



**HAL**  
open science

# Théologie : une enquête de généalogie sémantique dans l'Antiquité

Henry Donneaud

► **To cite this version:**

Henry Donneaud. Théologie : une enquête de généalogie sémantique dans l'Antiquité. David Piché; Valeria Andrea Buffon. Non est excellentior status : Vaquer à la philosophie médiévale. Études offertes en hommage à Claude Lafleur, Brepols, p. 103-138, 2023, Studia Artistarum n° 49, 978-2-503-60450-3. hal-04108220

**HAL Id: hal-04108220**

**<https://hal.science/hal-04108220>**

Submitted on 26 May 2023

**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.

Copyright

## Théologie : une enquête de généalogie sémantique dans l'Antiquité

Dans le traité introductif de la *Summa theologiae* qui lui est attribuée, Alexandre de Halès s'interroge sur la nature de la « doctrine de théologie » (*doctrina theologiae*). Il ramasse en une formule bien frappée la signification de cette expression :

La doctrine sacrée est appelée divine ou théologique (*divina seu theologica dicitur*) parce qu'elle est [produite] par Dieu (*a Deo*), [porte] sur Dieu (*de Deo*) et conduit à Dieu (*ad Deum*)<sup>1</sup>.

La *doctrina sacra* ou *theologia* reçoit comme premier attribut, impliqué dans son nom, son origine divine. Les deux adjectifs, *divina* et *theologica*, étant pris pour synonyme, signifient que non seulement elle porte sur Dieu, mais qu'elle est causée par Dieu, dispensée par Dieu, et qu'elle conduit à lui. Certes, Alexandre ne prétend s'appuyer sur une aucune étymologie ou sentence interprétative reçue de la tradition concernant le vocable *theologia*. Il déploie la plénitude de sens qu'il affirme être contenue dans la qualité intégralement divine de la théologie.

Un écho direct de cette interprétation franciscaine se retrouve, enrichie, sous la plume de Bonaventure, au seuil de son *Breviloquium*, dans le traité introductif consacré à l'Écriture sainte, également nommée « théologie » :

Dans l'assignation des raisons pour tout ce qui est contenu dans ce petit traité, je me suis efforcé de chercher la raison explicative dans le premier principe, pour montrer ainsi que la vérité de l'Écriture sainte vient de Dieu (*esse a Deo*), traite de Dieu (*de Deo*), est conforme à Dieu (*secundum Deum*) et est en vue de Dieu (*propter Deum*), de façon que justement cette science apparaisse une, ordonnée, et, non à tort, dénommée théologie (*theologia nuncupata*)<sup>2</sup>.

L'Écriture sainte peut à bon droit être nommée « théologie », du fait que non seulement elle porte sur Dieu, mais qu'elle vient de Dieu et vise l'union à Dieu.

En contraste avec cette veine franciscaine, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, traitant de la même *sacra doctrina* ou *theologia* au seuil de leurs propres *Summae*, ignorent cette interprétation extensive du mot *theologia*. Ils prennent par contre soin de s'appuyer sur son étymologie pour en dégager avec précision le sens nominal, nettement plus précis et restreint :

Le nom de théologie ne dit rien d'autre qu'un discours ou une doctrine sur Dieu<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> ALEXANDRE DE HALES, *Summa theologica*, tome I, livre 1, Tract. introduct., q. 1, cap. 2, ad objecta, éd. B. KLUMPER, Florence (Quaracchi), Typo. Collegii S. Bonaventurae, 1924, p. 5. Sur l'exacte synonymie, ici, des termes *doctrina sacra*, *doctrina theologiae* et *theologia*, cf. H. DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi au XIII<sup>e</sup> siècle*, « Bibliothèque de la Revue thomiste », Paris, Parole et Silence, 2006, p. 117-121. Sur la postérité de la formule d'Alexandre à travers le XIII<sup>e</sup> siècle, cf. Th. 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. 253-257.

