe siècle* », dans *Mémoire dominicaine* IV, printemps 1994, p. 139-175.

conclusions[57], il ne remettait pas du tout en cause, chez S. Thomas, le principe même de la conclusion théologique, dont il faisait au contraire la pièce maîtresse de cette « théologie centrifuge, théologie d'expansion du révélé » si caractéristique selon lui de la scolastique médiévale, dont « tous les docteurs rêvent d'un même idéal de conquête intellectuelle sur le champ indéfiniment fécond de la révélation »[58].

Gagnebet ou la défense de la scolastique par « retour aux sources »

Chez Gagnebet, nous découvrons le cas paradoxal d'un *ressourcement* qui ne se dit pas, qui même se refuse tel et dénonce les marchandises indûment abritées sous ce pavillon, et qui pourtant se réalise, subrepticement, partiellement, mais en profondeur.

Une réforme profonde quoique dissimulée

De *visée réformatrice*, on ne trouve nulle trace explicite chez Gagnebet. Loin de plaider pour une nouvelle méthode théologique, il conçoit au contraire son œuvre comme une « défense et illustration » de la scolastique thomiste en sa tradition continue : d'une part défendre la vérité face aux attaques qui la mutilent, d'autre part scruter et éclairer la vérité pour elle-même afin d'en approfondir l'intelligibilité intérieure. Le premier article, en cherchant à dégager l'essence de la théologie spéculative, répond à cette quête d'intelligence spéculative de la vérité, selon une visée proprement spéculative dont Gagnebet veut justement montrer qu'elle caractérise le thomisme[59]. Le second article, en réfutant les thèses de Charlier, honore le propos défensif et apologétique : rétablir en sa vérité la pensée de S. Thomas déformée par le dominicain belge et venger la tradition scolastique injustement dépréciée. Il est vrai que le propos défensif apparaissait déjà, marginalement mais non sans fermeté, dans les notes du premier article, en réponse aux assertions du franciscain Jean-François Bonnefoy dont les articles sur la théologie comme science selon S. Thomas rejoignaient par avance plusieurs des conclusions de Charlier, quoique dans une perspective différente, étrangère à la

[57] René DRAGUET, « Méthodes théologiques d'hier et d'aujourd'hui », dans *Revue catholique des idées et des faits* 15 (1936), 14 février, p. 13-17 (13) : « Ce n'est pas à S. Thomas que l'on est fidèle en définissant la théologie science des conclusions théologiques strictes, mais à des commentateurs très tardifs. »

[58] *Ibid.*, 7 février, p. 4-7 (4-5) : « S. Thomas applique les schémas d'Aristote à la foi et à la théologie. Aux principes premiers de la raison il assimile les articles du Symbole, eux aussi donnés et indémontrables ; et aux conclusions que déduit la métaphysique aristotélicienne des principes premiers de la raison il égale l'œuvre que la théologie accomplit. "De même, écrit-il dans la *Somme*, que les autres sciences n'ont pas à prouver leurs principes mais à partir de ceux qu'elles reçoivent des sciences supérieures pour en tirer des connaissances nouvelles, ainsi la théologie dégage des connaissances ultérieures des articles du Symbole qu'elle a reçus de la science divine : *ex eis procedit ad aliquid aliud probandum*". » Par sa manière fort libre de rendre la pensée de *I*[a], q. 1, a. 8, resp., Draguet tire nettement et, à notre avis, exagérément S. Thomas dans le sens des conclusions théologiques strictes ajoutées à la révélation : « connaissances nouvelles » pour *alia*, « connaissances ultérieures » pour *aliquid aliud*, « dégager » ou « tirer » pour *ostendere*. Il ne connaît évidemment pas encore l'interprétation de Charlier ni celle, non moins nouvelle mais plus probante, de Gagnebet.

[59] Rosaire GAGNEBET, « La nature… », p. 2-3 : « Nous proposant comme objet de recherche spéculative cette *essence* qu'est un savoir théologique [spéculatif], nous voudrions, selon le conseil d'Aristote [*Physique* I, 211a7-11], diriger notre effort de telle façon qu'il puisse aboutir à une définition indiquant clairement sa nature, et par suite capable de fournir un principe de solution aux difficultés, de faire apparaître comme des propriétés les notes distinctives, et en outre de manifester le pourquoi des oppositions et des divergences qu'elle telle conception a suscitées au cours de l'histoire. »

nouvelle théologie[60].

Il faut pourtant y regarder de plus près. Qu'est-ce que Gagnebet entend défendre contre Charlier ? Ce dernier avait attaqué frontalement la « doctrine scolastique », accusée d'avoir trahi S. Thomas en appliquant de manière toujours plus rigide à la théologie la notion aristotélicienne de science, alors que S. Thomas aurait au contraire soigneusement écarté un tel écueil en s'en tenant à une notion « large » et « vague » de la science et comprenant la théologie comme une simple « explication du révélé ». Les scolastiques, eux, auraient transformé la théologie en une machine à déduire des « conclusions nouvelles », machine à produire un « révélé virtuel » ajouté au « révélé formel » par raisonnement syllogistique, l'éloignant ainsi du cœur de la foi que S. Thomas lui avait pourtant assigné comme objet propre. Charlier plaide donc pour un retour à la position de S. Thomas, lequel ne voyait pas dans la théologie une vraie science et ne lui attribuait pas pour objet la déduction de conclusions nouvelles. En cela, S. Thomas rejoindrait « les tendances actuelles de la théologie » à l'encontre des scléroses scolastiques.

Or Gagnebet ne cherche pas à défendre ce que Charlier attaque. Il veut montrer que ce que Charlier attaque sous le nom de « position scolastique », en particulier la fixation sur la « conclusion théologique », n'est pas la vraie position scolastique et que la critique porte donc à faux. Car derrière son propos d'apparence conservatrice, gît en fait un authentique processus de retour aux sources thomistes, avec une modification profonde de la manière dont la théologie thomiste se comprend elle-même. Cette révolution exégétique est d'autant plus difficile à saisir qu'elle se cache soigneusement sous l'apparence d'une unanimité de la tradition thomiste à ce sujet. La thèse majeure de Gagnebet, appuyée sur une valorisation de la finalité spéculative et contemplative tant de la foi que de la théologie selon S. Thomas, consiste à écarter la doctrine de la conclusion théologique stricte au profit de la connexion des vérités contenues dans la révélation, dont le raisonnement théologique permet non pas de les « déduire » mais de manifester les liens de causalité qui les unissent.

Gagnebet ne va à rien moins qu'à bouleverser, sans le dire, la manière dont les thomistes comprennent la notion aristotélicienne de science. Démontrer scientifiquement ne consiste pas à déduire des vérités nouvelles, jusqu'ici inconnues, à partir de principes préalablement connus, mais à dégager les liens de causalité par lesquelles certaines vérités déjà connues matériellement se trouvent en fait rattachées, telles des propriétés, à une vérité supérieure en laquelle elles trouvent leur raison d'être comme dans leur sujet propre[61]. La science, pour Aristote, est la connaissance par la cause[62]. « Faire connaître » une vérité, ce n'est pas la découvrir dans son énoncé matériel ni même dans sa qualité de vérité, mais l'« expliquer » ou « manifester » en la référant à la cause qui la fait être ce qu'elle est. Tel est en effet le sens propre de la question *propter quid* (διότι) dans les *Analytiques postérieurs*, à la différence de la question *quia* (ὅτι) qui s'en tient à la seule démonstration du fait, sans

[60] Jean-François BONNEFOY, « La théologie comme science et l'explication de la foi selon S. Thomas d'Aquin », dans *Ephemerides theologicæ lovanienses* 14 (1937), p. 421-446, 600-631 et 15 (1938), p. 491-516 ; repris en un volume : *La nature de la théologie selon S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin / Bruges, Beyærts, 1939.

