



”La perplexité des thomistes baroques devant l’énigme de la sacra doctrina”

Henry Donneaud

► To cite this version:

Henry Donneaud. ”La perplexité des thomistes baroques devant l’énigme de la sacra doctrina”. *Revue Thomiste*, 2021, 121 (1), p. 51-88. <hal-03226900>

HAL Id: hal-03226900

<https://hal.science/hal-03226900v1>

Submitted on 20 May 2021

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.



HAL Authorization

La perplexité des thomistes baroques devant l'énigme de la *sacra doctrina*

La doctrine sacrée, *crux theologorum*

A partir du XVI^e siècle, les commentateurs de la première question de la *Somme de théologie* se sont heurtés à une difficulté préjudicielle que son auteur n'avait pu prévoir : quelle réalité se trouve désignée par le vocable *sacra doctrina* ? S. Thomas consacre cette question liminaire à une investigation scientifique sur la nature ou forme de cette « doctrine sacrée » dont il va ensuite exposer la matière de façon rigoureuse et rationnelle, « selon l'ordre de la discipline », dans l'ensemble de la *Somme*. Avant de dégager le contenu intelligible de l'ensemble de cette doctrine sacrée, avant de « décrire brièvement et clairement ce qui appartient à la doctrine sacrée¹ », - tel est le propos liminaire des trois parties de l'ouvrage, - il commence par chercher ce qu'est cette doctrine en elle-même, en sa raison de « doctrine sacrée ». Non pas ce qu'elle contient et enseigne, sa matière, mais ce qu'elle est en sa forme spécifique de doctrine : « Il est nécessaire d'enquêter d'abord sur la doctrine sacrée elle-même, ce qu'elle est et à quoi elle s'étend.² » C'est en vue de démontrer les propriétés essentielles de cette « doctrine sacrée » que S. Thomas s'interroge d'abord sur sa nécessité (question *an sit*, a. 1), puis sur ses qualités essentielles, de la plus générale (elle est science) jusqu'à la plus spécifique, liée à son sujet qui est Dieu lui-même et toutes choses sous la raison de Dieu (questions *quid sit*, a. 2 à 7), et enfin sur sa méthode (a. 8 à 10).

S. Thomas appuie son enquête sur au moins deux principes évidents par eux-mêmes, comme ils doivent l'être pour tous ses lecteurs : 1^o par sa définition nominale, le vocable « doctrine sacrée » renvoie à une réalité une et spécifique dont l'identité est immédiatement saisissable par tous, de sorte que chacun, au seuil de la démonstration, comprend de quoi il est question et sur quel sujet va porter la « chasse à la définition » (*venatio definitionis*) ; 2^o le processus logique de démonstration qui se déroule en dix articles doit porter rigoureusement sur cette même réalité dont on cherche progressivement, par voie discursive allant d'une qualité à l'autre, à dégager une définition réelle et formelle : on ne saurait passer d'un sujet à l'autre en cours de démonstration, sous peine d'égarer le raisonnement. Il serait en effet contraire à toutes les règles scientifiques que la réalité nommée « doctrine sacrée », dont S. Thomas commence par montrer qu'elle est nécessaire au salut (a. 1), ne soit pas exactement et formellement la même que celle dont il démontre ensuite qu'elle est une science (a. 2), une science parfaitement une (a. 3), une science spéculative (a. 4), une science supérieure à toutes les autres (a. 5), une science qui est sagesse (a. 6), une science qui a pour sujet Dieu lui-même et toutes choses en tant que provenant de Dieu et ordonnées à lui (a. 7) ; une science enfin dont le mode de procéder comporte aussi bien l'argumentation rationnelle (a. 8), que l'usage des métaphores (a. 9) ou la pluralité des niveaux de sens (a. 10)³.

¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Prologue : « Tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quæ ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur. »

² *Ibid.*, I^a, q. 1, prol. : « Necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quæ se extendat. »

³ Sur la cohérence logique de toute la première question de la *Somme de théologie*, avec son enracinement dans la méthode scientifique aristotélicienne, cf. James WEISHEIPL, « The Evolution of Scientific Method », dans Vincent E. SMITH (éd.), *The Logic of Science*, New York, St. John's University Press, 1964, p. 59-86 (74-81) ; Henry DONNEAUD, « Insaisissable *sacra doctrina* ? », *Revue thomiste* 98 (1998), p. 179-224 (183-190) ; Thomas MICHELET, *Sacra doctrina*. Mystère et sacramentalité de la Parole dans la *Somme de théologie* de S. Thomas d'Aquin, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2019, p. 195-237.

Si aucun commentateur de S. Thomas n'a jamais mis en doute la pertinence de ces deux principes logiques, essentiels à tout raisonnement scolastique, leur difficulté, au seuil de cette première question de la *Somme*, a porté sur la manière de comprendre comment S. Thomas aurait concrètement réussi à ne pas les violer. Pourquoi cela ? Alors que, aux yeux de S. Thomas, et de ses lecteurs jusqu'à la fin du moyen âge, le vocable « doctrine sacrée » renvoyait à une réalité immédiatement identifiable, avec une définition nominale évidente par elle-même, cela ne semble plus être le cas à partir du XVI^e siècle. Pour S. Thomas, cette même doctrine dont il a commencé par démontrer la nécessité en vue du salut en s'appuyant sur le fait qu'elle est immédiatement révélée par Dieu, peut ensuite être démontrée comme honorant la qualité d'une véritable science, au sens technique de ce terme. Il est vrai que ses prédécesseurs (v.g. Alexandre de Halès, Eudes Rigaud, Albert le Grand) comme ses contemporains (Bonaventure) s'y refusaient, et que tous ses successeurs, sauf ses disciples, contestèrent fermement sa position (Scot, Auriol, Durand de Saint-Pourçain). Mais ses commentateurs et disciples de l'époque moderne, eux, tout en revendiquant d'assumer la position du Maître, ne parvenaient plus à la comprendre dans le détail de son argumentation, à en saisir l'unité et la cohérence logique : comment une doctrine immédiatement révélée par Dieu pourrait-elle être qualifiée de science ? L'aporie s'origine donc dans l'occultation de la définition nominale du vocable « doctrine sacrée », terme dont les docteurs du XIII^e siècle comprenaient *a priori* à quelle réalité il renvoie, mais devenu par la suite désuet et étranger au vocable technique de la théologie scolastique.

Un autre *a priori* d'époque, que S. Thomas n'avait pu prévoir non plus mais qui s'est imposé à l'esprit des modernes, y compris aux disciples de S. Thomas, était que la première question de la *Somme* traite très précisément de la nature de ce que Tomo Vereš a appelé la « théologie des théologiens⁴ », la doctrine produite par les théologiens, en particulier la théologie scolastique telle que S. Thomas s'apprête à la mettre en œuvre, et non plus de la doctrine de la foi dans son ensemble, de la doctrine révélée par Dieu, ce que nous appelons aujourd'hui, à la suite de Vatican II, la « Parole de Dieu ». On pose sans démonstration et comme un principe censé évident par soi que S. Thomas s'occupe ici de la nature de la théologie des théologiens, telle qu'il va lui-même la mettre en œuvre, et non pas de la Parole de Dieu, de la doctrine chrétienne en sa raison d'enseignement révélé par Dieu⁵.

Ce préjugé une fois bien ancré dans les esprits, - depuis une date qu'il faudra bien un jour parvenir à déterminer avec plus de précision, entre la fin du XIII^e et la fin du XV^e siècle, - semble trouver une confortation limpide dans la matière des articles deux à huit de la première question, que l'on pense devoir appliquer sans difficulté et de façon tout à fait nécessaire à la « théologie des théologiens » : elle est une science, une, spéculative, suprême, sagesse, etc. Il s'en suit que l'article 1^{er}, consacré à la nécessité de la « doctrine sacrée », le seul dans cette perspective à poser difficulté du fait qu'il présente cette même « doctrine sacrée » comme immédiatement révélée et donc produite par Dieu, est spontanément interprété à la lumière des articles suivants, au lieu que c'est le contraire qui aurait dû se produire. De sorte que, au prix de contorsions exégétiques que nous allons tâcher de résumer, les commentateurs modernes tentèrent d'expliquer comment l'article 1^{er}, dont toute lecture obvie laisse voir qu'il concerne la doctrine révélée ou Parole de Dieu, porterait en fait sur la nécessité de la « théologie des théologiens ». C'est pourtant à l'inverse qu'ils auraient dû procéder : comment rendre raison du fait que, aux yeux de S. Thomas, la doctrine révélée ou Parole de Dieu, qu'il a d'abord

⁴ Tomo VERES, *Iskonski mislilac*, Zagreb, Dominikanski Naklada Istina, 1978, p. 17.

⁵ Sur cette position faussée du problème, cf. Henry DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2005, p. 7-14 ; Thomas MICHELET, *Sacra doctrina...*, p. 170-179.

démontrée comme nécessaire pour parvenir au salut, honore la qualité d'une science et d'une sagesse, traitant de Dieu et de toutes choses sous la raison de Dieu⁶.

La difficulté qui nous retient gît donc de façon emblématique dans le passage, - perçu par la plupart plus comme un saut incertain que comme un pont, - de l'article un à l'article deux : comment comprendre que c'est d'une seule et même réalité dont S. Thomas dit et qu'elle est révélée par Dieu en tant que nécessaire au salut et qu'elle est une science procédant par raisonnement ? Quel corps de doctrine peut prétendre rassembler en son unicité et son unité formelle ces deux qualités qui semblent, pour un lecteur moderne, être devenues contradictoires en un même sujet ? Et si on se résout finalement à estimer que ces deux articles portent en fait sur deux niveaux de doctrines différents, qu'en advient-il de la rigueur logique de S. Thomas et de sa précision d'expression, alors qu'à aucun endroit de toute cette première question il n'évoque la moindre pluralité de signification du vocable « doctrine sacrée », sa moindre portée analogique, sa moindre division en partie dont certaines pourraient être concernées par la notion de science à l'exclusion des autres⁷ ?

Nous allons résumer les principales solutions élaborées par les commentateurs à partir du XVI^e siècle, en les classant par ordre de fidélité à la logique démonstrative d'un raisonnement scolastique qui veut qu'à l'intérieur d'une même question comme d'un même article, c'est sur un seul et même sujet que porte la démonstration. Nous débuterons donc par les tenants de l'univocité du vocable *sacra doctrina*, avant de rejoindre ceux qui, faute de parvenir à rendre compte de cette univocité, assument une certaine équivocité, pour terminer avec ceux qui, renonçant tout simplement à résoudre la difficulté, ne se prononcent pas formellement.

I. Univocité

Les tenants de l'univocité de *sacra doctrina* se divisent en deux camps. Pour Cajetan, comme après lui, moyennant certaines variantes, Vazquez et Sylvius, le vocable désigne une réalité assez large pour englober abstraitement toute forme de connaissance directement ou indirectement liée à la révélation, aussi bien la connaissance des principes révélés que la déduction de conclusions virtuellement contenus en eux. Pour les autres, à partir de Jean de Saint-Thomas, ce même vocable signifie précisément la seule science théologique, ou science des conclusions théologiques.

⁶ Cf. James A. WEISHEIPL, « The Meaning of *Sacra Doctrina* in *Summa Theologiae* I, q. 1 », *The Thomist* 38 (1974), p. 49-80 (55.61) : « Scholastic commentators pounce on articles two to eight as an introduction to their own specialty, namely, scholastic "theology". But they express noticeable bewilderment and embarrassment over the first article, which seems to be about faith [...] All commentators on St Thomas's *Summa* I, q. 1, including Cajetan, interpret article one in terms of articles two to eight, which seem to be about the intellectual habit of scholastic theology structured along systematic lines of human sciences. All commentators also agree that article one is somehow about revealed truth that is necessary for salvation, and that scientific theology is not necessary in the same way. Hence the difficulty of reconciling the first article with the five subsequent articles, which are presumed to be about scholastic theology, such as elaborated by Thomas himself throughout the *Summa*. »

⁷ En un seul passage de cette première question, dans l'introduction qui énonce le titre de chaque article, S. Thomas distingue, à propos de l'article 10, la « doctrine sacrée » et l'« Ecriture sainte de cette doctrine » : « Decimo, utrum Scriptura sacra hujus doctrinae sit secundum plures sensus exponenda. » Il désigne par là l'Ecriture sainte en tant qu'incluse dans le corps de la doctrine révélée. Tout comme, selon *Dei Verbum*, n° 9, l'Ecriture, qui « est Parole de Dieu » (*locutio Dei*), constitue avec la Tradition « l'unique dépôt sacré de la Parole de Dieu » (*unum verbi Dei sacrum depositum*). Il serait par contre fort malsonant de faire à dire à S. Thomas que la *doctrina sacra* à laquelle se rattache l'Ecriture sainte ne serait autre que la théologie élaborée par les théologiens sur la base des principes fournis par celle-ci. Si l'Ecriture sainte est « de cette doctrine », c'est qu'elle relève d'elle et lui appartient, non qu'elle lui fournit ses principes.