<sup>2</sup> BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Breviloquium*, Prol., § 6, 4, éd. J.-G. BOUGEROL et L. MATHIEU, Paris, Les Éditions franciscaines, 2017, p. 66-67. Avant lui déjà, EUDES RIGAUD, *Quaestio de scientia theologiae*, I, q. 2, éd. L. SILEO, *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, Rome, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1984, II, p. 21-22, posait la même triple signification du mot *theologia* ; L. Sileo pense pouvoir rattacher à Hugues de Saint-Victor les formules *a Deo* et *ad Deum*, mais les références évoquées ne sont pas concluantes, aucune d'elles n'attestant cette exégèse victorine du mot *theologia*.

<sup>3</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiae*, lib. 1, tract. 1, q. 2, obj. 5 et ad 5, éd. D. SIEDLER, « Alberti Magni Opera omnia, 34/1 », Aschendorff, 1978, p. 8-9 : « Nomen theologiae non dicit nisi sermonem vel rationem de Deo. » Cf. Id., *In I Sent.*, dist. 1, cap. 1, art. 1, obj. 3, éd. M. BURGER, « Alberti Magni Opera omnia, 29/1 », Aschendorff, 2015, p. 11 : « Theologia dicitur a 'theos', quod est deus, et 'logos', quod est sermo ; ergo ipsa est sermo de deo. » Cette manière d'expliquer le sens du mot *theologia* se trouve déjà chez HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalicon*, II, 2, éd. Ch. H. BUTTIMER, Washington, The Catholic University of America Press, 1939, p. 25 : « Dicta theologia quasi sermo habitus de divinis, theos enim Deus, logos sermo vel ratio interpretatur. »

Le sujet d'une science, c'est ce sur quoi porte le discours dans la science ; or dans cette science on produit un discours sur Dieu ; on l'appelle en effet « théologie », c'est-à-dire discours sur Dieu<sup>4</sup>.

Si les deux docteurs dominicains s'accordent par ailleurs avec leurs confrères franciscains pour soutenir que la théologie vient en effet de Dieu et conduit à Dieu, ils ne trouvent quant à eux qu'une seule chose dans la signification même du mot *theologia* : ce nom ne désigne rien d'autre qu'un discours sur Dieu.

Au XX<sup>e</sup> siècle, Joseph Ratzinger, s'interrogeant à son tour sur la nature de la théologie, prend soin de s'appuyer et sur Thomas et sur Bonaventure. Du premier, il retient que la théologie a vraiment Dieu pour objet ; du second, qu'elle est, plus profondément encore, « parole de Dieu » (*redde Gottes*) ou « parler de Dieu » (*sein Sprechen ist*)<sup>5</sup>. La démonstration historique sur laquelle il appuie cette interprétation de la pensée de Bonaventure peut se résumer ainsi : 1° Bonaventure découvre chez Denys l'Aréopagite la signification plénière et originelle du mot *theologia* comme parole dite par Dieu lui-même, « une parole qui a vraiment Dieu pour sujet » (*Gott zum Subjekt hat*) et « qui laisse Dieu parler lui-même » (*ihn selbst sprechen lässt*)<sup>6</sup> et non seulement comme un discours humain sur Dieu ou, selon que le pensait S. Thomas, une science dont « l'objet est Dieu » (*das Objekt dieser Wissenschaft sei Gott*)<sup>7</sup> ; 2° Denys lui-même, dans son emploi chrétien du mot *θεολογία*, n'aurait fait que s'inscrire dans l'influence de « l'ancienne acception grecque du mot *théologie* », à savoir « non une science humaine, mais la parole divine elle-même » (*nicht ein menschliche Wissenschaft, sondern die göttliche Rede selbst*)<sup>8</sup>, dont des « théologiens » comme Hésiode ou Homère auraient servi d'instruments. Or, à y regarder de près, ni la première ni la seconde de ces affirmations ne semblent historiquement justifiées, ni capables de fonder positivement la vérité de la conclusion.