[61] Rosaire GAGNEBET, « La nature… », p. 229-230 : « La connaissance scientifique d'un sujet n'est parfaite que lorsque les principes essentiels apparaissent comme la raison d'être de ses propriétés. […] Cette connaissance doit produire dans l'esprit la connaissance des propriétés en tant que telles, c'est-à-dire qu'elle doit manifester leur appartenance nécessaire et universelle au sujet. Pour le faire, il faut et il suffit qu'elle montre dans un des éléments de l'essence la raison d'être pour laquelle ses propriétés sont ce qu'elles sont et ne sauraient être autrement qu'elles ne sont. »

[62] Cf. ARISTOTE, *Seconds analytiques*, I, 2 (71 b 9-12 ; Tricot, p. 7) : « Nous estimons posséder la science d'une chose de manière absolue, et non pas, à la façon des Sophistes, d'une manière purement accidentelle, quand nous croyons que nous connaissons la cause par laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est celle de la chose, et qu'en outre il n'est pas possible que la chose soit autre qu'elle n'est. »

explication proprement dite[63]. La science ne vise donc pas tant à étendre quantitativement et matériellement la connaissance, qu'à l'approfondir, en qualité et intensité, par explicitation de des causes : « La démonstration scientifique n'est pas essentiellement destinée à établir l'existence des faits : elle a pour but de les expliquer, de manifester leur cause, leur pourquoi[64]. »

Ajouter la science à la foi, selon le propos même de la théologie, consistera donc, selon Gagnebet, non pas à ajouter de nouvelles vérités déduites à partir des énoncés de foi, mais à éclairer de l'intérieur les vérités de la foi en y ajoutant la connaissance des liens intelligibles qui les unissent et les expliquent. Les conclusions de la théologie, comme ses principes, peuvent fort bien déjà appartenir au dépôt formel de la révélation ; elles deviennent des conclusions dès lors que le raisonnement permet de les « manifester » comme autant d'attributs se rapportant tels des effets à l'essence de leur sujet, à savoir, en dernier ressort, à Dieu tel qu'il s'est fait connaître[65]. Le travail théologique ne vise donc pas une extension matérielle et quantitative du révélé par ajout de conclusions nouvelles, mais son intensification intelligible dans l'esprit croyant par ordonnancement de ses vérités particulières en une sagesse reproduisant quelque chose de la perfection de la science que Dieu a de lui-même.

En dégageant ainsi une nouvelle interprétation de la science aristotélicienne, et donc de la manière dont S. Thomas comprend la théologie comme science, Gagnebet renvoie dos-à-dos Charlier et les tenants de la conclusion théologique stricte. Charlier a certes raison de dire que la déduction de conclusions théologiques nouvelles ne correspond pas au propos essentiel de S. Thomas mais, faute d'avoir vraiment compris ce que S. Thomas entend par science, c'est à tort qu'il conteste la qualité scientifique de la théologie et la validité du travail rationnel appliqué au donné révélé.

Un jugement historique intimidé

Le *jugement historique*, sous la plume de Gagnebet, ne se fait pas moins discret, voire invisible, comme s'il n'osait se dire. Il est pourtant bien présent, en sous œuvre, comme à l'état inchoatif.

Dans le premier article, selon ce propos purement spéculatif qu'est la contemplation de l'essence de la théologie spéculative pour elle-même, presque aucune considération historique n'intervient, sinon, longuement, la mise en comparaison de la conception spéculative de la théologie selon S. Thomas avec la conception affective et pratique de S. Augustin et ses disciples du XIIIe siècle tels Alexandre de Halès, Bonaventure ou Albert le Grand. Jamais Gagnebet ne présente sa propre compréhension de la scientificité de la théologie comme nouvelle. Il se contente d'affirmer qu'elle est exactement conforme à

[63] Cf. *ibid.*, II, 1 (89 b 23-24) : « Les questions que l'on se pose sont précisément en nombre égal aux choses que nous connaissons. Or nous nous posons quatre sortes de questions : le fait (τὸ ὅτι) le pourquoi (τὸ διότι), si la chose existe (εἰ ἔστι), et enfin ce qu'elle est (τί ἔστι). »

[64] Rosaire GAGNEBET, « Le problème actuel de la théologie et la science aristotélicienne d'après un ouvrage récent », dans *Divus Thomas* (Piacenza) 46 (1943), p. 237-270 (249).

[65] Rosaire GAGNEBET, « La nature… », p. 234 : « Le rôle essentiel du raisonnement théologique, c'est de retrouver cette connexion entre les diverses parties de l'enseignement divin. […] Ce n'est pas, ainsi qu'on le dit trop souvent, de découvrir dans les prédicats révélés d'autres prédicats qui y seraient contenus virtuellement dans quelque sens qu'on prenne ce mot, afin de pouvoir attribuer à Dieu des prédicats qui ne lui sont pas formellement attribués dans l'enseignement révélé. Mais il a pour but, en théologie comme dans les sciences humaines, de trouver dans les prédicats objectivement immédiats ou reçus comme tels la raison d'être d'autres prédicats qui ne conviennent au sujet révélé que par les premiers. Peu importe à ce point de vue que les prédicats médiats soient formellement révélés ou seulement virtuellement. »

celle des « grands disciples de S. Thomas », sans toutefois juger bon de démontrer cette assertion, sinon par quelques rapides renvois dont l'analyse minutieuse se révèle fort peu concluante[66].

Par trois fois seulement, en toute discrétion et de manière allusive, il laisse deviner le redressement qu'il opère par rapport à une interprétation erronée dont il ne dit pas qu'elle était devenue courante chez les thomistes : une fois dans le corps du texte, sans aucune mention de noms ou d'époques[67] ; deux fois en note, dont l'une avec référence à Melchior Cano mais sans explication[68], et l'autre avec citation des noms de Vacant et Gardeil, le second ne faisant d'ailleurs que citer le premier :

> Le P. Bonnefoy semble surtout vouloir montrer que la théologie de saint Thomas ne consiste pas dans un effort pour développer "les virtualités contenues dans une proposition de foi" comme disent certains. Il semble en réaction contre une conception de la théologie prêtée à saint Thomas qui pourrait s'exprimer assez exactement dans ce texte de Vacant cité par le Père A. Gardeil (*Le donné révélé et la théologie*, 2ème édit., Juvisy, p. 196) : « La théologie entendue dans son sens strict a pour objet les conclusions théologiques, c'est-à-dire, non point les vérités révélées, mais les conséquences qui sont contenues dans ces vérités et s'en tirent par déduction. » C'est ce qu'exprimait un théologien du siècle dernier sous une autre forme lorsqu'il écrivait : « Déduire des vérités révélées aux hommes et pour les hommes *ex revelatione divina publica* le plus grand nombre des conséquences qu'elles renferment, voilà le but et la tâche essentielle du théologien. » Si c'est à cette interprétation que le P. B. en veut, nous lui avouerons que nous sommes d'accord avec lui pour ne pas la trouver dans saint Thomas. Nous croyons qu'elle provient d'une interprétation très matérielle de saint Thomas et de ses commentateurs principaux[69].