Les premiers peinent à tenir rigoureusement cette univocité, car ils s'obligent par ailleurs à lire la nécessité de la *sacra doctrina* telle que l'enseigne S. Thomas : elle est nécessaire à chacun pour que chacun, prenant connaissance par elle du salut auquel il est appelé par Dieu, puisse y ordonner personnellement ses intentions et ses actions comme vers sa fin. Par ailleurs, il est évident pour eux que, à partir du deuxième article, S. Thomas traite de la science théologique. S'ils respectent ainsi le contenu doctrinal du premier article, ils sont comme contraints d'assouplir et relativiser pour une part l'univocité, qui devient commet mutilée, puisque, sous un nom identique, l'objet dont il est question change entre le premier et le deuxième article.

Les seconds, à l'inverse, préservent au vocable une parfaite univocité, mais au prix d'une lecture fort lâche et accommodante de la démonstration du premier article qui aboutit à mutiler la nécessité : la *sacra doctrina* est nécessaire non plus pour chaque homme en particulier (il n'est pas nécessaire que tous soient théologiens pour être sauvés), mais seulement pour la communauté des croyants.

Univocité mutilée

Cajetan (1468-1534) semble être le premier témoin d'une interrogation sur la problématique définition nominale de la *sacra doctrina*, en même temps que le premier défenseur de l'univocité du terme en vue de préserver l'unité logique de toute la première question de la *Somme* :

Concernant cette conclusion un doute surgit aussitôt : que comprendre ici sous l'expression « doctrine ou discipline sacrée » ? On comprend en effet soit la foi, soit la théologie⁸.

La difficulté surgit à ses yeux comme résultat d'un présupposé implicite au conséquence considérable pour la suite notre histoire : une donnée qui relève de la foi, en tant que « formellement » révélée, ne saurait simultanément relever de la science, en tant que conclusion d'un raisonnement théologique « virtuellement » révélée, car déduite à partir de prémices formellement révélées. Une proposition relève soit de la foi (formellement révélée), soit de la théologie (virtuellement révélée). Cajetan n'imagine pas qu'une proposition puisse en même temps, quoique pas sous le même rapport, être tenue par la foi comme enseignée par la Parole de Dieu et reçue comme conclusion d'un raisonnement théologique qui en dégage l'intelligibilité et la raison d'être. De sorte qu'il y a incompatibilité matérielle entre le statut formel de donnée révélée et le statut formel de conclusion scientifique. La théologie devient nécessairement extrinsèque à la foi quant à ses conclusions. Puisqu'il est incontestable que l'article 1^{er} de la question démontre la nécessité salutaire de ce qui est immédiatement révélé par Dieu, le donné de foi, il devient impossible de comprendre comment cette nécessité pourrait s'étendre à ce dont parle l'article 2, à savoir la qualité vraiment scientifique des conclusions déduites à partir des données de la foi. La nécessité semble en effet porter sur ce qui est cru (a. 1) et la qualité scientifique sur ce qui est scientifiquement déduit (a. 2) ; or ce qui est cru ne peut pas être déduit. Comment, alors, éviter l'équivocité du terme *sacra doctrina* et comment rendre raison de la logique unitaire qui doit pourtant tenir ensemble ces deux articles comme traitant d'un sujet formellement un ?

⁸ Thomas de Vio [CAJETAN], *Commentaria in Thomæ Aquinatis Summam theologiam*, I^a, q. 1, a. 1 [éd. Léonine IV, 1888, § 5, p. 7a] : « Circa hanc conclusionem dubium statim occurrit : quid intelligatur hic nomine *sacrae doctrinae* seu disciplinæ. Aut enim intelligitur fides, aut theologia. » Gabriel VAZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in primam partem S. Thomae*, q. 1, a. 1 [Alcalá, 1598, p. 4a], semble confirmer que l'on doit à Cajetan la mise à jour de cette difficulté : « Le premier doute concerne ce que S. Thomas comprend par le vocable *sacra doctrina* : soit la foi seule, soit également la théologie qui est déduite des articles de foi comme à partir de principes. Cajetan exposa ce doute dans ce premier article et apporta la meilleure raison de douter (*et optimam attulit rationem dubitandi*). »

Cajetan pense pouvoir surmonter cette aporie en donnant au vocable « doctrine sacrée » une acception dépassant la distinction entre foi et théologie, entre formellement révélé et virtuellement révélé :

Il faut dire à cela que le terme *doctrine sacrée* ne désigne ni la foi en tant qu'elle se distingue de la théologie, ni la théologie en tant qu'elle se distingue de la foi ; il désigne la connaissance révélée par Dieu, que ce soit formellement ou virtuellement, sous la raison d'instruction ou de doctrine, abstraction faite de la raison de ce qui est cru et de ce qui est su⁹.

S'il peut y avoir univocité dans le vocable « doctrine sacrée » entre l'article 1^{er} qui concerne les données de foi formellement révélées et l'article 2 qui traite de la science théologique, c'est que ce même terme désigne *in genere* ce type de connaissance caractérisé par le fait que les données en sont révélées par Dieu (*cognitio a Deo revelata*). Non pas la foi prise séparément, en tant que distincte de la théologie, non pas la théologie seule, en tant que distincte de la foi, car en ces deux cas il y aurait équivocité. Pas non plus cette réalité concrète ou tout intégral que serait l'ensemble de la connaissance fondée sur la révélation, incluant et la foi (les principes révélés) et la théologie (les conclusions déduites scientifiquement), car il serait absurde que la science théologique soit incluse en tant que partie dans une doctrine qui serait toute entière nécessaire pour le salut : nulle nécessité, en effet d'être théologien pour être sauvé. Le vocable désigne donc un genre abstrait, ce tout potentiel qui se réalise en diverses espèces de connaissance formellement ou virtuellement liées à la révélation divine.

La solution est certes satisfaisante tant qu'on en reste au plan de l'abstraction : c'est bien un seul et même concept, univoque, abstraction faite de la distinction entre foi et théologie, qui peut s'appliquer aux deux premiers articles pour en décrire l'objet commun. Mais à y regarder de près, à cette univocité abstraite correspond une équivocité concrète, ce qui ne résout pas la difficulté logique : comment préserver l'unité de démonstration entre les deux articles ? En effet, Cajetan est bien obligé de préciser que, dans l'article 2, le vocable « doctrine sacrée » ne désigne plus la connaissance révélée *in genere*, mais le genre de la connaissance révélée auquel on adjoint la spécification du processus démonstratif produisant les conclusions. Ainsi, la qualité scientifique, objet de la démonstration de cet article, n'est pas étendue à la « doctrine sacrée » en tant que telle, prise *simpliciter*, en toute son extension, mais concerne la « doctrine sacrée » seulement en l'une de ses espèces, en tant que limitée aux conclusions déduites à partir des vérités de foi :

Le terme *doctrine sacrée* est pris ici pour la doctrine révélée en tant qu'elle porte sur les conclusions. Il n'est pas pris, en effet, pour la totalité [de la doctrine révélée] (car il paraît stupide de demander si la totalité d'une connaissance incluant en elle principes et conclusions est une science, alors qu'il est clair qu'il n'y a pas de science des principes), mais pour cette même doctrine prise de façon absolue, comme dans le premier article, en y adjoignant la considération des conclusions. De sorte que le sens de la question est : est-ce que la doctrine sacrée, dont nous avons prouvé qu'elle est nécessaire, honore la raison de science quant à ses conclusions ?¹⁰

En réalité, et malgré la revendication d'univocité, les deux articles portent bien *de facto* sur deux sujets formellement différents : l'un sur le genre de la connaissance révélée, le second sur cette espèce particulière qu'en est l'habitus des conclusions théologiques, avec cette précision que ce qui est démontré du premier, sa nécessité pour le salut, ne saurait valoir pour ce qui est démontré du second, sa qualité scientifique. De fait, Cajetan estime impossible de faire dire à S. Thomas que l'habitus scientifique de la théologie serait nécessaire au salut,

⁹ *Ibid.*, § 6, p. 7 : « Ad hoc dicendum est quod sacra doctrina neque sumitur pro fide, ut distinguitur contra theologiam ; neque pro theologia, ut distinguitur contra fidem ; sed sumitur pro cognitione a Deo revelata, sive formaliter sive virtualiter, ut habet rationem disciplinæ et doctrinæ, abstrahendo a ratione crediti et sciti. »

¹⁰ *Ibid.*, a. 2, § 1, p. 9 : « Ly sacra doctrina sumatur hic pro doctrina revelata ut est conclusionum. Neque enim sumitur pro tota (quoniam stultum videtur quærere an tota cognitio, claudens in se principia et conclusiones, sit scientia, cum constet principiorum non esse scientiam) ; sed pro ipsa absolute, ut in primo articulo, adjuncto respectu ad conclusiones. Ita quod sensus quaestionis est : an sacra doctrina, quam probavimus necessariam, quoad conclusiones suas habet rationem scientiæ. »

comme « si la foi sans la théologie ne suffisait pas au salut, ce qui est faux¹¹ ». Inversement et du même coup, la *sacra doctrina* ne saurait être science par tout elle-même, en sa définition même, mais seulement en l'une de ses parties, par l'un de ses aspects à l'exclusion des autres¹². Il faut donc bien constater que Cajetan ne parvient pas à concilier la préservation de l'unité logique du sujet commun à ces deux articles, la « doctrine sacrée », et l'impossible cohabitation en un même sujet formel des propriétés démontrées en chacun d'eux : l'origine révélée et la nécessité salutaire d'une part, la qualité scientifique de l'autre.

Gabriel Vazquez (1549-1604) juge la solution proposée par Cajetan vraie et conforme à l'esprit de S. Thomas, mais il doute qu'elle rejoigne exactement ce que S. Thomas a voulu dire ici. Tenant lui aussi d'une rigoureuse univocité du vocable *sacra doctrina*, le commentateur jésuite estime que S. Thomas n'a pas pu de pas désigner par-là, dès l'article 1^{er}, la théologie, unique sujet de toute la première question. Il tient donc que la définition nominale parfaitement claire et univoque de *sacra doctrina*, selon S. Thomas, concerne la seule théologie, non le genre abstrait d'une connaissance plus ou moins directement liée à la révélation. C'est de la théologie comme habitus scientifique dont traite S. Thomas en chacun de ces dix articles, pas de la foi infuse.

Pour résoudre la difficulté posée par l'article 1^{er}, démontrant la nécessité d'une connaissance par révélation, Vazquez joue sur le fait que la théologie, comme toute science, possède à la fois des principes et des conclusions tout en restant un habitus parfaitement un, un habitus dont la nature n'est pas surnaturelle et infuse mais humaine et acquise :

La théologie, comme toute science, embrasse non seulement la connaissance des conclusions, mais aussi celle des principes propres à cette même science. Il n'y a pas en effet un habitus distinct portant sur les principes et un autre portant sur les conclusions, mais un seul et même habitus, le plus grand par son extension. La théologie n'est pas seulement connaissance et doctrine des conclusions déduites à partir des articles de foi, elle est également, en vérité, doctrine des articles eux-mêmes, qui ne nous sont connus que par la seule révélation surnaturelle¹³.

Puisque S. Thomas traite de la théologie dans toute la première question, et puisque la théologie, unique habitus, porte à la fois sur ses principes propres et sur les conclusions qu'elle en déduit, il est normal que Thomas commence par parler des principes, de fait nécessaires au salut, avant d'aborder, à partir de l'article suivant, le processus démonstratif des conclusions. Ainsi entendue, sous l'aspect de ses principes, la théologie relève bien de quelque manière de la nécessité de la révélation, objet de l'article 1^{er}. Elle n'est pas nécessaire au salut par tout elle-même, mais par ses principes :

Quand S. Thomas dit que la doctrine sacrée est nécessaire pour chacun, afin que chacun puisse diriger ses opérations vers sa fin, il entend bien cette théologie qui est la nôtre, laquelle, bien

¹¹ *Ibid.*, a. 1, § 5, p. 7 : « Si theologia, sequeretur quod fides absque theologia non sufficeret ad salutem hominis, quod est falsum. »

¹² Yves CONGAR, art. « Théologie », *Dictionnaire de théologie catholique*, XV, Paris, Letouzey et Ané, 1946, col. 341-502 (418), reflète fidèlement la pensée de Cajetan, moins exactement celle de S. Thomas : « Cajetan nous semble, dans un vocabulaire plus évolué, bien rendre la pensée de saint Thomas. Il a bien vu le sens de *sacra doctrina*, a. 1, et que, quand saint Thomas se demande si la *sacra doctrina* est une science il se demande en réalité si l'enseignement révélé, par le côté où il comporte une déduction de conclusions, vérifie la qualité de science. » Nulle part S. Thomas ne laisse entendre que la *sacra doctrina* ne serait science que par « un côté » d'elle-même, pas plus qu'il ne le fait pour l'astronomie évoquée dans cet article ou l'arithmétique dans le suivant. Introduire une telle subtilité dans un texte qui ne l'appelle en rien, sinon en vertu de considérations extrinsèques, induit à penser qu'il n'a pas été bien compris, sauf à prêter à S. Thomas un défaut de rigueur dans son expression.