Une enquête sur la généalogie sémantique du mot « théologie » n'est donc pas sans intérêt : si, par son étymologie et son histoire, la théologie doit être « parole de Dieu », il sera difficile de justifier et comprendre l'emploi de ce mot, pourtant dès longtemps attesté, pour désigner la démarche philosophique visant à parler rationnellement de Dieu.

Pour limiter la taille de cette contribution, nous nous contenterons pour l'instant d'initier l'enquête concernant la seconde affirmation de J. Ratzinger : est-il établi que, dans l'Antiquité gréco-latine, antérieurement à Denys, le mot « théologie », dans son acception ancienne, aurait désigné une parole divine, une parole dite par Dieu ou au nom de Dieu ?

## I. Théologie mythologique et philosophie théologique

Il est unanimement admis<sup>9</sup> que la toute première apparition du mot *θεολογία*

---

<sup>4</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 1, a. 7, sed contra : « Dicitur enim *theologia*, quasi sermo de Deo. » Cf. aussi Id., *In I Sent.*, q. 1, a. 4, obj. 1, éd. A. OLIVA, Paris, Vrin, 2006, p. 325-326 : « Omnis scientia debet intitulari et denominari a suo subjecto. Sed ista scientia dicitur *theologia*, quasi sermo de Deo. »

<sup>5</sup> J. RATZINGER, « Was ist Theologie ? », dans *Glaube in Schrift und Tradition*, Gesammelte Schriften IX/1, Freiburg, Herder, 2016, p. 286-295 (293) ; repris d'un article originellement paru dans *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 8/2 (mars-avril 1979), p. 121-128 ; trad. française dans J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, « Croire et savoir », Paris, Téqui, 1982, p. 353-361 (360).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 294/360.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 288/355.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 293/359.

<sup>9</sup> Cf. A.-J. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, Annexe III. Pour l'histoire du mot *θεολογία*, « Etudes bibliques », Paris, Gabalda, 1949<sup>1</sup> p. 598-605 ; Paris, Les Belles Lettres, 2014<sup>3</sup>, p. 1070-1077 ; V. GOLDSCHMIDT, « Théologia », *Revue des études grecques* 63 (1950), p. 20-42 (25-29), repris

dans la littérature grecque, sous la plume de Platon dans *La République*, désigne les écrits mythologiques par lesquels les poètes comme Homère, Pindare ou Hésiode racontaient les histoires des dieux, - ce dont convient Ratzinger, qui cite ces anciens poètes, - sans que rien, sous la plume de Platon, - et contrairement à ce qu'affirme Ratzinger, - ne permette de dire que ces poètes parleraient alors « comme des voix de la divinité elle-même, comme instruments de la parole divine » (*als Stimme der Gottheit, als Instrument göttlicher Redde*)<sup>10</sup>. Platon, pour réagir par la bouche de Socrate et Adimante contre les erreurs véhiculées par les poètes concernant la nature des dieux, entend au contraire que les fondateurs de la cité imposent à ceux-ci des « règles ou modèles pour la théologie<sup>11</sup> » (οἱ τύποι περι θεολογίας), afin que, lorsqu'ils fabriquent leurs récits mythologiques au sujet des dieux, - ce que Platon nomme la « théologie », - ils représentent un dieu tel qu'il est en vérité, bon par essence, afin de disposer la jeunesse à la vertu, et non à l'image de mauvaises passions humaines qui ne peuvent que pervertir les futurs gardiens de la cité qui s'en nourriront. Si des règles, élaborées selon la vérité des choses par les philosophes, doivent être imposées aux poètes lorsqu'ils écrivent de la « théologie », c'est-à-dire lorsqu'ils parlent des dieux de façon poétique, c'est bien que ces « fabricants de mythes<sup>12</sup> » (τοῖς μυθοποιοῖς) ne sont aucunement pour Platon « des voix de la divinité », mais des auteurs très humains, tout humains, trop humains, dont les récits ne racontent pas les dieux tels qu'ils sont en vérité, mais tels qu'on veut les imaginer. Rien de divinement inspiré dans cette théologie des poètes<sup>13</sup>.