Le lecteur désireux de comprendre le sens de ces allusions reste sur sa faim. Il devine mal les tenants et aboutissants d'un désaccord à peine évoqué. Même s'il connaît par ailleurs la diffusion générale de la position que Gagnebet renverse sans le dire, il devine difficilement l'ampleur et les enjeux d'un conflit d'interprétation introduit dans le thomisme. Gagnebet ne veut manifestement pas risquer de compromettre l'unité, et donc l'autorité de l'Ecole thomiste. C'est du bout des lèvres qu'il se résigne à « avouer » son désaccord avec certains thomistes, non sans prendre soin de ne pas dissocier S. Thomas et « ses commentateurs principaux ». La même réserve explique sans doute pourquoi il tait le nom de l'auteur de la seconde citation, Thomas Coconnier, rien moins que fondateur de la *Revue thomiste* et principal maître d'œuvre du renouveau thomiste dans la province dominicaine de Toulouse sous le pontificat de Léon XIII[70].

Un constat s'impose : Gagnebet se refuse à avouer que la position erronée qu'il critique chez certains est tout simplement celle jusqu'ici tenue par presque tous sur le sujet, en particulier par les thomistes, même les plus avancés. On la trouve en effet chez Garrigou-Lagrange[71] et Grabmann[72] comme chez Rabeau[73] et Chenu lui-même[74]. Gagnebet semble

---

[66] *Ibid.*, p. 235 : « Il nous est impossible ici de montrer que cette théorie exprime la pensée des grands disciples de S. Thomas. » A notre connaissance, Gagnebet n'a jamais livré cette démonstration difficile, sinon impossible.

[67] *Ibid.*, 234 : « [Le rôle essentiel du raisonnement théologique] n'est pas, *ainsi qu'on le dit trop souvent*, de découvrir dans les prédicats révélés d'autres prédicats qui y seraient contenus virtuellement. » C'est nous qui soulignons.

[68] *Ibid.*, p. 236, n. 2 : « Si toutefois l'habitude de trouver dans ces textes la notion de la théologie, inspirée de M. Cano et assez ordinairement prêtée à saint Thomas, faisait difficulté… »

[69] *Ibid.*, p. 240, n. 2. La citation anonyme provient de Thomas COCONNIER, « Spéculative ou positive ? », dans *Revue thomiste* 10 (1902), p. 629-653 (643).

[70] Sur Thomas Coconnier, cf. Henry DONNEAUD, « Les cinquante premières années de la *Revue thomiste* », dans *Revue thomiste* 93 (1993), p. 5-25 (5-10). ID., « Les origines fribourgeoises de la *Revue thomiste* », dans *Mémoire dominicaine* V, automne 1994, p. 43-60.

[71] Cf. Réginald GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo uno, Commentarium in primam partem S. Thomae*, Bibliothèque de la *Revue thomiste*, Paris, Desclée De Brouwer, 1938, p. 43-44.

[72] Martin GRABMANN, « Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino e le relazioni della fede e della teologia con la filosofia e le scienze profane », dans *Rivista di filosofia noe-scolastica* 26 (1934), p. 127-155 (141).

[73] Gaston RABEAU, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, Bloud & Gay, 1926 p. 137-139.178.

donc dépassé par ses propres résultats, partiellement identiques à ceux de Charlier. Contrairement à ce dernier, il peine à en tirer des conclusions sur l'ampleur du décalage constaté entre S. Thomas et certains de ses disciples attitrés.

Dans le second article, son jugement comparatif et historique n'est guère plus explicite : un peu plus insistant sur la stricte identité de position entre S. Thomas et ses commentateurs, puisque c'est là un point majeur de l'offensive de Charlier contre la position scolastique[75] ; à peine plus prolixe quant au redressement d'exégèse thomiste qu'il opère. Pour limiter l'ampleur de la déviation dont l'authentique position thomiste aurait souffert, il évoque « quelques auteurs contemporains », et va cette fois-ci jusqu'à désigner Gardeil lui-même comme principal témoin, sinon responsable de sa diffusion actuelle :

> Pour que saint Thomas ait fait de la théologie une science, il n'est pas nécessaire qu'il ait, *comme plusieurs théologiens contemporains*, assigné à la théologie pour objet des propositions non révélées, il suffit qu'il ait trouvé place à l'intérieur du donné révélé pour le raisonnement démonstratif. […] Or pour [le P. Charlier], la démonstration en théologie s'identifie avec le raisonnement par lequel on démontre une proposition non révélée, à l'aide d'une proposition de foi, et d'une proposition de raison. Aussi veut-il prouver surtout l'impossibilité de *la conclusion théologique au sens strict dans lequel en parlait le P. Gardeil*[76].

Mais Gagnebet ne s'arrête pas sur Gardeil, non plus que sur les « quelques auteurs contemporains ». On suppute qu'il ne veut pas réfuter publiquement ces honorables confrères en thomisme dominicain, alors même qu'il ose, cette fois-ci, désigner celui qu'il tient pour la vraie source de la déviation : Melchior Cano, inventeur des « lieux théologiques » et maître majeur du thomisme dominicain dans la Salamanque du XVIe siècle.

Il avait lancé la dénonciation dès le seuil de l'article, signifiant d'emblée à Charlier que la « position scolastique » qu'il conteste à travers Gardeil n'est pas celle des « grands thomistes » mais celle de Cano. Gardeil, de fait, tenait Cano pour son « grand maître en méthodologie thomiste ». Or c'est Cano qui aurait fondamentalement déplacé la finalité et donc l'objet du raisonnement théologique. Avec lui, selon une perspective cicéronienne plus qu'aristotélicienne, le raisonnement ne viserait plus à atteindre le vrai pour lui-même, mais à convaincre l'auditeur. Raisonner, c'est utiliser des « vérités tenues pour certaines par l'interlocuteur pour lui faire admettre d'autres positions qu'il conteste ». Cano aurait ainsi déplacé le sens des mots « principes » et « conclusions » en théologie. Désormais, les principes de la théologie sont assimilés à l'ensemble des vérités de foi, tenues pour certaines par l'ensemble des fidèles, alors que les conclusions, objet de la théologie, « ce seront toutes les vérités dont on persuadera les fidèles au moyen de ces vérités révélées[77] ». De là la déviation selon laquelle la fin du labeur théologique n'est plus de connaître Dieu en lui-même par l'intelligence de sa révélation, mais de garantir la vérité des conclusions déduites à partir de cette révélation.

Dans son article, Gagnebet reste pourtant discret, voire évasif, sans entrer dans la moindre démonstration ni même citer de textes. Il ne dit rien, non plus, des enjeux d'époque emportés par son jugement historique limité au seul Cano. Ce dernier doit rester pour lui une exception à l'intérieur de l'Ecole, sans préjudice pour la fidélité thomiste des

---

[74] Marie-Dominique CHENU, « La théologie comme science au XIIIe siècle »…, p. 66-67.