¹³ Gabriel VAZQUEZ, *Commentariorum...*, p. 5b : « Theologia, sicut quaecumque scientia non solum complectitur notitiam conclusionum, sed etiam principiorum, quæ eidem scientiæ propria sunt. Neque enim unus est habitus distinctus circa principia, et alius circa conclusiones, sed unus et idem extensione major. [...] Theologia non tantum est notitia et doctrina conclusionum, quæ ex fidei articulis deducuntur, verum etiam est doctrina ipsorum articulorum, qui sola revelatione supernaturalis nobis noti sunt. »

qu'elle ne soit pas nécessaire selon toute son amplitude, l'est cependant pour une certaine part, à savoir pour autant qu'elle porte sur les principes, sans la connaissance desquels on ne peut être sauvé¹⁴.

Quoiqu'il en ait, Vazquez ne parvient pourtant pas plus que Cajetan à préserver la stricte univocité qu'il prétend défendre. Il doit lui-même reconnaître que la *sacra doctrina* n'est pas nécessaire « selon toute son amplitude », mais seulement « pour une certaine part ». Ce n'est donc pas exactement le même sujet formel dont l'article 1^{er} démontre la nécessité pour le salut et l'article 2^{ème} la qualité scientifique. Car la théologie n'est pas science en tant qu'elle permet de connaître les principes révélés de la foi, mais science en tant qu'elle déduit des conclusions à partir de ses principes. Or S. Thomas ne dit pas qu'une partie de la « doctrine sacrée » est nécessaire, en tant qu'elle porte sur des principes, avant de dire qu'une autre de ses parties est science, en tant qu'elle déduit des conclusions. A aucun endroit, S. Thomas n'évoque la moindre partition de la doctrine sacrée, dont une partie seulement serait concernée par la nécessité salutaire, l'autre par la qualité scientifique. C'est bien le même sujet, formellement un, qui est d'abord démontré comme nécessaire au salut avant d'être démontré comme honorant la qualité de science. Car, à suivre Vazquez, on ne voit pas en quoi la nécessité dont il est question dans l'article 1^{er} pourrait concerner formellement la qualité scientifique, objet de l'article 2^{ème}, qui ne porterait pas sur la même partie de la théologie.

Il faut surtout reprocher à Vazquez son affirmation selon laquelle la théologie consisterait en un seul même habitus de connaissance : comment un seul et même habitus pourrait-il à la fois faire adhérer aux principes révélés et en déduire des conclusions¹⁵. C'est bien le propre de l'habitus de foi infuse, à proprement parler, de faire adhérer aux vérités révélées par Dieu, non celui de la théologie, et c'est de cet habitus dont il faut dire qu'il est nécessaire au salut. Le propre de l'habitus de la théologie, par contre, comme celui de toute science, c'est de procéder discursivement à la déduction des conclusions à partir de principes eux-mêmes tenus en vertu d'un autre habitus, l'habitus des principes. De l'habitus spécifiquement scientifique, celui des conclusions, Vazquez se refuse à bon droit à prétendre qu'il soit nécessaire au salut. Comment, d'ailleurs, un seul et même habitus pourrait-il à la fois faire adhérer à des vérités surnaturelles et à des conclusions rationnellement déduites ? Sauf à considérer, en vertu d'une certaine filiation scotiste, que l'habitus de la théologie ferait adhérer naturellement à des vérités révélées que l'on tiendrait par ailleurs en vertu de l'habitus de foi infuse. Cela ne peut en tout cas en aucune façon prétendre restituer l'authentique position de S. Thomas.

François Dubois *alias* Sylvius (1581-1647), s'aligne pour l'essentiel sur Vazquez, tant dans la critique de la position cajetanienne que dans la défense de l'alternative proposée. Selon le théologien de Douai, le vocable « doctrine sacrée » désigne bien pour S. Thomas, et de façon univoque dans les dix articles de la première question de la *Somme*, la théologie, à savoir « la doctrine sur Dieu et sur les réalités divines qui s'appuie sur les articles de foi comme sur des principes et à partir de ces derniers déduit des conclusions¹⁶ ». Et la théologie ainsi entendue ne porte pas seulement sur les conclusions mais embrasse également

¹⁴ *Ibid.* : « Cum ergo Sanctus Thomas dicit doctrinam sacram esse necessariam unicuique, ut dirigat suas operationes in finem, intelligit hanc nostram theologiam, quae licet secundum totam latitudinem non sit necessaria, est tamen ex aliqua parte, quatenus videlicet est principiorum, sine quorum notitia salvari homo non potest. »

¹⁵ Luis de MOLINA, *Commentaria in primam D. Thomas partem*, q. 1, a. 1, disp. 2 [Venise, 1602, p. 4b], adopte la même position que Vazquez quant à la structure double de la *sacra doctrina* ou *theologia* (les deux vocables sont synonymes sous sa plume), mais parle à son propos non pas d'un seul habitus, mais d'une même doctrine se déployant tantôt (*interdum*) en l'habitus des conclusions déduites à partir des principes de foi, tantôt en l'habitus pas lequel les principes sont proposés à croire, expliqués et défendus. Dans l'article 1^{er}, S. Thomas prendrait *sacra doctrina* en ce second aspect ; dans les suivants en ce premier aspect.

¹⁶ François DUBOIS [SYLVIVS], *Commentarii in primam partem S. Thomae Aquinatis*, q. 1, a. 1 [ANVERS, 1714, p. 3a] : « Responsio est : per sacram doctrinam, B. Thomam hic intellexisse theologiam, hoc est eam doctrinam de Deo rebusque divinis, quae articulis fidei tamquam principiis innititur, et ex eis conclusiones deducit. »

les principes dont la connaissance constitue sa « première partie » (*prima pars theologiæ*). Or la connaissance des articles de foi est nécessaire pour tous, de sorte que même si les gens rustiques et illettrés ne sont pas théologiens, la théologie leur est de quelque façon nécessaire car sans elle ces principes de foi ne leur parviendraient pas, ou pas de façon droite :

Afin que Dieu, en tant que fin surnaturelle, et les autres articles de foi soient connus des hommes, il est nécessaire qu'une autre doctrine ou enseignement soit apportée de l'extérieur, car, selon l'Apôtre (Rm 10, 17), « la foi vient de l'audition » ; or les mystères de la foi ne peuvent être enseignés, sinon de façon frustrée et imparfaite, que par des personnes soit expertes en théologie, soit du moins qui participent d'elle en quelque chose. C'est pourquoi on doit nier ce qui était avancé dans l'argument, à savoir que beaucoup parviennent au salut sans l'aide de la théologie. Bien qu'en effet beaucoup y parviennent qui ne sont absolument pas théologiens, ils n'y parviennent pas sans l'aide de la théologie de ceux qui les instruisent, ni sans la lumière de la foi, laquelle relève de la théologie en tant qu'elle fait connaître ses principes¹⁷.

La même faille obère cette solution proche de celle de Vazquez. Si Sylvius se garde de décrire la théologie comme un unique habitus portant à la fois sur les principes de foi et sur les conclusions déduites, il présente la théologie exactement de la même façon en deux parties, selon deux finalités : d'une part faire connaître les principes de la foi, d'autre part en déduire des conclusions. Il est clair que la théologie entendue de façon aussi large dépasse de beaucoup le seul habitus scientifique de déduction de conclusion. Aussi le défaut reste-t-il le même que chez Vazquez : si la théologie est comprise comme nécessaire au salut de tous par le fait qu'elle a pour objet les articles de foi, c'est sous une autre formalité, en tant qu'elle déduit les conclusions, qu'elle est science, de sorte que ce n'est pas sous la même formalité qu'elle est analysée dans l'article 1^{er} et dans l'article 2^{ème}. La même univocité abstraite aboutit de fait à une équivocité : l'objet de chacun des deux articles n'est pas formellement le même ; il ne s'agit pas de la même doctrine, car le service de l'annonce et de la transmission de la foi est formellement autre que celui de sa mise en forme scientifique. Ce n'est que de façon équivoque que Sylvius peut faire entrer dans la même doctrine et la prédication de la foi et son intelligence scientifique. On ne voit d'ailleurs pas comment il pourrait ne pas se contredire : ayant commencé par présenter la théologie comme « doctrine qui s'appuie sur les articles de foi comme sur des principes » pour en déduire des conclusions, il affirme finalement qu'elle enseigne ces principes eux-mêmes. La prédication de la foi et la catéchèse, en enseignant les principes, ne relèvent pas de la théologie en tant que science des conclusions. La théologie reçoit ses principes en vertu d'un habitus, la foi, autre que celui qui lui est propre et par lequel elle déduit des conclusions scientifiques. Elle n'a pas en tant que telle à prêcher la foi et à enseigner les articles de foi, ce pourquoi on ne peut pas la présenter comme formellement nécessaire à chaque homme pour parvenir au salut, alors que chacun, pour ordonner ses intentions et ses actes au salut, doit avoir entendu et accueilli la doctrine de la foi.

Cajetan puis Vazquez et Sylvius, alors même qu'ils divergeaient quant à la définition nominale de la *sacra doctrina* (la connaissance révélée *in genere* pour le premier, la théologie pour les deux autres), se sont donc heurtés à un même écueil, conséquence de leur louable respect de la lettre du texte de Thomas affirmant que la *sacra doctrina* est nécessaire au salut de chacun, c'est-à-dire purement et simplement nécessaire au salut : comment comprendre que cette même *sacra doctrina* définie comme science à l'article 2^{ème} soit d'abord démontrée comme nécessaire au salut au même titre que la foi théologale à l'article 1^{er} ?

¹⁷ *Ibid.*, p. 3b-4a : « Ut Deus, quatenus est finis supernaturalis, et alii articuli fidei hominibus innotescant, necesse est aliquam doctrinam sive instructionem exterius adhiberi, - nam juxta Apostolum *ad Rom* 10, *fides est ex auditu*. Non possunt autem doceri mysteria fidei, ne quidem ruditer et imperfecte, nisi per eos qui vel doctrinam theologicam callent, vel saltem aliquid de ea participant. Quapropter quod in argumento dicebatur, multos consequi salutem sine adjumento theologiæ, negandum est : quamvis enim multi eam consequantur qui absolute non sunt theologi, non tamen consequuntur sine adjumento theologiæ eorum qui ipsos instruunt, neque sine lumine fidei, quod ad theologiam pertinet tamquam notificans ejus principia. »

Ce souci de fidélité à la formulation doctrinale du Maître dans l'article 1^{er} va finir par céder lui aussi devant la pression d'une univocité rigoureusement préservée, - au détriment par contre coup, de la nécessité salutaire de la *sacra doctrina*.

Univocité mutilante

Afin de préserver une authentique univocité, sans atténuation, Jean de Saint-Thomas (1589-1644) jugea, le premier semble-t-il, que le vocable « doctrine sacrée » désigne non pas la connaissance révélée en général, non pas la théologie conçue comme enseignement global et défense des articles de foi, mais la « science théologique » *stricto sensu*, « la connaissance qui raisonne au sujet de Dieu¹⁸ » (*cognitio quae ratiocinatur de Deo*) :

Par le nom de *théologie* nous comprenons non seulement une doctrine prouvée en général, mais en termes propres et rigoureux, la science qui raisonne au sujet de Dieu, à partir des données révélées¹⁹.

Même si notre auteur concède que le vocable « doctrine sacrée » peut revêtir une acception plus large, incluant toute forme de connaissance par preuve, même seulement probable, concernant la révélation, il affirme catégoriquement que, ici, dans notre première question de la *Somme*, et d'ailleurs selon l'usage courant, S. Thomas l'entend, en tous les articles de la première question, comme synonyme de la science théologique *stricto sensu* :

Sacra doctrina dit toute connaissance prouvée à partir des données révélées par Dieu, même si c'est de manière probable, bien que selon la manière commune de parler cela soit pris pour une doctrine prouvée de façon certaine et scientifique ; et, à cet égard, elle est identique à la théologie.

De là on tire ce que S. Thomas, dans l'article premier, comprend par le terme *sacra doctrina*, quand il cherche à savoir si celle-ci est nécessaire en plus des disciplines philosophiques. Il comprend en effet par le terme *sacra doctrina* une connaissance par preuve et produisant des conclusions à partir des données crues par la foi²⁰.

Or, nonobstant cette pétition de principe quant au sens univoque et rigoureux du vocable *sacra doctrina*²¹, il est patent que l'article 1^{er} continue de faire peser son poids de contrainte doctrinale dans le sens d'une nécessité de la *sacra doctrina* pour le salut de chacun, tout homme devant être en mesure de s'orienter librement et par lui-même vers Dieu. Est-ce à dire que tout homme devrait devenir théologien, expert en l'art de la science théologique ? Perspective dont l'absurdité s'impose d'elle-même. Jean de Saint-Thomas choisit alors de contourner la lettre et l'esprit de l'argumentation : il interprète cette nécessité de la science théologique comme s'appliquant non pas à chaque homme en particulier, en vue de son salut, mais à l'Église comme corps social, chargée d'enseigner, défendre et approfondir le dépôt de la foi salutaire : ainsi la théologie comme science qui raisonne au sujet de Dieu n'est pas nécessaire à chacun en particulier, mais seulement à la communauté des croyants.

¹⁸ JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theologicus*, In quæstionem I^{am} primae partis, disp. 2, a. 1, § 1 [Paris / Tournai, Desclée, 1931, p. 347a] : « Cum theologia sit cognitio quæ ratiocinatur de Deo... »

¹⁹ *Ibid.*, § 3, p. 348a : « Nomine theologiæ intelligimus, non solum doctrinam probativam in communi, sed proprie et in rigore scientiam ratiocinativam de Deo, ex his quæ revelatæ sunt. »

²⁰ *Ibid.*, § 4-5, p. 348a : « Sacra autem doctrina dicit quaecumque cognitionem probativam ex revelatis a Deo, etiam probabiliter, quamvis communi usu loquentium sumatur pro doctrina probativa certo et scientifice : et sic est idem quod theologia. Ex his elicies, quid nomine sacrae doctrinae intelligat D. Thomas articulo primo, cum inquit an sit necessaria præter philosophicas disciplinas. Intelligit enim nomine doctrinae sacrae cognitionem probativam, et illativam conclusionum ex creditis per fidem. »

²¹ Sans doute par inadvertance, J. WEISHEIPL, « The Meaning of *Sacra Doctrina*... », p. 59, a cru devoir constater : « The first commentator apparently to deny the univocity of the term *sacra doctrina* in the first question is John of St. Thomas of Lisbon. » S'il est vrai que notre commentateur prend soin de reconnaître que *sacra doctrina* peut revêtir plusieurs niveaux de sens, soit la théologie au sens large (toute connaissance par mode de preuve), soit la théologie au sens strict (la science théologique qui déduit des conclusions), il affirme pourtant très clairement que, dès l'article 1^{er}, c'est en ce sens précis que S. Thomas emploierait le terme. On ne peut revendiquer plus hautement l'univocité du terme dans toute la première question.

Comment justifier ce coup de force qui n'est rien moins qu'un détournement de la lettre même du texte de S. Thomas ? Jean de Saint-Thomas reconnaît sans fard que ce dernier ne dit pas les choses comme lui, et même qu'il ne dit rien de la solution que lui-même propose, mais il affirme avec aplomb que ce silence du Maître s'explique par l'évidence de la chose : ce dernier a pensé n'avoir rien à en dire puisque la nécessité de la théologie en tant que théologie serait évidente par elle-même. Tellement évidente que personne avant lui, Jean de Saint-Thomas, ne l'avait vue, sauf S. Thomas lui-même qui l'aurait tue puisqu'on ne démontre pas une évidence. Quelle est cette évidence par ailleurs si difficile à percevoir que nul ne semble ne s'en être avisé avant notre commentateur ? Si la révélation des vérités surnaturelles est nécessaire, alors est évidemment nécessaire elle aussi, d'une nécessité virtuelle, une doctrine qui en déduit des conclusions pour l'expliquer, la prouver et la défendre. C'est donc la nécessité de la révélation en tant que telle, non celle de la théologie, qui manque d'évidence et nécessite une démonstration formelle. Il suffit donc à S. Thomas, pour démontrer virtuellement la nécessité de la théologie, de démontrer formellement celle de la révélation. La preuve d'une nécessité de la révélation suffira à démontrer *ipso facto* la nécessité conséquente d'une théologie chargée d'en dégager l'intelligibilité par mode de raisonnements et de conclusions scientifiques :

On répond : S. Thomas a prouvé de façon ramassée et virtuelle la nécessité de la théologie en tant que doctrine en montrant la nécessité de connaître la vérité surnaturelle que ne peuvent atteindre les disciplines philosophiques ; car du fait même que nous soit nécessaire une vérité révélée, sera nécessaire une probation et un discours à son sujet, sans quoi elle ne pourrait être ni exposée ni défendue. S. Thomas passe sous silence ce point en tant qu'évident par soi et facile, et ne prouve que le premier, dans lequel se trouve la difficulté, à savoir qu'une telle vérité formellement révélée soit nécessaire, et par là il prouve en effet que la vérité virtuellement révélée est elle aussi nécessaire ou utile au salut. A la raison avancée, disons que la théologie n'est pas nécessaire absolument pour le salut, mais pour exposer et défendre la foi qui est nécessaire au salut. C'est pourquoi à partir de la nécessité pure et simple de la foi on prouve l'utilité de la théologie, et sa nécessité : non pas pour chacun de la même manière, mais pour la communauté et pour tous chacun à sa manière. La théologie en effet est requise pour tous, mais pas de manière à se trouver chez tous : chez les sages en tant qu'elle s'y trouve, chez les autres en tant qu'ils sont dirigés par les sages ; de même que pour tous est requis le gouvernement du prince, en ce dernier de façon architectonique, chez les autres de façon ministérielle et tant qu'ils sont gouvernés²².

Il est étonnant que Jean de Saint-Thomas n'ait pas perçu l'objection qui vient immédiatement à l'esprit : comment S. Thomas aurait-il pu estimer évident et sans besoin de démonstration explicite le lien de nécessité entre les vérités révélées et la science théologique chargée de la défendre et de la prouver, alors qu'il consacre justement tout l'article 8^{ème} de cette première question de la *Somme* à justifier l'usage problématique de l'argumentation rationnelle dans la « doctrine sacrée », en particulier face à une objection anti-intellectualiste fort traditionnelle, appuyée sur l'autorité de S. Ambroise : « Là où on cherche la foi, supprime les arguments²³ ». Rien de moins évident, en régime chrétien, surtout là où une certaine surchauffe

²² JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theologicus*..., § 5^{bis}, p. 348b : « Respondetur : D. Thomam compendio et virtualiter probasse necessitatem theologiæ ut est doctrina, ostendendo necessitatem cognoscendi veritatem supernaturalem, quæ non potest attingi per philosophicas disciplinas ; nam hoc ipso quod nobis est necessaria aliqua veritas revelata, necessaria erit aliqua probatio et discursus circa illam : alias non potest declarari, nec defendi. Hoc ergo tamquam per se notum et facile reliquit D. Thomas, et solum probavit primum, in quo est difficultas, scilicet quod talis veritas revelata formaliter sit necessaria : inde enim probavit quod etiam virtualiter revelata erit necessaria seu utilis. Ad rationem dicitur theologiam non esse præcise necessariam ad salutem, sed ad declarandam et defendendam fidem quæ est necessaria ad salutem. Itaque ex necessitate fidei simpliciter probatur utilitas theologiæ, et necessitas : non pro singulis eodem modo, sed pro communitate, et pro omnibus suo modo. Requiritur enim theologia pro omnibus, sed non ut existat in omnibus : sed in sapientibus, ut existens : in aliis, ut dirigantur a sapientibus ; sicut pro omnibus requiritur gubernatio principis, in eo architectonice, in aliis ministerialiter et ut in regulatis. »

²³ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I^a, q. 1, a. 8, obj. 1, citant S. AMBROISE, *De fide catholica*, I, 13 : « Tolle argumenta, ubi fides quæritur. »

spirituelle entretient la méfiance envers les médiations rationnelles, que la nécessité d'une pesante discursivité scientifique.

En vérité, ce n'est pas un excessif souci de concision qu'il faudrait mettre en cause chez S. Thomas, mais la légèreté avec laquelle son commentateur esquivé le poids doctrinal de l'affirmation du Maître : la doctrine sacrée est purement et simplement nécessaire pour chaque homme, dans la mesure où chacun doit connaître la fin à laquelle Dieu le destine afin de pouvoir s'y diriger lui-même par son libre arbitre et par ses actions. C'est bien à l'article 8^{ème}, à propos de l'usage de la méthode argumentative dans la doctrine sacrée, que S. Thomas, s'appuyant sur l'analogie avec la métaphysique, explique comment et pourquoi il est nécessaire que la *sacra doctrina* non seulement argumente rationnellement à partir des articles de foi pour en faire sortir la vérité de certaines autres données, comme S. Paul au chapitre 15 de la 1^{ère} aux Corinthiens à propos de la résurrection des morts, mais également pour défendre ses propres principes contre ceux qui les contestent. Dans l'article 1^{er}, loin de traiter en quoi que ce soit de la nécessité de la rationalité théologique, S. Thomas ne vise rien d'autre qu'à démontrer comment et pourquoi la *sacra doctrina* est purement et simplement nécessaire à tout homme pour que chacun, théologien ou non, puisse s'engager sur le chemin du salut. Or Jean de Saint-Thomas se trouve bien obligé d'admettre, *in fine*, et contrairement à ce qu'a voulu démontrer S. Thomas, que « la théologie n'est pas absolument nécessaire au salut, mais pour exposer et défendre la foi qui est nécessaire au salut ». Lucide aveu de faiblesse, qui n'en corrige pas le défaut de justesse dans l'interprétation du maître.

A preuve que la nécessité de la révélation formelle n'implique pas avec tant d'évidence la nécessité de la révélation virtuelle, c'est-à-dire celle de la science théologique, tournons-nous vers un émule français de Jean de Saint-Thomas, le dominicain toulousain et maître bordelais Pierre Labat (1616-1670)²⁴. Ce dernier, comme son mentor espagnol, affirme à son tour que S. Thomas prouverait « implicitement » (*implicite*) la nécessité de la théologie à partir de celle de la foi qui en serait comme « la racine première » : en prouvant la nécessité de la foi, S. Thomas aurait prouvé celle de la théologie. Il développe à l'appui de cette thèse une laborieuse explication tentant de montrer comment la théologie, en ses deux fonctions, la « positive » (*positiva*) et la « scholastique » (*scholastica*), est nécessaire *simpliciter* à la foi pour la propager, l'expliquer, la défendre²⁵. Assumant le même vocabulaire de l'évidence que Jean de Saint-Thomas, il pose comme « évident et facile » que la foi, étant ce qu'elle est, ne peut exister sans la théologie :

Tu objectes : la théologie est donnée principalement à cause de la raison assignée dans le corps de l'article ; or cette raison n'induit pas la nécessité de la théologie, donc... Preuve de la mineure : toute la raison de nécessité assignée par S. Thomas est la révélation divine et l'orientation vers la fin surnaturelle ; or cela est suffisamment fourni par la foi sans la théologie, donc... Je réponds en niant la mineure. Pour le prouver je dis : S. Thomas a atteint la racine première de la nécessité de la théologie, laquelle est la même que celle de la nécessité de la foi, car, tout comme est nécessaire que soit révélé à l'homme ce qui relève de sa fin surnaturelle, de même est-il nécessaire que ces données révélées et celles qui sont virtuellement contenues en elles soient défendues contre les hérétiques et autres personnes qui les combattent et qu'elles soient expliquées ; car du fait même que nous soit nécessaire une vérité révélée, est également nécessaire une probation et un processus discursif à son sujet, sans quoi elle ne pourrait être ni déclarer ni défendue. Cela, S. Thomas l'a laissé de côté comme évident et facile ; il a seulement prouvé le premier point en lequel se trouvait la difficulté, principalement la

²⁴ Sur Pierre Labat, cf. Sylvio Hermann DE FRANCESCHI, « Théologies et théologiens thomistes dans la querelle catholique de la grâce. L'antimolinisme des dominicains français (XVII^e-XX^e siècle) », dans *Académie des Inscriptions & Belles-lettres, Comptes rendus des séances de l'année 2015*, novembre-décembre 2015, p. 1693-1720 (1696-1968). Si Labat se montre fidèle disciple de Báñez dans les questions sur la grâce, il n'en va pas de même en ce qui concerne l'exégèse de la première question de la *Somme de théologie*.

²⁵ Pierre LABAT, *Theologia scholastica secundum illibatam D. Thomae doctrinam*, tract. 1, disp. 1 (Toulouse, 1658, p. 16.18).

nécessité de la foi en tant que principe, et par conséquent la nécessité de la théologie comme conclusion à inférer²⁶.