[75] Cf. Rosaire GAGNEBET, « Un essai… », p. 112 : « Après avoir montré la substantielle conformité entre la pensée des scolastiques et celle de saint Thomas… » ; p. 127 : « Les grands thomistes ont donc bien traduit la pensée de saint Thomas dans la formule qui leur est familière… » ; p. 130, n. 2 : « Le Père [Charlier] ne s'intéresse par, il nous le dit, aux commentateurs (p. 7). Mais ceux qui s'intéressent au problème de la nature de la théologie apprécieront certainement cette remarque profonde de Jean de Saint-Thomas, qui est du reste bien fondée en saint Thomas… »

[76] *Ibid.*, p. 128 ; c'est nous qui soulignons. Cf. *ibid.*, p. 113 : « Les critiques de l'auteur à l'adresse des scolastiques reposent donc sur une interprétation erronée de leur doctrine à travers quelques auteurs contemporains. »

[77] *Ibid.*, p. 108-109.

autres grands commentateurs. Aucune continuité historique ne semble le relier aux « quelques auteurs contemporains » qui, comme Coconnier, Vacant, Gardeil ou Marin-Sola, en auraient récemment subi la regrettable influence.

C'est dans sa thèse de doctorat préparée à l'Angelicum entre 1935 et 1937, restée inédite à l'exception des quelques extraits qui formèrent son premier article de la *Revue thomiste*, qu'il avait consacré de longs développements à analyser l'œuvre de Cano, insistant en particulier sur la profondeur du déplacement épistémologique par lui réalisé sous l'influence directe de l'humanisme de la Renaissance et en réponse aux attaques des Réformateurs. Le théologien espagnol, sous l'emprise des besoins de la controverse, aurait concentré le propos de la théologie sur la détermination de ce qui est révélé, – telle proposition se rattache-t-elle ou non à la révélation (*an sit*), - marginalisant ainsi, *de facto*, la recherche d'intelligibilité interne de la révélation (*quid sit*). La qualification des formules selon leur degré de rattachement aux sources de la révélation l'aurait alors emporté sur la saisie contemplative des vérités de la foi, sur la science réelle de Dieu révélé. La théologie spéculative elle-même, dans ce contexte, tend à n'avoir plus d'autre but que de conférer à des conclusions logiquement déduites l'autorité d'un révélé virtuel qui prolongerait métaphysiquement le *révélé formel :*

> Quant à la science théologique elle-même, Cano la place aussi dans cette perspective de la théologie de l'*an est*. Elle a pour but de connaître ce qui est enseigné par Dieu. Dans les formules contenues explicitement dans l'Ecriture et la Tradition, il y en a d'autres qu'on ne saurait voir qu'à l'aide du discours humain. Le but essentiel de la théologie comme science, c'est de les en dégager […] C'était certes légitimer le travail du théologien, qui cherche à mieux connaître ce qui est enseigné par Dieu sur tel ou tel mystère révélé, mais ce n'était pas toucher au problème de l'organisation intérieure que pose la recherche de l'intelligence des vérités révélées. Par une telle solution, on reste encore et toujours dans la théologie de l'*an est*[78].

Il est étrange que Gagnebet, dans ses articles de la *Revue thomiste* reste si elliptique au sujet de Cano, alors qu'il était plus précis et incisif dans la partie inédite de sa thèse. On peut supputer, derrière l'irénisme d'un propos purement spéculatif (premier article) ou derrière le souci de concentrer sa défense thomiste sur une fausse interprétation actuelle de S. Thomas et de la scolastique (deuxième article), l'inquiétude d'un thomiste viscéralement attaché à la tradition des commentateurs, si hésitant devant un reproche qu'il devrait adresser à l'un des grands noms de cette tradition.

Plus encore, on se demande si Gagnebet entrait aisément dans un processus de mise à jour d'une déviance d'époque, les déplacements épistémologiques tenant à certains conditionnements historiques et risquant d'affecter non seulement un auteur particulier mais tout un âge de la pensée catholique. Serait-il possible que la lutte intellectuelle contre les Réformateurs, si légitime et nécessaire à ses yeux, aient engendré des conséquences aussi dommageables au cœur même de la tradition thomiste ? Et comment ne pas soupçonner que la déviation constatée chez Cano ait pu également contaminer plus ou moins les autres « grands commentateurs » de l'époque moderne ? Alors que Chenu, Congar et Charlier œuvraient vaillamment, toutes bannières déployées, à la « liquidation de la théologie baroque[79] », on devine chez Gagnebet, pourtant parvenu à des conclusions semblables, voire plus précoces et détaillées sur le point précis de la nature de la théologie, une retenue inquiète qui lui interdit absolument de rejoindre les rives militantes du retour aux sources.

---

[78] Rosaire GAGNEBET, *La nature de la théologie spéculative*, thèse dactylographiée, Rome, 1937, p. 321.333-334. Un exemplaire est disponible à la bibliothèque du couvent des Dominicains de Toulouse.

[79] Cf. Yves CONGAR, *Journal d'un théologien*, édité et présenté par Etienne Fouilloux, Paris, Éd. du Cerf, 2000, p. 58-59 (extrait de « Mon témoignage », rédigé entre 1946 et 1949) : « Les échanges, qui devinrent quasi quotidiens avec le P. Chenu m'ont beaucoup apporté, encouragé, stimulé. En particulier pendant l'hiver de 1932, deux ou trois bonnes conversations ont révélé ou établi une communion profonde de tendances, de façon de voir les choses, de "*way of approach*". C'est alors que nous avons décidé de "liquider" la "théologie baroque" et entrepris des dossiers que j'ai encore tels que j'ai cessé de les alimenter en 1939. »

Il faudra attendre la publication de son cours *De natura theologiæ* en 1952 pour qu'il explicite certaines conclusions tirées de ses analyses antérieures. Il reconnaît alors que ce n'est pas le seul Cano mais « les auteurs de l'époque » qui, face à la Réforme, ont élaboré « une notion nouvelle de la théologie nettement différente de celle de S. Thomas et des autres scolastiques médiévaux ». C'est même « toute la théologie de controverse », dit-il, qui s'est alors trouvée conduite à délaisser l'intelligence de la foi pour se concentrer sur le légitime rattachement à la révélation de toutes les vérités enseignées par l'Eglise. Il oppose alors nettement la position théologique de S. Thomas et des grands scolastiques du XIIIe siècle, y compris les « augustiniens », finalisée par la connaissance de Dieu et de sa Parole, à celle des théologiens modernes, surtout préoccupés de la validité des propositions de l'enseignement catholique. Mais, sur le point précis de la nature de la théologie, il ne dit toujours rien des grands commentateurs thomistes autres que Cano[80].

Une efficace démonstration historique

Quoique formé à Saint-Maximin, au *studium* de la province de Toulouse, loin des maîtres du Saulchoir, Gagnebet met en œuvre, avec rigueur et minutie, la *méthode historique*. On ne peut s'empêcher de penser que, piqué au vif par la puissance de séduction des travaux de Chenu sur le même sujet, il a tout fait pour ne pas se montrer moins convaincant, donc moins scientifique dans sa valorisation du vrai thomisme. En une allusion discrète mais directe à l'endroit du régent du Saulchoir, il précise certes que son « but n'est pas de retracer la genèse historique » de la conception de la science sacrée selon S. Thomas[81]. Mais, tant pour sa recherche spéculative de l'essence de cette science (premier article) que pour sa réfutation de Charlier (second article), il se plie consciencieusement aux exigences de la méthode historique. Il est en particulier remarquable que, dans la détermination de la pensée de S. Thomas, il cite rarement les grands commentateurs. Il ne s'y réfère que lorsqu'il tente, contre Charlier, de prouver leur communauté de vue avec S. Thomas.