A y regarder attentivement, on doit bien constater que l'affirmation d'une identité de nécessité virtuelle entre la foi et la théologie reste chez Labat une pétition de principe, posée de façon rhétorique sans que l'on comprenne pourquoi S. Thomas n'aurait pas cru devoir donner lui-même cette explication. Le commentateur ne semble d'ailleurs pas s'apercevoir qu'il se contredit dans son argumentation. Un peu plus haut, dans sa critique de la solution de Cajetan, il s'était appuyé sur un solide argument de logique : la doctrine dont S. Thomas montre la nécessité dans l'article 1^{er} ne peut pas être autre que celle dont il prouve la quiddité dans les articles suivants ; en effet, il ne suffit pas d'établir la nécessité d'un genre pour que soit établie celle de l'une de ses espèces. Puisque c'est de la théologie dont S. Thomas démontre la nature dans les articles suivants, il faut donc nécessairement en induire que c'est d'elle aussi, non d'une doctrine révélée *in genere*, dont il traite dans le premier article²⁷. Dont acte.

Pourtant, lorsqu'il en vient à prétendre que, pour démontrer la nécessité de la théologie, il suffit de démontrer celle d'une doctrine révélée, il contredit son propos antérieur. De fait, dans l'article 1^{er}, S. Thomas ne démontre pas la nécessité de cette espèce particulière de connaissance selon la révélation qu'est la théologie, mais seulement celle de la révélation des vérités de foi, en tant que nécessaire au salut de chacun. Il ne suffit donc pas, comme Pierre Labat le fait à la suite de Jean de Saint-Thomas, d'affirmer, en vertu d'une nécessité logique, que la doctrine dont il est traité dans l'article 1^{er} *doit* être spécifiquement et formellement la même que celle dont traitent les articles suivants. Encore faut-il que la démonstration de la nécessité porte elle aussi sur ce qui fait la spécificité formelle de cette doctrine, en l'occurrence, pour la *sacra doctrina*, - si du moins elle doit être comprise comme la théologie, - de servir à déduire des conclusions à partir des vérités révélées, et non de permettre à chaque homme de se diriger librement vers le salut auquel Dieu l'appel. Or le corps de doctrine du premier article porte formellement non pas sur la déduction de conclusions, mais bel et bien sur la révélation des vérités salutaires. Pourquoi faudrait-il nécessairement que S. Thomas traite de la nécessité de la théologie dans le premier article sur la base du fait qu'il traite de l'essence de la théologie dans les suivants, sans que, pour la même raison, il soit tenu d'énoncer *in concreto* et *formaliter* ce qui fait la nécessité de la théologie par distinction d'avec la doctrine de la foi *in genere* ? En démontrant la nécessité de la doctrine révélée, S. Thomas n'assigne en rien sa nécessité propre (question *an est*) à la théologie spécifiquement prise dont il est pourtant censé analyser la nature dans les articles suivants (question *quid est*). Labat, pas plus que Jean de Saint-Thomas, ne parvient à sortir de la contradiction.

Rigoureuse univocité du terme *sacra doctrina* ou bien fidélité à l'enseignement de l'article 1^{er} démontrant la nécessité salutaire de cette *sacra doctrina* pour tout homme : il

²⁶ *Ibid.*, p. 20 : « Obiicies 2^o si detur theologia maxime propter rationem assignatam a D. Thoma in corpore articuli, atqui illa non infert necessitatem theologiæ, ergo... Minor probatur, quia tota ratio necessitatis assignata a D. Thomas est divina revelatio et directio in finem supernaturalem ; atqui hoc sufficienter præstat fides sine theologia, ergo. Respondeo negando minorem. Ad probationem dico D. Thomas attigisse primariam radicem necessitatis theologiæ, quæ eadem est cum radice necessitatis fidei, qui, sicut necessarium est ut homini revelentur quæ pertinent ad finem supernaturalem, ita necessarium est ut huiusmodi revelata et quæ in illis virtualiter continentur contra hæreticos et alios impugnantes defendantur et explicentur, quia hoc ipso quod nobis necessaria est aliqua veritas revelata, etiam necessaria est aliqua probatio et discursus circa illam, alioquin non posset declarari nec defendi ; hoc autem tanquam per se notum et facile reliquit D. Thomas, et solum probavit primum in quo erat difficultas, nimirum necessitatem fidei tanquam principium, et consequenti necessitatem theologiæ tanquam conclusionem inferendam. »

²⁷ *Ibid.*, p. 16 : « Puisque la question *quid est* présuppose la question *an est*, si S. Thomas n'avait pas traité ici de la question *an est* de la théologie en particulier, en tant qu'elle se distingue de la foi, jamais il n'aurait établi ce qu'il en est de la question *an est* [de la théologie]. »

semble qu'il faille choisir. C'est ce qu'a fait Jean de Saint-Thomas, pour préserver l'univocité, à l'encontre de ses prédécesseurs Cajetan ou Vazquez. C'est aussi ce qu'avait fait avant lui, en sens inverse, Dominique Báñez, en assumant franchement l'équivocité.

II. Équivocité

Sans faire allusion, dans cet article, à la solution défendue par Cajetan, Dominique Báñez (1528-1604) aborde l'aporie d'une toute autre manière. Loin de poser *a priori* le sens exact selon lequel il faudrait comprendre le vocable *sacra doctrina* tel que S. Thomas l'a employé dans toute la première question, et en particulier dans le premier article, il en distingue trois significations possibles, en se gardant bien de préciser laquelle S. Thomas aurait choisie.

Sa détermination initiale n'est d'ailleurs pas parfaitement claire, car il commence par parler d'une division tripartite de la *sacra doctrina*, comme si une seule et même doctrine prise globalement devait ensuite être partagée en plusieurs domaines ou fonctions :

La doctrine révélée prise en sa signification commune se divise en : la foi, la prophétie et la doctrine nécessaire à l'explication des saintes Lettres. Ce dont l'Apôtre fait mention lorsqu'il dit en Eph. 4 : « Lui-même a donné à certains d'être apôtres, comme à certains d'être prophètes, à d'autres évangélistes, à d'autres encore pasteurs ou docteurs. » Des docteurs, assurément, qui soient capables d'instruire le peuple des choses divines et humaines nécessaires au salut éternel²⁸.

On pourrait en effet comprendre cette affirmation de la manière suivante : l'unique *sacra doctrina* se compose de trois éléments, qui sont la foi, la prophétie et la théologie, à chacun de ces éléments doctrinaux correspondant une fonction propre, à avoir celle des apôtres (et de leurs successeurs) qui prêchent la foi, celle des prophètes qui révèlent le futur que Dieu seul connaît, celle enfin des théologiens qui expliquent et défendent la foi. Báñez avait d'ailleurs pris soin, avant d'en diviser la signification, d'entendre le vocable « doctrine révélée » (qu'il préfère visiblement à celui de « doctrine sacrée ») au sens d'une doctrine « qui n'a pas été découverte par le génie humain mais transmise par la seule révélation divine²⁹ ». Mais ressurgirait alors la difficulté à laquelle Cajetan s'était heurté : en démontrant que la « doctrine sacrée » est nécessaire au salut, S. Thomas parle-t-il du tout de la « doctrine sacrée » ou « révélée », de la foi seule, de la prophétie seule ou de la théologie seule, ou, à la suite de Cajetan, de la connaissance révélée prise de façon abstraite et générique ?

Báñez esquivé tout simplement l'aporie en expliquant de quelle manière et sous quelles conditions le concept de nécessité peut s'appliquer à chacun des trois domaines ou fonctions de la « doctrine sacrée », sans jamais se croire obligé de déterminer lequel de ces trois niveaux de sens S. Thomas aurait eu en vue. Il ne s'arrête d'ailleurs jamais sur la « doctrine révélée » prise en sa globalité comme tout intégral, et évoque encore moins l'idée d'un genre abstrait de la connaissance révélée à la manière de Cajetan. Il s'en tient aux trois domaines pris séparément, avec à chaque fois précision du sens précis attribué au terme « doctrine révélée », signe patent d'un usage équivoque du vocable.

Ainsi, pris au sens de la doctrine de la foi, la « doctrine révélée » est purement et simplement nécessaire à chacun pour parvenir au salut :

²⁸ Dominique BAÑEZ, *Scholastica commentaria in primam partem Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, q. 1 [Madrid, 1934, p. 9b] : « Jam vero doctrina revelata secundum communem significationem dividitur in fidem, in prophetiam, et in eam doctrinam, quae necessaria est ad divinas litteras explicandas. Cujus meminit Apostolus ad Eph. 4 cum dixit : "Ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam vero prophetas, alios autem evangelistas, alios vero pastores et doctores." Nimirum doctores potentes erudire populum de divinis et humanis, quae ad salutem aeternam necessaria sunt. »

²⁹ *Ibid.*, p. 9a : « Deinde adverte, doctrinam revelatam dici, quae humano ingenio non est adinventata, sed sola divina revelatione tradita. »

[Première conclusion] Si sous le vocable *sacra doctrina* nous entendons la doctrine de la foi catholique, comme en vérité elle doit être au plus haut point comprise sous un tel vocable, alors c'est *simpliciter* que la doctrine révélée est nécessaire aux hommes pour acquérir le salut³⁰.

Cette première conclusion ne fait qu'exposer, d'ailleurs fort sommairement, l'argumentation de S. Thomas lui-même dans le premier article de la *Somme*. Le fait que, selon Báñez, cette première acception du terme « doctrine révélée » soit la plus exacte (*maxime intelligenda*), laisse évidemment penser que, à ses yeux, tel devait en être le sens pour S. Thomas et tel doit être l'objet précis de sa démonstration en cet article. Notons d'ailleurs que la présence de l'adverbe « *simpliciter* » accolé à l'adjectif « nécessaire » indique la prééminence de ce sens de « doctrine révélée » lorsqu'il s'agit d'en démontrer la nécessité. Pourtant, Báñez ne prétend jamais que ce sens soit le seul possible ni que la nécessité ne porterait que sur la doctrine de la foi.

De fait, il passe ensuite, en sa deuxième conclusion, à la nécessité de la prophétie, sans aucun appui dans le texte de S. Thomas, mais en précisant que cette nécessité, dans l'Église, ne s'applique plus à chaque homme en particulier, mais seulement aux personnes choisies pour recueillir et transmettre les oracles de Dieu.

Puis, en ses troisième et quatrième conclusions, de loin les plus conséquentes et importantes à ses yeux, il aborde la nécessité de la « science théologique », troisième acception de *sacra doctrina*, sans plus d'appui dans le texte de S. Thomas, mais en un développement beaucoup plus ample et soigné, signe de l'intérêt que Báñez, ancien élève de Cano, porte à la nature de la théologie. On devine en effet l'importance que devait revêtir à ses yeux la juste détermination de ce qu'est et doit être la théologie face aux remises en cause de la scolastique et à l'émergence des problématiques historiques et exégétiques appliquées à la Bible. Le théologien dominicain met en effet un soin attentif à justifier la nécessité de la science théologique, non seulement en elle-même mais surtout en ses deux fonctions principales qu'il distingue soigneusement et à plusieurs reprises : 1° l'interprétation de l'Écriture et des dogmes à la lumière de l'histoire, des langues et de la tradition (ce que nous appelons aujourd'hui théologie positive), 2° le rassemblement de toutes les conclusions qui, par mode de raisonnement, peuvent être tirées de l'Écriture et des vérités de foi (la théologie spéculative) :

La science théologique se penche de deux manières sur les données révélées par Dieu. Premièrement, en interprétant les saintes Lettres à partir de ce qui les précède et de ce qui les suit, à partir des traditions de l'Église, à partir de l'expertise en matière de langues et autres choses semblables. D'une autre manière, en rassemblant les conclusions tirées des témoignages des Écritures ou des vérités de la foi selon un lien de conséquence bon ou probable, pour l'édification des fidèles ou la défense de la foi³¹.

Sans rien emprunter à S. Thomas, et donc en déployant non pas un commentaire *stricto sensu* mais une actualisation appliquée à un objet nouveau, il démontre soigneusement la nécessité de la science théologique en deux niveaux bien distincts correspondant chacun à une conclusion :

La science théologique, contrairement à la foi, n'est pas nécessaire *simpliciter* pour le salut. A cet égard, Báñez se garde de faire dire à S. Thomas ce qu'il ne dit pas, en vertu d'un scrupule dont Jean de Saint-Thomas, lui, n'hésitera pas à se dégager :

Troisième conclusion. Si par le vocable « doctrine révélée » on entend la science qui s'occupe de l'intelligence et de l'explication des saintes Écritures et de tout ce qui touche à la foi, alors ce n'est pas *simpliciter* qu'elle est nécessaire au salut pour chaque homme en particulier. Ce qui est clair

³⁰ *Ibid.*, p. 10b : « [Prima conclusio] Habemus ergo quod si nomine doctrinae revelatae intelligamus etiam doctrinam fidei catholicae, ut re vera ipsa maxime sub tali nomine intelligenda est, simpliciter sit necessaria doctrina revelata ad salutem hominibus acquirendam : et hoc certum esse secundum fidem catholicam. »

³¹ *Ibid.*, p. 12a : « Scientia theologica dupliciter versatur circa ea quæ revelatae sunt a Deo. Primo, interpretando Sacras literas ex antecedentibus et subsequentibus, ex traditionibus Ecclesiae, ex peritia linguarum et aliis similibus. Altero modo, ex testimoniis Scripturarum vel ex veritatibus fidei colligendo conclusiones per bonam vel probabilem consequentiam ad ædificationem fidelium vel fidei defensionem. »

dans le fait que nombreux sont les chrétiens ordinaires qui, en croyant simplement les articles de foi, observent par amour de Dieu ses commandements et sont sauvés³².