Par ailleurs, et sans doute toujours sous la même influence implicite du Saulchoir, et en particulier de l'article pionnier de Chenu sur « La théologie comme science au XIIIe siècle », il développe une longue approche comparative et contextuelle de la position thomiste. Alors que Charlier s'en tenait au seul S. Thomas sans rien dire de ses prédécesseurs et contemporains, d'une manière assez décontextualisée, Gagnebet prend soin, avant d'aborder la position de S. Thomas, d'analyser longuement celle des maîtres franciscains ou dominicains qui l'entouraient. Certes, à la différence de celui de Chenu, son propos est plus comparatif qu'historique, mais S. Thomas, de fait, se trouve replacé dans son contexte d'époque, au moins doctrinal. L'idée du pluralisme théologique, inattendue sous la plume d'un théologien « romain », ne manque d'ailleurs pas de s'en dégager. Loin de tout concordisme, Gagnebet présente ces divergences entre une théologie affective d'inspiration augustinienne (S. Bonaventure, S. Albert) et la théologie vraiment spéculative de S. Thomas comme fort légitimes, chacune d'entre elles se trouvant placée sous le patronage de Docteurs de l'Eglise à l'autorité incontestée.

Dans sa pratique de l'exégèse, Gagnebet ne procède pas comme Charlier. Ce dernier juxtaposait de longs et nombreux passages de S. Thomas, avec seulement de temps à autres une brève remarque synthétique, sans explication. Gagnebet, au contraire, écarte généralement du corps du texte ses nombreuses citations de S. Thomas, qu'il renvoie en note, avec souvent les seules références. Mais il déploie de minutieuses explications, longuement

[80] Rosaire GAGNEBET, *De natura theologiæ ejusque methodo secundum sanctum Thomam*, Rome, Pontificium Athenæum Angelicum, 1952, vol. 2, p. 3-4 et 57-58.
[81] Rosaire GAGNEBET, « La nature… », p. 2.

argumentées, par mise en relation d'un texte avec un autre ou de plusieurs notions entre elles, et il évalue de façon critique la pertinence de tels rapprochements[82]. Toujours sous la même influence du Saulchoir, il ne craint pas de relever des évolutions dans la pensée de S. Thomas, comme par exemple entre les *Sentences* et la *Somme de théologie* à propos des modes de procéder de la théologie[83].

Venons-en au contenu de la démonstration. Toute la pertinence de la position de Gagnebet repose sur la manière dont il parvient à prouver, textes à l'appui, comment S. Thomas a nettement distingué deux méthodes complémentaires en théologie, la démonstration « par les autorités » (*per auctoritates*) d'une part, la démonstration « par les raisons » (*per rationes*) d'autre part[84]. La première permet d'établir le fait de l'appartenance de certaines vérités à la révélation et donc à la foi (*an ita sit*). La seconde sert à dégager par mode de science une certaine intelligence explicative de ces vérités (*propter quid*). Gagnebet a pour cela exploité et mis en valeur un article du quatrième *Quodlibet*[85]. Cet article particulièrement topique est devenu emblématique de sa crypto-révolution exégétique, puisqu'il y recourt comme pivot de tous ses travaux sur la nature de la théologie.

Il est frappant que ni Chenu ni Charlier n'aient utilisé ce texte avant lui. Chenu l'ignore dans son article de 1927. Charlier ne l'évoque qu'une fois, sans s'y arrêter[86]. C'est pourtant le seul article, dans toute son œuvre, où S. Thomas traite pour elle-même de la méthode théologique au sens strict, celle utilisée par les maîtres universitaires pour « la discussion magistrale dans les écoles » (*disputatio magistralis in scholis*). La distinction entre méthode d'autorité et méthode de raison s'y trouve explicitée, chacune d'elles avec sa fin propre. Une discussion théologique peut avoir deux fins : soit écarter un doute sur l'existence d'une vérité de foi, face à quelqu'un qui la conteste (*an ita est*). C'est alors l'autorité qui intervient, à partir des données déjà tenues pour vraies par le contradicteur. Mais lorsqu'il s'agit de « faire savoir comment est vrai » ce que la foi enseigne (*rationibus facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur*), c'est-à-dire d'en dégager l'intelligibilité intérieure, seule la raison peut intervenir, puisqu'elle seule permet de pénétrer, au-delà du fait, jusqu'à « la racine de la vérité » (*rationibus investigantibus veritatis radicem*), à savoir ses causes explicatives. Le maître en théologie ne doit pas seulement « écarter l'erreur mais instruire l'auditeur en le conduisant à l'intelligence de la vérité dont il traite » (*non ad removendum errorem sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit*), sans quoi l'étudiant « s'en irait la tête vide » (*vacuus abscedet*), se contentant de « croire » une vérité sans vraiment la « savoir ».

Sur la base de ce texte si topique, Gagnebet énonce alors le cœur de sa propre thèse, avant de l'expliquer : « La théologie n'a pas pour but de démontrer l'existence d'une vérité révélée, mais elle cherche son intelligence[87]. » Grâce au texte du *Quodlibet*, il peut d'une part, avec Charlier et contre la position dominante illustrée par Gardeil et Chenu, contester la théorie de la conclusion théologique nouvelle, en montrant qu'elle ne constitue pas l'objet propre de la théologie selon S. Thomas ; d'autre part, contre Charlier, Draguet et

---

[82] Par exemple, à propos de l'usage que S. Thomas fait de 1 Cor 15, 12 pour prouver la présence de raisonnements scientifiques à l'intérieur de la *sacra doctrina,* cf. Rosaire GAGNEBET, « La nature… », p. 229, n. 1 et ID., « Un essai… », p. 126-127,

[83] Cf. Rosaire GAGNEBET, « La nature… », p. 228, n. 2.

[84] THOMAS D'AQUIN, *Super Boetium de Trinitate*, prologus et expositio prohemii (Léonine 50, p. 76-77). Commenté dans R. GAGNEBET, « La nature… », p. 221-222.

[85] THOMAS D'AQUIN, *Quæstiones quodlibetales*, IV, q. 9, a. 3 [18] (Marietti, p. 83). Commenté dans Rosaire GAGNEBET, « La nature… », p. 223-225 ; ID., « Un essai... », p. 111.120.142 ; ID., « Le problème actuel… », p. 253.

[86] Cf. Louis CHARLIER, *Essai*…, p. 112.

[87] Rosaire GAGNEBET, « La nature… », p. 224.

Bonnefoy, montrer comment S. Thomas applique à la théologie ce qui est pour lui le plus spécifique de la notion aristotélicienne de science, au sens propre du mot : la recherche de la cause. L'article du *Quodlibet* fournit en effet tous les éléments de sa démonstration exégétique.