Dire qu'elle n'est pas nécessaire *simpliciter* pour le salut de chaque homme en particulier ne signifie pourtant pas que la théologie ne possède aucune nécessité. Seulement que sa nécessité, qui est bel et bien « pure et simple » elle aussi, concerne l'Église toute entière, non chacun individuellement :

Quatrième conclusion. Cette doctrine sacrée que nous appelons science théologique n'en est pas moins nécessaire dans l'Église de Dieu pour le salut des hommes et la conservation de la foi. Cette conclusion doit être entendue d'une nécessité *simpliciter* en vue de la fin, étant supposée la disposition divine [selon laquelle nul ne peut plaire à Dieu et accéder à lui sans la foi]³³.

L'Église ne peut pas plus exister sans théologien que sans évêques, même s'il n'est pas nécessaire que tous les chrétiens soient évêques ou théologiens :

Cette doctrine n'est pas nécessaire à chaque chrétien, mais il en vérité nécessaire qu'elle existe dans la république chrétienne. De même qu'il n'est pas nécessaire que tous les chrétiens soient évêques, mais qu'il est nécessaire qu'il y ait des évêques dans l'Église³⁴.

Qu'il soit l'inventeur de cet argument de la nécessité ecclésiale de la théologie (absent chez Cajetan, mais déjà évoqué par Vasquez qui se refuse à y voir la juste interprétation du texte de S. Thomas³⁵) ou qu'il l'emprunte à un autre, Báñez le développe longuement et précisément. Mais il se garde bien d'en faire la clé de lecture du texte de S. Thomas comme croira devoir le faire Jean de Saint-Thomas quelques décennies plus tard. Que S. Thomas, dans l'article 1^{er}, n'ait pas eu en vue ce type de nécessité appliquée à cette manière particulière d'entendre le vocable « doctrine révélée », n'empêche pas son disciple salentin d'en exposer la pertinence pour mieux déployer la valeur et l'importance de la théologie dans la défense de la vraie foi. Dès lors qu'il ne prétend pas faire l'exégèse exacte du texte de S. Thomas, mais s'appuyer sur lui pour exposer la nécessité de la théologie dans l'Église, son procédé n'a rien que de légitime.

Sa manière de distinguer les sens possibles du vocable « doctrine révélée » nous renseigne sur sa propre conception du travail théologique d'un commentateur. Dans ce premier article de la *Somme*, S. Thomas s'interroge sur la nécessité de la *sacra doctrina*. Faute de parvenir à comprendre quel sens S. Thomas donne exactement à ce vocable, Báñez ne choisit pas mais explique comment, selon les trois sens possibles, peut s'appliquer la nécessité. S'il ne cache pas son sentiment que S. Thomas traite fort probablement de la nécessité de la doctrine de la foi, ce n'est pas sur cette nécessité là qu'il s'arrête le plus, car ce n'est pas qui l'intéresse le plus. De fait, il cache moins encore sa propre préoccupation pour la science théologique. C'est à propos de celle-ci, en effet, qu'il explique et justifie le plus longuement, même en l'absence de tout appui dans le texte de S. Thomas, mais selon lui en toute vérité, sa nécessité pure et simple dans l'Église. Le commentateur, à le suivre, a moins pour rôle de parvenir à déchiffrer en tout point le pensée exacte de S. Thomas, que d'exposer, sur la base de la doctrine du Maître, quelle est la vérité des choses, évidemment dans le contexte actuel qui l'entoure.

³² *Ibid.*, : « Tertia conclusio. Si nomine doctrinae revelatae intelligatur scientia, quae versatur circa intelligentiam et explicationem Sacrarum litterarum et eorum quae ad fidem pertinent, non est necessaria simpliciter singulis hominibus ad salutem. Haec patet. Quia multi sunt christiani simplices, qui simpliciter credentes fidei articulos ex dilectione Dei mandata ejus observant et salvi fiunt. »

³³ *Ibid.* : « Quarta conclusio. Est nihilominus hujusmodi doctrina revelata, quae a nobis scientia theologica dicitur, in Ecclesiae Dei ad salutem hominum et conversationem fidelium necessaria. Haec conclusio intelligitur de necessitate finis simpliciter, supposita divina ordinatione. »

³⁴ *Ibid.*, p. 12b : « Haec doctrina non est necessaria omnibus christianis, verum necesse est quod sit in republica christiana. Quemadmodum non est necesse quod omnes christiani sint episcopi, at necesse est quod in ecclesia sint episcopi. »

³⁵ Cf. Gabriel VAZQUEZ, *Commentariorum...*, p. 5a : « Haec sane necessitas, mea quidem sententia, negari non potest ; verum hanc fuisse mentem Doctoris sancti, mihi admodum difficile apparet. » Jean de Saint-Thomas, hélas, n'aura garde de tirer leçon de ce constat lucide.

Cette faible attention à déchiffrer exactement et en détail le contenu et la logique de la pensée de S. Thomas se manifeste plus clairement encore dans la manière de passer à l'article suivant, consacré à la qualité scientifique de la *sacra doctrina*. L'équivocité joue ici à plein, puisque, sans aucune explication ou justification, Báñez se contente, en introduction, d'une pétition de principe. Dans cet article, affirme-t-il brièvement, il n'est question de la « doctrine révélée » ni en tant que doctrine de la foi ni en tant que prophétie, mais uniquement de la théologie, et encore de la théologie prise en son acception la plus spécifique, celle de la science théologique qui déduit des conclusions à partir des principes de foi :

Bien que Cajetan ait dit, dans l'article précédent que par le nom de « doctrine sacrée » Thomas n'ait pas entendu la foi de façon déterminée, ou la théologie de façon déterminée, mais qu'il l'ait pris de façon indifférenciée pour la doctrine soit immédiatement révélée, tel qu'est la foi, soit médiatement, telle qu'est la théologie, - il n'en reste pas moins que, dans cet article, « doctrine sacrée » se dit en vérité non de la foi mais de la doctrine qui incline à adhérer aux conclusions déduites à partir des articles de foi. La foi se rapporte en effet à cette doctrine de la même façon que l'habitus des premiers principes aux sciences naturelles³⁶.

L'entrée en scène soudaine de Cajetan, totalement absent du commentaire de l'article précédent, ne laisse pas d'étonner. Après avoir jugé inutile ou inopportun de s'y référer dans le premier article, Báñez appelle soudain le commentateur romain en témoin du fait que, en ce deuxième article, c'est uniquement au sens de la science théologique des conclusions qu'il faut entendre le vocable *sacra doctrina*. Báñez, après Cajetan³⁷, et comme tous les auteurs que nous avons étudiés, considère que seule la théologie en sa fonction déductive est susceptible d'honorer la qualité de science et peut donc seule être le sujet de cet article.

Par contre, à la différence de Cajetan, pas un mot, sous la plume de Báñez, pour tenter de comprendre et expliquer le lien logique de cet article avec le précédent. Puisqu'il s'est gardé de préciser clairement en quel sens S. Thomas entendait *sacra doctrina* dans le premier article, il estime n'avoir pas besoin de justifier pourquoi, dans cet article, le vocable aurait pris une acception précise et unique. Il est vrai qu'en aucun endroit de son commentaire de toute la première question de la *Somme* il ne s'interroge sur la logique de la construction et du plan mis en œuvre par S. Thomas. On ne devine pas chez lui un fort intérêt pour l'unité démonstrative de la première question telle que S. Thomas l'aurait conçue. Il suffit de prendre les articles les uns après les autres, tels qu'ils se présentent et tels qu'on peut en tirer une matière intéressante à faire fructifier, en vue d'une opportune défense de la théologie scolastique remise en cause par les réformateurs protestants.

J. Weisheipl a bien perçu, à travers le commentaire de Báñez, le faible intérêt porté à la rigueur logique de la construction de la première question de la *Somme de théologie* :

The Spanish Dominican Domingo Báñez does not show the slightest interest in discussing the logical sequence of the first question. Rather, he is interested in defending the conclusions of each article against the heresies of the Reformation. [...] Although Báñez shows no interest in the logical structure of the question, it would seem that for him the entire first question (with the exception of part of article one) is about scholastic theology³⁸.

L'équivocité assumée du terme *sacra doctrina* permet au commentateur d'exposer une doctrine complète, large, actualisée, concernant tant la nécessité de la foi que surtout la valeur et les qualités de la science théologique, sans se laisser arrêter par une difficulté exégétique et logique dont la résolution, à ses yeux, n'offrirait d'intérêt que négligeable.

³⁶ D. BAÑEZ, *Scholastica commentaria...*, p. 18b : « Qanvis Cajetanus articulo præcedenti dixerit, quod nomine sacrae doctrinae non intellexerit D. Thomas fidem determinate, vel determinate theologiam, sed indifferenter acceperit pro doctrina revelatae immediate, qualis est fides, vel mediate, qualis est theologia, nihilominus jam in hoc articulo sacra doctrina verificatur non de fide, sed de doctrina quæ inclinatur ad assensum conclusionum, quæ ex principiis fidei deducuntur. Habet enim se fides respectu hujus doctrinae, sicut habitus primorum principiorum ad scientias naturales. »

³⁷ CAJETAN, *Commentaria...*, a. 2, § 1, p. 9 : « Ly *sacra doctrina* sumatur hic pro doctrina revelata ut est conclusionum. »

³⁸ J. WEISHEIPL, « The Meaning of *Sacra Doctrina...* », p. 57-58.

L'importance d'une étude historique de la Bible que Báñez a bien perçue comme préalable à la théologie scolastique (ou science théologique des conclusions) se semble pas s'être reportée, chez lui, sur la manière de lire S. Thomas...

III. Abstention

Un dernier cas de figure mérite attention, le plus tardif de notre échantillon, celui de Jean-Baptiste Gonet (1615-1681). Sa position n'est pas la plus audacieuse ou novatrice. Pas non plus la plus apte à résoudre l'énigme de la *sacra doctrina*. Mais elle témoigne plus franchement encore que celle de ses prédécesseurs de la perplexité que suscite aux yeux des thomistes baroques l'interprétation de ce vocable déroutant. Assumant cette perplexité, Gonet ne choisit ni l'univocité, ni l'équivocité, mais plutôt l'abstention. Exposant deux des principales positions en présence, celle de Cajetan d'abord, - à tout seigneur, tout honneur, - puis celle de Jean de Saint-Thomas, il se garde de trancher, présente les deux comme probables, semble finalement pencher plutôt pour la seconde qu'il prend soin de justifier plus en détail que celle de Cajetan, mais sans jamais se prononcer sur la question de savoir quelle fut la position exacte de S. Thomas.

Dans son *Clypeus*, le théologien de Bordeaux ne procède pas à un commentaire de la *Somme* article par article. Sous l'influence des commentateurs espagnols, il préfère présenter des séries de traités théologiques exposant la matière de la doctrine de S. Thomas selon l'ordre global des questions de la *Somme*³⁹. Cela le dispense d'une explication littérale du contenu de chaque article ou question, en particulier de tout ce qui concerne leur construction logique. Il ne fait pas œuvre d'exégète de S. Thomas, mais de théologien à l'école de S. Thomas.

C'est ainsi que sa question liminaire, en écho direct à la première question de la *Somme*, mais sans se présenter comme son commentaire, porte sur « la nature et les qualités de la théologie⁴⁰ ». Gonet se dispense ainsi d'avoir à justifier le moindre choix exégétique concernant la problématique *sacra doctrina* de S. Thomas, mais il procède de la manière qui lui paraît la plus conforme au bon sens : au seuil d'un ouvrage de théologie, expliquer ce qu'est la théologie, - comme, à ses yeux non critiques, S. Thomas n'aura pas manqué de l'avoir fait lui-même. A cet égard, Gonet suit les traces de Jean de Saint-Thomas et de son maître Labat.