La notion aristotélicienne de science s'y trouve explicitement évoquée par S. Thomas, tant par son processus propre que par sa fin. Lorsque S. Thomas parle « des raisons qui font savoir » (*rationibus facientibus scire*), il évoque directement le syllogisme scientifique dont la raison d'être est justement de « faire savoir » (*syllogismus faciens scire*)[88], c'est-à-dire de « produire la science » en faisant « apparaître dans le sujet la raison d'être nécessaire pour laquelle [un attribut] lui convient[89] ». En disant que la fin propre du maître en théologie est la recherche de « la racine de la vérité », qui n'est pas connaissance du seul fait (*an ita sit*), mais de son pourquoi et de son comment (*quomodo sit verum*), S. Thomas évoque la fin même de la science aristotélicienne qui est « l'intelligence de la vérité de la conclusion par le moyen de la démonstration[90] ». La conclusion n'est pas atteinte comme proposition simplement vraie ; elle est saisie en sa vérité intérieure qui est sa cause[91]. Or c'est directement à la théologie scolastique que Thomas applique cette notion de science, en tant que, selon le principe augustinien, la raison y cherche non la foi, qui relève de l'autorité, mais l'intelligence de la foi, « l'intelligence de la vérité » déjà crue (*ad intellectum veritatis quam intendit*).

La qualité scientifique de la théologie étant ainsi prouvée, au sens aristotélicien, Gagnebet peut expliciter la manière concrète dont son processus se déploie, en particulier dans les milliers d'exemples que constituent les articles de S. Thomas. Le raisonnement théologique vise à unir entre elles des vérités révélées dont les principales, immédiates, jouent le rôle de principes alors que les autres, secondaires et médiates, deviennent des conclusions par leur rattachement causal aux premières. Le maître en théologie a ainsi pour rôle de conduire ses auditeurs à l'intelligence de la foi en dégageant, par un raisonnement vraiment scientifique, au sens aristotélicien, les connexions qui structurent de l'intérieur la révélation comme, en amont, la science divine. Gagnebet renvoie alors, concrètement, aux milliers d'articles rédigés par maître Thomas : selon ce que ce dernier a lui-même expliqué dans notre article du *Quodlibet*, presque tous ses articles visent à établir une telle explication intérieure de la foi. Gagnebet prend comme exemple la démonstration du sacerdoce du Christ[92]. Il ne s'agit certes pas là d'une vérité nouvelle obtenue au terme d'un raisonnement, car le fait de ce sacerdoce appartient déjà à la foi, par révélation explicite. Mais le raisonnement théologique permet d'en dégager la raison d'être par rattachement à ses principes explicatifs, à savoir la sanctification des hommes et leur réconciliation avec Dieu. C'est donc bien la connexion intelligible entre les vérités de foi qui spécifie l'objet de la théologie : « Dans tous les cas et dans mille autres semblables, le raisonnement théologique s'efforce de découvrir entre les vérités révélées les connexions qui rendent les unes intelligibles par les autres "ex mysteriorum nexu", dit le Concile du Vatican[93]. »

Passons finalement à la manière dont Gagnebet, fort de son interprétation

---

[88] THOMAS D'AQUIN, *Expositio libri posteriorum,* I, 4 (Léonine I*2, p. 20, lin. 146-147) : « Demonstratio est sillogismus scientialis, id est faciens scire ». La formule vient directement d'ARISTOTE, *Seconds analytiques* I, 4 (71b18).

[89] Rosaire GAGNEBET, « Un essai… », p. 131, qui cite en note ARISTOTE, *Physique*, IV, 4 (211a6-11).

[90] THOMAS D'AQUIN, *Expositio libri posteriorum,* I, 4 (Léonine I*2, p. 20, lin. 142-144) : « Scire nihil aliud esse videatur quam intelligere veritatem alicujus conclusionis per demonstrationem. ». Cf. ARISTOTE, *Seconds analytiques* I, 4 (71b17).

[91] *Ibid.* (p. 19, lin. 82-87) : « Scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc est autem perfecte apprehendere veritatem ipsius […] Oportet igitur scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitæ. »

[92] THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiæ*, III[a], q. 22, a. 1. Cf. R. GAGNEBET, « La nature… », p. 235.

[93] Rosaire GAGNEBET, « La nature… », p. 235. La citation provient de la constitution *Dei Filius*, c. 4 (Dz 3016).

renouvelée de la position thomiste de la théologie comme science, met en œuvre la même méthode historique pour répondre aux arguments de Charlier. Sa position d'ensemble consiste à reprocher à Charlier de ne pas avoir su retrouver l'authentique notion de la science aristotélicienne, telle en particulier que comprise par S. Thomas, et donc d'avoir pensé à tort que ce dernier n'a pas voulu l'appliquer à la théologie. Charlier se disait frappé par le « vague des formules employées » par S. Thomas pour caractériser la scientificité de la théologie. Gagnebet lui reproche en retour de s'être dispensé de prouver cette affirmation « de manière scientifique », faute d'avoir vraiment « étudié à fond » la notion aristotélicienne de science telle que l'explique S. Thomas[94]. C'est un fait que Charlier attribue trop rapidement à Aristote et à S. Thomas qui le commente la notion de science comme déduction de conclusions nouvelles, alors que c'est là une interprétation déviée et postérieure, qui leur est tout à fait étrangère. Charlier, quoiqu'il en dise, n'est pas vraiment revenu aux sources ; il n'a pas su, par-delà les routines d'école, découvrir l'authentique position de S. Thomas. Il en est resté à la même notion édulcorée de la science aristotélicienne que Gardeil, pour en tirer seulement une conclusion opposée : S. Thomas n'a pas voulu faire de la théologie une science au sens strict.

Pour prouver que, *de facto*, S. Thomas n'avait présenté la théologie comme science que « dans un sens large », Charlier s'appuyait sur une objection rapportée par S. Thomas, selon laquelle la science ne peut pas s'appliquer à Dieu du fait de la simplicité de l'essence divine. Gagnebet n'a aucun mal à rétorquer que S. Thomas, en levant cette objection, entend précisément démontrer, en vertu d'un autre principe aristotélicien, que les négations et les actions divines *ad extra* tiennent lieu de passions que l'on peut démonstrativement rattacher à l'essence divine, et donc « que la théologie est bien une science malgré la simplicité de son sujet qui est Dieu »[95]. S. Thomas puise chez Aristote lui-même de quoi lever une objection contre l'application à la théologie de la notion aristotélicienne de science. Il est difficile d'en tirer comme Charlier une conclusion inverse, sauf à contredire S. Thomas lui-même.

Charlier avait remarqué, à juste titre selon Gagnebet, que S. Thomas assigne comme principes à la théologie non pas toutes les vérités révélées, - comme le croyaient Gardeil et consorts, - mais seulement les articles, c'est-à-dire les vérités principales de la foi. Il avait donc bien perçu que, pour S. Thomas, les conclusions sont des vérités elles-mêmes révélées. Mais il en tirait la fausse conclusion que le rattachement des conclusions aux principes est purement artificiel, non scientifique, du fait qu'aucune nécessité logique n'unit entre elles les vérités de la foi. Il en donnait pour preuve le verset où S. Paul relie la résurrection des croyants à celle du Christ (1 Co 15, 12), utilisé par S. Thomas comme exemple d'argumentation théologique :

> Il n'a sûrement pas échappé [à S. Thomas] que l'argument de saint Paul prouvant la résurrection générale par la résurrection du Christ n'est pas une démonstration proprement dite[96].