L'ordre de la question liminaire correspond à peu près à celui de la première question de la *Somme*, avec cette différence, sans doute négligeable pour Gonet mais fort significative à nos yeux, qu'il aborde d'emblée la question de la qualité scientifique de la théologie en omettant celle sur sa nécessité, - comme le faisaient les prédécesseurs et contemporains de S. Thomas, mais justement à la différence du Maître qui, dès le *Scriptum*, prit soin d'introduire en tête de la question de *sacra doctrina* un article sur sa nécessité⁴¹. Gonet ne semble pas percevoir du tout l'importance que cette interrogation nouvelle, inventée par ses soins, revêtait aux yeux de S. Thomas, et précisément en toute première place. Lui choisit d'abord de l'ignorer, - sans doute comme encombrante et source d'une inutile perplexité, - et ne s'en occupe qu'à la fin de son traité, par mode d'annexe et comme par scrupule, pour ne pas

³⁹ Bernard PEYROUS, « Un grand centre de thomisme au XVII^e siècle. Le couvent des Frères Prêcheurs de Bordeaux et l'enseignement de Jean-Baptiste Gonet », *Divus Thomas* [Piacenza] 77 (1974), p. 452-473 (465) : « [Gonet] prit modèle pour sa méthode, sur l'école espagnole, à la suite de Pierre Labat. Il emprunta aux théologiens d'outre-Pyrénées la forme de son travail : au lieu d'expliquer saint Thomas question par question, comme Cajetan ou Sylvius, il adopta une forme beaucoup plus synthétique rédigeant ainsi de véritables traités à propos de tel ou tel problème. »

⁴⁰ Jean-Baptiste GONET, *Clypeus theologiae thomisticae*, Disputatio praemialis, [Vivès, p. 35] : « De natura et qualitatibus theologiae ».

⁴¹ Sur l'invention par S. Thomas de cette question nouvelle, *an sit*, concernant la nécessité de la *sacra doctrina*, cf. H. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi*..., p. 570-635 ; Id., « Pourquoi Dieu parle-t-il ? La nécessité de la foi et de la doctrine sacrée selon S. Thomas d'Aquin », *Angelicum* 93 (2016), 481-494.

sembler fuir un problème gênant qui avait tant retenu ses prédécesseurs et dont lui-même ne voyait pas la solution.

Il compose d'ailleurs le titre de cet article à partir de termes presque tous directement empruntés au premier article de la *Somme* : « Est-ce qu'en plus des disciplines philosophiques est nécessaire pour les hommes une autre doctrine, surnaturelle et divinement inspirée ?⁴² ». On suppose assez facilement d'où est venue l'embarras de Gonet et son choix à la fois scrupuleux et maladroit de remiser cette interrogation initiale de S. Thomas à la fin de son traité. S. Thomas dit clairement que c'est la « doctrine sacrée », non la théologie, dont il veut ici démontrer la nécessité pour le salut. Or Gonet, lui, ne veut traiter, dans sa question liminaire, que de la théologie en tant que telle. Aussi, dans cet article relégué en fin de question commence-t-il par résumer brièvement la pensée de S. Thomas sans évoquer du tout la théologie : oui, une doctrine surnaturelle est nécessaire, puisque Dieu a ordonné l'homme à une fin surnaturelle qu'il ne peut ni connaître ni atteindre par lui-même, et que par ailleurs il ne peut s'y orienter que s'il la connaît préalablement. Une doctrine venue d'en-haut, inspirée par Dieu, lui est donc nécessaire pour qu'il prenne connaissance de cette fin et puisse s'y diriger. De plus, même les vérités naturellement accessibles à la raison humaine sont concrètement difficiles sinon impossible à atteindre sans erreur, comme l'histoire des doctrines humaines le montre abondamment. Jusque-là, Gonet ne fait que résumer soigneusement et fort honnêtement le contenu du premier article.

Vient alors le moment d'affronter la redoutable question, que Gonet ne peut finalement se résoudre à ignorer :

Il y a d'ailleurs une sérieuse difficulté : qu'est-ce que S. Thomas aura entendu par « doctrine divinement inspirée » ?⁴³

Prudent, Gonet ne pense pas pouvoir écarter d'un revers de main l'autorité de Cajetan. Il en résume au contraire soigneusement l'argumentation, et en premier lieu la mise à jour du problème que soulève la lecture du premier article de la *Somme de théologie*, la « *ratio dubitandi* ». D'une part, « comme le montre parfaitement Cajetan » (*ut optime arguit Cajetanus*), la *sacra doctrina* ne saurait être entendue comme désignant la foi, puisque S. Thomas traite formellement de la nécessité de celle-ci dans son traité *de fide* (II^a II^{ae}, q. 2, a. 3) et ne ferait alors que se répéter. Il procéderait par ailleurs de façon équivoque, puisque les autres articles de la première question portent de toute évidence, eux, sur la science théologique. Mais d'autre part *sacra doctrina* ne saurait non plus désigner la science théologique, puisque la foi suffit à conduire l'homme au salut, « sans aucune nécessité de la théologie, comme on le voit d'expérience, puisque quantité d'ignorants et de femmes, ont pu, sans une telle science, atteindre le salut⁴⁴ ».

Suit la solution imaginée par Cajetan, dont Gonet précise avec soin qu'elle a été adoptée par nombre de thomistes. S. Thomas entend par *sacra doctrina*, dans ce premier article, ni la foi au sens strict (*praecise*), ni la théologie au sens strict, mais « la doctrine sacrée en tant que telle, comme distincte de la foi et de la théologie et comme quelque chose de commun et de supérieur à l'une et à l'autre⁴⁵ ». Par cette solution, Cajetan écarterait les inconvénients précités. D'une part on comprend ainsi que la *sacra doctrina* est bien nécessaire au salut de chaque homme en particulier, ce qui ne saurait être vrai de la théologie. En effet, « tout ce qui

⁴² *Ibid.*, a. 10, p. 72b : « Utrum praeter philosophicas disciplinas, necessaria sit hominibus doctrina alia supernaturalis, ac divinitus inspirata ? »

⁴³ *Ibid.*, p. 73a : « Cæterum gravis difficultas est, quid per doctrinam divinitus inspiratam intellexerit D. Thomas ? »

⁴⁴ *Ibid.* : « Hoc enim sufficienter præstatur per fidem, nec ullatenus ad id necessaria est scientia theologica, ut experientia constat, cum plures idiotæ et mulieres, absque tali scientia, salutem æternam consequantur. »

⁴⁵ *Ibid.* : « Pro sacra doctrina ut sic, prout præscindit a fide et a theologia, et est aliquid commune et superius ad utramque. »

est dit de façon séparée d'une espèce peut être attribuée de façon conjointe au genre⁴⁶ » ; or puisque la foi, espèce qui entre dans le genre de la *sacra doctrina*, est nécessaire au salut de chacun pris individuellement, on peut donc dire de la *sacra doctrina* qu'elle l'est aussi. D'autre part, dans le traité *de fide* de la II^a II^{ae}, S. Thomas ne se répète pas, puisqu'il traite là non plus de la *sacra doctrina in genere*, mais de la foi en particulier. Il n'y a par ailleurs aucune équivoque, dans la première question de la *Somme*, à commencer par la *sacra doctrina in genere* (a. 1) pour descendre ensuite à la *sacra doctrina* prise en l'une de ses espèces, la science théologique (a. 2 et suivants) ; c'est en effet une méthode générale, dans l'organisation des sciences, que de commencer par les plus communes pour descendre ensuite aux particulières. Telle se présente selon Gonet la solution de Cajetan qu'il qualifie de « grandement probable » (*valde probabilis*).

Le docteur bordelais se porte alors vers l'autre bord, du côté de Jean de Saint-Thomas et de sa solution rigoureusement univoque, en signalant que celle-ci a été adoptée par d'autres disciples de S. Thomas et qu'elle « ne manque pas non plus de probabilité⁴⁷ ». Il la résume de façon très ramassée et formelle. S. Thomas entend par *sacra doctrina* « la théologie au sens propre et spécifique » (*theologiam proprie et specificè sumptam*). A preuve : c'est de la même doctrine dont il se demande si elle est nécessaire, puis si elle est une science, puis une sagesse, puis si elle use de l'argumentation, etc. ; or ces dernières qualités ne peuvent concerner que « la seule théologie prise au sens propre et spécifique » (*de sola theologia proprie et specificè sumpta*), non la *sacra doctrina* en général ; donc même dans le premier article S. Thomas entend par *sacra doctrina* la théologie au sens propre. Gonet, qui semble discrètement incliner pour cette solution, se garde de bien de relever que, si la majeure, principe logique, est indubitable en elle-même, la mineure, elle, simple pétition de principe, ne l'est pas.

S'engageant alors lui-même un peu plus à découvert, il tente d'étayer l'argument sur lequel Jean de Saint-Thomas s'était appuyé pour justifier la stricte univocité de *sacra doctrina* prise au sens de la science théologique : comment rendre raison du fait que celle-ci doit être comprise comme nécessaire *simpliciter* à tout homme, et non pas seulement *in commune* dans l'Église ? Jean de Saint-Thomas avait avancé l'idée sans trop s'y arrêter :

La théologie est requise pour tous, mais pas de manière à se trouver chez tous : chez les sages en tant qu'elle s'y trouve, chez les autres en tant qu'ils sont dirigés par les sages ; de même que pour tous est requis le gouvernement du prince, en ce dernier de façon architectonique, chez les autres de façon ministérielle et tant qu'ils sont gouvernés⁴⁸.

Gonet reprend l'argument avant de le justifier davantage que ne l'avait fait Jean de Saint-Thomas :

Il faut observer qu'une chose est que la théologie soit nécessaire au salut pour tous les hommes, autre chose qu'il soit nécessaire que tous les hommes soient théologiens pour être sauvés⁴⁹.

Puisque de fait il serait impossible de prétendre que tout homme doit être théologien, c'est-à-dire connaître lui-même la théologie, pour être sauvé, il suffit d'entendre la nécessité personnelle à travers la médiation de l'Église : chaque homme, pour être sauvé, a besoin de la théologie en tant qu'elle est pratiquée dans l'Église et que c'est grâce à elle que la foi peut être annoncée et défendue dans l'Église de manière à rejoindre chaque homme en

⁴⁶ *Ibid.* : « Quidquid de speciebus disjunctim enuntiatur, conjunctim generi possit attribui. »

⁴⁷ *Ibid.*, p. 73b : « Non caret etiam probabilitate, quod dicunt Navareta et Johannes a S. Thoma, alique ex discipulis D. Thomæ ». Baltasar Navarrete (1560-1640), dominicain, professeur à l'université de Valladolid, est connu pour sa ferme défense, dans ses *Controversiae*, des thèses spécifiquement thomistes contre Suarez et Vázquez, en particulier sur la distinction réelle entre essence et existence.

⁴⁸ JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theologicus*..., § 5^{bis}, p. 348b : « Requiritur theologia pro omnibus, sed non ut existat in omnibus : sed in sapientibus, ut existens : in aliis, ut dirigantur a sapientibus ; sicut pro omnibus requiritur gubernatio principis, in eo architectonice, in aliis ministerialiter et ut in regulatis. »

⁴⁹ Jean-Baptiste GONET, *Clypeus*..., p. 73b : « Ut autem rationi dubitandi in contrarium supra adducta satisfiat, observandum est aliud esse theologiam omnibus hominibus esse necessariam ad salutem, et aliud necessarium esse omnes homines esse theologos ut salventur. »

particulier. Sans la théologie, la foi ne pourra pas naître dans les âmes, ni être préservée et fortifiée. Il faut donc tenir que la théologie est nécessaire *simpliciter* au salut chacun et que la foi seule, sans la théologie, ne suffit pas pour le salut.

Comment Gonet prouve-t-il cette affirmation ? En cherchant à montrer, en des termes d'ailleurs assez proches de ceux que nous avons rencontrés chez Vazquez et Sylvius, comment et pourquoi la foi ne peut exister sans la théologie :

Sans la théologie, - en parlant selon la loi ordinaire de Dieu, - il est impossible que la foi soit préservée dans l'Église, ou que qui que ce soit se convertisse à la foi ou encore persévère en elle. Augustin dit en effet : « C'est par elle que la foi très salutaire est engendrée en nous, nourrie, défendue et fortifiée », ce qui doit être compris, selon l'interprétation de S. Thomas, « par le mode de persuasion extérieure », puisque la foi vient de l'audition et de la prédication, selon Rm 10 : *Comment croiront-ils celui qu'ils n'ont pas entendu ? Comment entendront-ils sans prédicateur ?* Les raisons par lesquelles la théologie montre la possibilité, la crédibilité ou la vérité des données à croire et par lesquelles elle combat les erreurs contraires et écarte ce qui empêche de croire, sont grandement favorables, sont nécessaires, même, pour que, de façon ordinaire et connaturelle, la foi soit engendrée et nourrie, et qu'elle soit stable et ferme en ceux qui l'ont reçue⁵⁰.

Une première difficulté posée par l'application de cet argument est qu'elle transfère la nécessité de la théologie entendue au sens large, - comme le faisait Vazquez et Sylvius, - à la théologie prise *stricto sensu* comme science des conclusions. Or s'il est raisonnable et même nécessaire de faire place à plusieurs formes d'argumentation dans l'annonce même de la foi et dans la charge pastorale de la défendre et exposer, comme en témoigne déjà le Nouveau Testament lui-même⁵¹, il paraît téméraire et même absurde d'étendre cette nécessité jusqu'à la théologie scolastique telle que Jean de Saint-Thomas en fait l'objet unique et spécifique du premier article de la *Somme* comme des suivants. Un argument ne saurait porter, qui étend indument l'extension de l'objet dont il veut démontrer les qualités. Si la théologie doit être prouvée comme science à l'article 2, elle doit être la même dont l'article 1^{er} aura prouvé la nécessité. Or prouver la nécessité d'une doctrine théologique entendue largement comme toute manière d'enseigner la foi et d'en rendre raison, ne dit encore rien de la nécessité salutaire de la science scolastique des conclusions.

Inutile de revenir sur l'autre faiblesse implicite de cette présentation de la position de Jean de Saint-Thomas par Gonet, puisque ce dernier, justement, la passe sous silence. Comment comprendre que S. Thomas, dans l'article 1^{er}, justifierait la nécessité de la théologie en exposant la nécessité de la foi ? Jean de Saint-Thomas s'en tirait en prétendant « évidente et facile » la nécessité de la théologie virtuellement contenue dans celle de la foi, ce pourquoi en démontrant la nécessité de la doctrine de la foi S. Thomas aurait *ipso facto* démontré celle de la théologie, sans avoir à le faire explicitement⁵². Gonet reste tout à fait

⁵⁰ *Ibid.*, p. 73b-74a : « Sine theologia impossibile est loquendo juxta legem Dei ordinariam, conservari fidem in Ecclesia, aut quemquam ad fidem converti, vel in ea perseverare ; ut enim ait Augustinus : “Per eam fides saluberrima in nobis gignitur, nutritur, defenditur et roboratur” quod (ut interpretatur D. Thomas) intelligendum est “per modum exterioris persuasionis” (II^a II^{ae}, q. 6, a., ad 1^{um}), cum enim fides sit ex auditu et prædicatione, juxta illud ad Romam. 10 : *Quomodo credent ei quem non audierunt ! Quomodo autem audient sine prædicatione ?* Rationes quibus theologia ostendit reum credendarum possibilitatem, credibilitatem, aut veritatem, et quibus contrarios errores impugnat, credendique impedimenta removet, plurimum conducunt, imo necessariae sunt, ut ordinario et connaturali modo, fides generetur et nutriatur, firmaque et stabilis sit in illis qui eam susceperunt. »

⁵¹ Cf. Henry DONNEAUD, « “Enseigner”, “exhorter” et “réfuter” (Tt 1, 9 ; 2 Tm 3, 16 ; 4, 2) : Aux sources pastorales de la théologie », *Science et Esprit* 63/1 (2011), p. 51-72 ; Id., « Jésus théologien : une exégèse de méthodologie théologique sur Mc 7, 1-23 », dans M.-Th. URVOY et L.-Th. SOMME (éd.), *L'amour du Christ nous presse*. Mélanges offerts à Mgr Pierre Debergé, Versailles, Editions de Paris, 2013, p. 37-55.

⁵² JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus theologicus*..., § 5^{bis}, p. 348b : « Hoc ergo tamquam per se notum et facile reliquit D. Thomas, et solum probavit primum, in quo est difficultas, scilicet quod talis veritas revelata formaliter sit necessaria : inde enim probavit quod etiam virtualiter revelata erit necessaria seu utilis. »

silencieux sur ce point, soit qu'il ait senti la faiblesse de l'argument par l'évidence sans pourtant trouver d'autre réponse, soit qu'il n'ait point vu l'objection.

Laissons à Gonet le crédit de son humble lucidité : devinant une difficulté exégétique qu'aucun de ses prédécesseurs en thomisme n'avait pu résoudre de façon dirimante, il renonce à imaginer lui-même une autre manière d'entendre le texte de S. Thomas. Il se contente de montrer la pertinence de l'une et l'autre des deux principales réponses apportées avant lui. Si préférence il semble avoir pour celle de Jean de Saint-Thomas, cela pourrait s'expliquer par sa visée principale, qui n'est pas, ici, de commenter la première question de la *Somme de théologie*, mais d'exposer la nature et les qualités de la science théologique. Cajetan, concentré sur le contenu de l'article 1^{er} de la *Somme* et donc sur le souci de saisir comment S. Thomas avait compris et expliqué la nécessité de la *sacra doctrina*, n'avait absolument rien dit, dans son commentaire, sur la nécessité de la science théologique. Gonet trouve certainement plus de matière et de confortation pour son propre traité *de theologia* chez Jean de Saint-Thomas, lequel affirmait sans la moindre hésitation que toute la première question de la *Somme*, et dès son premier article, constitue un traité *de theologia* en bonne et due forme. Gonet se garde de la même assurance exégétique, mais il ne néglige pas de puiser chez son prédécesseur espagnol des arguments capables de justifier la nécessité de la théologie, au milieu de contestations et remises en cause qui allaient *crescendo*.

Conclusion

Ce parcours à travers quelques noms significatifs des divers rameaux de la scolastique « baroque » nous a permis de constater que l'acception univoque de *sacra doctrina* est surtout le fait des commentateurs soucieux de saisir et expliquer ce qu'a voulu signifier S. Thomas par cette expression. La fidélité au texte de S. Thomas, et donc d'abord à sa logique, les rend attentifs à comprendre comment une même expression doit garder la même signification dans toute la première question de la *Somme de théologie*. Leur divergence, celle entre une univocité mutilée et une univocité mutilante, découle de la priorité qu'ils accordent soit au corps doctrinal de l'article premier, démontrant que la *sacra doctrina* est nécessaire à chaque homme pour que chacun puisse s'ordonner lui-même à cette fin surnaturelle qu'est le salut, soit au contenu des articles suivants qui semblent concerner la seule science théologique. Dans ce dernier cas, à la suite de Vazquez et surtout de Jean de St-Thomas, c'est la démonstration du premier article qui se trouve mutilée, déviée ou même tordue, de manière à ce qu'elle concerne en fait, - et contrairement à la lettre du texte, - non la doctrine révélée, mais la science théologique. Vazquez ne sauve la face qu'en comprenant la théologie comme un habitus monstrueux, ayant pour objet à la fois l'enseignement des vérités révélées et la déduction de conclusions à partir des articles de foi. Dans le premier cas, avec Cajetan, l'univocité revendiquée en principe se trouve *de facto* mise à mal par l'obligation de distinguer les objets différents sur lesquels porte l'article 1^{er} (la *sacra doctrina in genere*) et les articles 2^{ème} et suivants (la *sacra doctrina ut est conclusionum*), alors que S. Thomas ne dit absolument rien d'une telle distinction par ailleurs fort préjudiciable à l'unité logique de toute sa première question.

Quelle que soit l'option, univocité mutilée ou univocité mutilante, c'est l'univocité elle-même dont une exégèse littérale du texte de S. Thomas semble incapable de rendre raison avec pertinence.

Aussi, d'autres auteurs, choisissant par méthode de privilégier le contenu doctrinal thomiste plutôt que la source écrite dans laquelle on le puise chez le Maître, relativisent *de facto* ou tout simplement ignorent l'unité logique de la première question. Nous ne sommes plus à proprement parler dans l'exégèse du texte de S. Thomas, mais dans l'exposé de sa doctrine selon une visée et un contexte qui peuvent être fort éloignés des siens, comme

par exemple la défense de la théologie scolastique face à ceux qui en contestent la pertinence. Devant l'énigme de la *sacra doctrina*, - et pour autant que cela les préoccupe vraiment, - certains ne répugnent pas à choisir l'équivocité : l'expression *sacra doctrina* pouvant désigner plusieurs niveaux différents du savoir chrétien, le premier article est expliqué de façon multiforme, selon chacun de ces niveaux, sans qu'il faille s'attarder à déterminer précisément celui que visait S. Thomas (Báñez pour l'article 1^{er}). D'autres enfin, comme Gonet, préfèrent suspendre leur jugement et s'abstiennent de trancher : la solution de Cajetan est présentée comme probable au même titre que celle de Jean de St-Thomas.

Ces réponses divergentes suscitées par l'énigme de la *sacra doctrina* n'ont pas disparu avec l'âge baroque. Elles ont au contraire perduré dans l'école thomiste, au point de resurgir deux siècles et demi plus tard. On retrouve en effet, chez les artisans du renouveau thomiste du premier vingtième siècle, - avec semble-t-il la perplexité en moins, - la même pluralité d'interprétation du vocable *sacra doctrina*, au point que l'on peut sans mal inscrire les différents auteurs dans des filiations qui prolongent assez exactement des options exégétiques des thomistes baroques.

C'est ainsi que le dominicain romain Enrico Buonpensiere (1853-1929), lorsqu'il commente la première question de la *Somme*, se range explicitement dans la lignée de Cajetan, son lointain prédécesseur au Collège de la Minerve⁵³. Par contre, quelques années plus tard, son confrère Édouard Hugon, professeur à l'Angelicum, dans le traité *De sacra doctrina* introduisant ses *Tractatus dogmatici*, adopte la solution de Báñez qu'il expose en termes identiques, selon la pluralité des significations que peut revêtir le vocable *sacra doctrina* : la foi, la prophétie et la théologie⁵⁴. Quant à Ambroise Gardeil, vaillant défenseur de la théologie scolastique mise à mal par les critiques modernistes, il s'aligne sans réserve ni précaution sur Jean de Saint-Thomas, puisque, selon lui, S. Thomas « va jusqu'à déclarer [la théologie] nécessaire au salut (I^a, q. 1, a. 1), ce qui ne veut assurément pas dire que les théologiens seuls seront sauvés, mais que la théologie fait partie de l'économie générale du salut, à titre de pièce indispensable, de mère, de nourrice, de soutien, de défenseur de la foi qui sauve⁵⁵ ».

Si alternative novatrice il y eut, dès les années 1920, en dehors des sentiers battus de la scolastique baroque, elle passa par deux auteurs à la fois proches et antinomiques, Réginald Garrigou-Lagrange et Marie-Dominique Chenu. Ce sera l'objet d'un prochain article.

Fr. Henry Donneaud o.p.

Résumé

Depuis le XVI^e siècle, la notion de *sacra doctrina* telle qu'analysée par S. Thomas d'Aquin dans la première question de la *Somme de théologie* est devenue obscure. Son interprétation, déjà parmi les scolastiques baroques, a donné lieu à des hypothèses fort divergentes, en particulier quant à la manière de concilier les deux premières qualités que lui prête S. Thomas : elle est immédiatement révélée par Dieu (art. 1) et elle est science (art. 2). La

⁵³ Enrico BUONPENSIERE, *Commentaria in I.P. Summae theologiae S. Thomae Aquinatis*, Rome, Pustet, 1901, p. 13.

⁵⁴ Édouard HUGON, *Tractatus dogmatici*. Vol. I, *De Deo uno et trino, creatore et gubernatore, de angelis et de homine*, Paris, Lethielleux, 1927⁵, p. 1-9.

⁵⁵ Ambroise GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, Gabalda, 1910, p. 250.

difficulté porte pour l'essentiel sur l'extension univoque ou équivoque à donner à l'expression *sacra doctrina* en ces différents articles. Pour Cajetan, l'expression *sacra doctrina* doit bien être entendue de façon univoque, au sens de la doctrine révélée *in genere*, sans distinguer entre foi et théologie, mais cette univocité est mutilée par le fait que dès l'article 2 il ne serait plus question que de la science théologique. Pour Vazquez et Sylvius, le sens univoque de *sacra doctrina* concernerait la science théologique, mais eux aussi doivent mutiler cette univocité en distinguant plusieurs niveaux de la théologie, celui de ses principes (la foi, art. 1) et celui des conclusions (la théologie *stricto sensu*, art. 2). Jean de Saint-Thomas ou Pierre Labat parviennent, eux, à préserver une stricte univocité de *sacra doctrina* en entendant strictement par-là la seule science des conclusions, mais au prix d'une mutilation de sa nécessité dont parle S. Thomas à l'article 1^{er}. Báñez, quant à lui, préféra assumer l'équivocité de l'expression, au détriment de l'unité logique de la première question de la *Somme*, pendant que Gonet, suspendant son jugement, exposait les différentes hypothèses sans se prononcer. Il est frappant que ces divergences se retrouvent à l'identique au XX^e siècle parmi les artisans du premier renouveau thomiste (Gardeil, Hugon, Buonpensiere), avant que n'apparaissent, à partir des années 1920, des hypothèses novatrices inconnues de l'époque baroque (Chenu, Garrigou-Lagrange).