Gagnebet n'a pas de mal à répondre tant par la raison que par l'autorité. Les vérités de foi, loin de manquer de connexion, sont toutes unies « par la nécessité propre de la science de Dieu et des bienheureux dans laquelle les décrets divins donnent une nécessité hypothétique aux libres dispositions de la sagesse divine. » C'est Dieu lui-même qui a voulu que, dans sa révélation, tels moyens soient ordonnés à telles fins, de sorte que le théologien peut retrouver dans celles-ci l'explication de ceux-là et faire ainsi œuvre scientifique. Le propre commentaire de S. Thomas sur ce verset de Paul, visiblement ignoré de Charlier, en apporte d'ailleurs une preuve d'autorité, qui affirme explicitement que Paul procèderait ici à une authentique explication « par la cause » (*locus a causa*), Dieu ayant voulu que la

[94] Louis CHARLIER, *Essai*..., p. 121 ; Rosaire GAGNEBET, « Un essai… », p. 123.
[95] Louis CHARLIER, *Essai*..., p. 121-123 ; R. GAGNEBET, « Un essai… », p. 124-125.
[96] Louis CHARLIER, *Essai*..., p. 136.

résurrection des hommes se fasse par celle du Christ. S. Thomas, quoiqu'en dise Charlier, voit sous la plume de Paul une véritable argumentation scientifique[97]. Là encore, on ne peut lui prêter le contraire de ce qu'il affirme *expressis verbis*, sauf à le contredire.

Après le fait, Charlier entendait montrer que, *de jure*, « la démonstration au sens rigoureux ne peut s'appliquer à la théologie »[98]. A partir de deux prémisses révélées, on ne pourrait déduire aucune des « passions propres » (*propriæ passiones*) des sujets de la théologie (trinité, incarnation, grâce), car la raison naturelle est incapable de saisir entre elles le moindre lien logique susceptible d'en faire sortir un nouveau prédicat ; seul le magistère de l'Eglise peut déterminer ces passions propres. A plus forte raison lorsqu'il s'agit d'une prémisse révélée et d'une prémisse de raison, comme dans le cas des deux volontés du Christ car il y alors totale disproportion entre les prémisses. Gagnebet répond en renvoyant là encore Charlier à la vraie notion de la science aristotélicienne, dont le but n'est pas de découvrir et constater de nouveaux prédicats, mais de démontrer et expliquer ceux que l'on connaît déjà, par la foi. Sans doute seul le magistère de l'Eglise est en mesure de déterminer le fait (*an est*) de la convenance de telle « passion propre » à tel sujet de la théologie, mais une fois ce prédicat reconnu dans la foi, « c'est le propre de la démonstration (*syllogismus faciens scire*) de faire apparaître dans le sujet la raison d'être nécessaire pour laquelle elle lui convient[99] ».

Quant à la critique de l'usage de prémisse philosophique, elle montre que Charlier conçoit la théologie spéculative qu'il critique en terme de pure « métaphysique du révélé », appliquant aux données de foi un système philosophique rigide et des notions rationnelles toutes faites, de soi étrangères à la révélation, ce qui serait en effet, - Gagnebet cite ici Maritain critiquant, au nom de sa conception de la « philosophie chrétienne » la position cartésienne de la théologie, - « la destruction même de la théologie spéculative[100] ». Or telle n'est pas la vraie théologie. Celle-ci n'utilise les instruments philosophiques que sous la lumière supérieure et sous le contrôle permanent de la foi. Elle ne met pas les principes de raison « sur un pied d'égalité avec les articles de foi[101] », puisqu'en elle c'est la foi qui dirige la raison. Non seulement la foi contrôle la raison, mais elle se la subordonne, pour la rectifier, l'orienter et la perfectionner. Le théologien, éclairé par la foi, ne cesse de transformer les concepts, tant philosophiques que révélés, afin de les rendre toujours plus adéquats à son objet surnaturel, de sorte que ce n'est pas la raison qui s'approprie la foi, mais la foi qui élève et parfait la raison en l'utilisant à son service. La foi de l'Eglise enseignant l'unique personnalité du Christ malgré ses deux natures ou ses deux volontés malgré son unique personnalité, la théologie affine alors ses propres concepts philosophiques pour mieux atteindre la vérité intérieure de la foi :

---

[97] THOMAS D'AQUIN, *Super primam epistolam ad Corinthios*, cap. 15, lect. 2 (Marietti, p. 409-410, n° 913). Cité et commenté : Rosaire GAGNEBET, « Un essai… », p. 126-127.

[98] Louis CHARLIER, *Essai*..., p. 137.

[99] Rosaire GAGNEBET, « Un essai… », p. 131.

[100] *Ibid*., p. 134. La citation provient de Jacques MARITAIN, *Le Songe de Descartes*, Paris, Buchet et Chastel, 1932 (Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes* V, p. 67-68) : « Pour Descartes, *si elle est une science*, comme le prétendait saint Thomas, la théologie relève donc de la même *lumière de science* que la philosophie, et il suffit, pour quelle se construise, que les dogmes viennent tomber sous le regard de la philosophie ; bref, elle n'est plus qu'une simple *application de la philosophie* au donné révélé, et à proprement parler une science subalternée à la philosophie.[…] Mais quoi ? Est-ce faute si grave, et certains théologiens ne paraissent-ils pas penser comme Descartes sur ce point ? C'est en réalité, pour qui se place au point de vue des principes, la destruction même de la théologie : car il doit y avoir proportion entre l'objet proposé et le pouvoir subjectif, la vertu intérieure qui fait juger ; et si pour établir une conclusion rationnelle portant sur un objet divin nous nous servons d'un pouvoir de déduire qui ne soit pas lui-même enraciné dans la foi surnaturelle, nous n'aurons pas une science, mais une méconnaissance de cet objet : dire que la théologie est *la philosophie appliquée aux vérités révélées*, c'est dire par définition que la théologie est la méconnaissance scientifique des vérités révélées. »

[101] Rosaire GAGNEBET, « Un essai… », p. 133, citant Louis CHARLIER, *Essai*..., p. 136.

> Seule la raison, *éclairée par la foi* [la *ratio fide illustrata* de Vatican I], à l'exclusion de la raison laissée à ses propres forces, est capable d'unir ainsi les deux propositions pour constituer un *medium*. C'est seulement sous l'influence de la lumière divine que cette proposition rationnelle apparaîtra capable de manifester dans tel ou tel concept révélé le sujet de telle propriété, ou la cause propre de cet effet[102].

Là encore, la critique de Charlier tombe à faux, portant sur une conception étriquée de la science théologique, cartésienne et rationaliste, qui n'est pas celle de S. Thomas ni de l'authentique tradition thomiste.

Une phrase résume finalement le jugement que porte Gagnebet sur l'exégèse thomiste tentée par Charlier à propos de la théologie comme science : « Il en est resté à une notion étonnamment primaire de cette science qui tient toute dans la formule suivante : "habitus des conclusions"[103]. »

Ressourcement et nouvelle théologie

Au terme de cette étude, il paraît raisonnable d'inscrire l'entreprise de Gagnebet dans le mouvement du « retour aux sources ». Une mise en œuvre rigoureuse de la méthode historique restitue à S. Thomas l'une de ses positions authentiques occultée chez la plupart des thomistes contemporains. Fort de ce résultat, Gagnebet milite pour une intelligence renouvelée de l'essence de la théologie spéculative, moins matériellement déductive, plus contemplative, toute centrée sur la révélation et son intelligence. Il va jusqu'à promouvoir un certain pluralisme théologique, d'abord en reconnaissant toute sa place historique à la théologie affective de type augustinien, puis en légitimant la diversité actuelle des types de pensées chrétiennes : non seulement l'essentielle complémentarité des théologies positives et spéculatives, mais aussi la coexistence pacifique d'une théologie proprement scientifique, visant l'intelligence spéculative de la vérité, avec d'autres modes de réflexion théologique soucieux de mieux honorer la variété des attentes pastorales, spirituelles ou culturelles du moment. Pourquoi la louable réinvention d'une théologie symbolique comme celle des Pères impliquerait-elle nécessairement disqualification de la théologie scientifique et spéculative telle que conçue par S. Thomas, chacune visant sa fin propre et concourrant à l'expression d'un aspect du mystère chrétien et de la mission ecclésiale ? [104]

La démonstration historique de Gagnebet, certes, occulte un angle mort : l'incertaine fidélité thomiste des « grands commentateurs » concernant les conclusions théologiques et la vraie notion de science. Des convictions scolastiques inquiètes de ce qu'elles pourraient découvrir, semblent retenir Gagnebet de s'aventurer trop avant dans l'exégèse de la tradition thomiste. Cela interdit de comprendre l'origine de la déviance constatée chez Coconnier et Gardeil.

L'exégèse thomiste de Gagnebet, par contre, s'imposa rapidement comme la plus pertinente. Congar l'avalisa aussitôt contre celle de Bonnefoy et Charlier. Il la fit sienne dans toutes ses synthèses ultérieures sur la nature de la théologie[105]. Chenu lui emboîta le pas

---

[102] *Ibid.*, p. 132-133.

[103] *Ibid.*, p. 143.

[104] Rosaire GAGNEBET, « Le problème actuel… », p. 265-270. Aidan NICHOLS, « Thomism and the Nouvelle Théologie », dans *The Thomist* 64 (2000), p. 1-19, a bien saisi, chez les dominicains de Saint-Maximin, cette timide mais réelle ouverture au pluralisme des méthodes et des fins inhérent à la pensée chrétienne, non sans que la théologie spéculative parfaitement constituée en état de science doive continuer d'en occuper le sommet.

[105] Cf. Marie-Joseph CONGAR, recensions des ouvrages de Draguet, Bonnefoy, Charlier et Gagnebet, dans *Bulletin thomiste* 5 (1938), p. 490-505 (505) : « Les formules [de Gagnebet], qu'on voudrait transcrire ici si ce compte-rendu n'était déjà trop long, sont d'une belle plénitude. Elles expriment à la perfection ce que nous-même pensons que la théologie était aux yeux de S. Thomas. » ID., article « Théologie », dans *Dictionnaire de*

en rétractant, magnanime, ses affirmations antérieures, jusqu'à faire sienne la critique de l'influence de Cano :

> On avait cédé jadis à une interprétation un peu pesante de la fonction déductive dans la raison théologique, et marqué son rôle en formules abruptes, inclinant dans ce sens la ligne de la pensée de saint Thomas, plus souple en vérité, tant pour la transposition du concept de science en doctrine sacrée que pour la variété des fonctions de la raison ; la déduction a certes qualité scientifique en théologie, elle n'est pas l'opération principale ni la plus digne, en *intellectus fidei*. Il faut ici, croyons-nous, résister à la logique de Cano, qui a déterminé une trop aide exégèse[106].

L'approbation d'un prophète de la « nouvelle théologie », au moment même de la mise à l'*Index* de son manifeste *Une école de théologie, Le Saulchoir*, envers un gardien de la « théologie romaine » et héraut de la scolastique mise en cause, ne manque pas de panache :

> La fin du labeur théologique, ce ne sont pas des « conclusions », c'est de connaître Dieu tel qu'il se révèle à nous. [En note] Voir les réflexions solides et équilibrées du P. Gagnebet, *La nature de la théologie spéculative*, dans *Revue thomiste*, XLIV (1938), p. 239 : « Dans aucun sens il ne sera vrai de faire de la connaissance de ces conclusions la fin du labeur théologique… » etc.[107]

Peu à peu, la discrète révolution exégétique opérée par Gagnebet se répandit non moins discrètement mais sûrement, au point d'appartenir aujourd'hui à l'interprétation commune de la théologie comme science selon S. Thomas[108]. A cet égard, en tant qu'il vise le retour aux sources authentiques, le *ressourcement thomiste* se trouve mieux réalisé chez Gagnebet que chez Charlier, dont les conclusions exégétiques n'ont pas convaincu ni survécu à son auteur.

Les travaux de Gagnebet fournirent aussi, sinon d'abord, les bases du programme théologique de l'école dominicaine de Saint-Maximin et de la *Revue thomiste*, dans les années 1935-1950. Marie-Michel Labourdette en déploya toutes les harmoniques dans son manifeste sur la nature de la théologie, en 1946, au moment où débutait avec les Jésuites lyonnais et parisiens l'impossible *Dialogue théologique*[109]. Nous retrouvons ici la *nouvelle théologie*, pour autant que les Dominicains de la province de Toulouse, forts d'une conception ressourcée de la nature de la théologie, en défendaient la rationalité et l'ambition spéculative face à ceux qui en contestaient la pertinence, voire la validité, au nom des exigences de la culture contemporaine.

N'y aurait-il pas là invitation à ne pas assimiler trop vite « nouvelle théologie » et « ressourcement » ? Celui-ci ne désigne-t-il pas un mouvement plus large que celle-là, non coextensif ni toujours consonant avec elle ? Car « ressourcement » n'implique pas, de soi, contestation, marginalisation et finalement abandon de la raison métaphysique en son assomption théologique, - surtout lorsqu'il s'agit d'un « ressourcement thomiste », et que cette rationalité théologique, authentiquement ressaisie et ressourcée en sa visée spéculative par les bienfaits de la méthode historique, se voit confirmée dans une meilleure conformité à l'enseignement de S. Thomas, *doctor communis Ecclesiae*.

Fr. Henry Donneaud o.p.

---

théologie catholique XV, 1946, col. 383-385, 453-456-459-462. ID., *La foi et la théologie*, « Le mystère chrétien », Paris, Desclée, 1962, p. 131-132 et 171-172.

[106] Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Pro manuscripto, 1943[2], p. 8-9.

[107] *Ibid.*, p. 84-85. Ce volume était prêt à paraître dans la « Bibliothèque thomiste » lorsque le P. Thomas Philippe, visiteur canonique du Saulchoir, en interdit la publication en mai 1942, quatre mois après la mise à l'*Index* de *Une école de théologie : Le Saulchoir ;* il ne put alors paraître que *pro manuscripto*, à diffusion privée et limitée. Cf. également, lorsque l'ouvrage put rejoindre la « Bibliothèque thomiste » : ID., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1957[3], p. 10-11.78.83-84 ; ID., *La théologie est-elle une science ?*, « Je sais – Je crois, 2 », Paris, Fayard, 1957, p. 63-65.

[108] Cf. Jean-Pierre TORRELL, *La théologie catholique*, Paris, Ed. du Cerf, 2008[2], p. 60-64 ; Henry DONNEAUD, « La qualité analogique de la science et son application à la doctrine sacrée », dans Thierry-Dominique HUMBRECHT (éd.), *Saint Thomas d'Aquin,* « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », Paris, Éd. du Cerf, 2010, p. 445-475.

[109] Marie-Michel LABOURDETTE, « La théologie, intelligence de la foi », dans *Revue thomiste* 46 (1946), p. 5-44.