Aristote, dans son usage du substantif θεολογία, s'inscrit en continuité avec Platon. Il désigne par ce mot rien d'autre que les écrits mythologiques des anciens poètes, sans jamais suggérer lui non plus que ces derniers auraient parlé comme « voix de la divinité ». Certes, il est bien vrai, comme Ratzinger le rappelle, qu'Aristote a par ailleurs orienté le vocabulaire théologique en une direction vraiment nouvelle et riche de conséquence. Il a en effet distingué du substantif θεολογία, réservé à la mythologie, l'adjectif θεολογική auquel il recourt pour désigner la « philosophie première », partie sommitale de la philosophie théorétique traitant des réalités séparées et immuables, en tant que causes des réalités visibles<sup>14</sup> : il s'agit bien là d'un savoir humain, rationnel, d'un « effort de l'homme pour comprendre le divin<sup>15</sup> ». Mais rien, sous la plume d'Aristote, telle du moins que la

---

dans *Id.*, *Questions platoniciennes*, « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 1970, p. 141-172 (148) ; G. NADDAF, « Plato's *Theologia* revisited », *Methexis* 9 (1996), p. 5-18 (6) ; G. LEROUX, « Les dieux, la divinité, le "dieu". Mythologie, théologie et métaphysique chez Platon », dans L. LANGLOIS et Y.-Ch. ZARKA (eds.), *Les philosophes et la question de Dieu*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 31-54 (34).

<sup>10</sup> RATZINGER, « Qu'est-ce que la théologie ? »..., p. 359/293.

<sup>11</sup> PLATON, *République* II, 379a5, dans *Œuvres complètes*, dir. L. BRISSON, Paris, Flammarion, 2008, p. 1539.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 377b11, p. 1537.

<sup>13</sup> Que Platon ne place aucune nuance de « parler divin » dans le substantif θεολογία, n'implique pas pour autant, quoiqu'en ait dit et pensé W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1947, p. 4, que « the word *theologia* means the approach to God or the gods (*theoi*) by means of the *logos* ». De soi, le concept de θεολογία n'indique rien d'autre qu'une parole ou un discours *sur* Dieu, sans référence nécessaire à un mode rationnel d'expression, pas plus, à l'inverse, qu'à une inspiration divine. Concrètement, pour Platon, Aristote et leurs successeurs, ce mot désigne, et ne désigne que ce que les poètes ont écrits sur les dieux, jamais ce qu'eux, philosophes, parviennent à en connaître par la raison.

<sup>14</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, E, 1, 1026a13-15, éd. J. TRICOT, Paris, Vrin, 1991, p. 333 : « Par conséquent, il y a aura trois philosophies théorétiques (τρεις φιλοσοφίαι θεωρητικάι) : la mathématique, la physique et la théologique (θεολογική). » C'est là l'origine de la tripartition aristotélicienne de la philosophie théorétique, telle que Boèce la fera passer dans l'occident médiéval latin : la théologique n'y figure pas comme une discipline autonome, un genre séparé, mais comme une partie de la philosophie, spécifiée par son objet propre, le réel divin, cause première, séparée et immobile des êtres mobiles et engagés dans la matière dont traite la physique. Sur l'évolution et la signification de cette tripartition aristotélicienne, cf. P. HADOT, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », dans *Museum Helveticum* 36 (1979), p. 201-223 (202-206) ; repris dans *Id.*, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 125-158 (126-131).

<sup>15</sup> RATZINGER, « Qu'est-ce que la théologie ? », p. 360/293.

comprennent ses commentateurs unanimes sur ce point, n'évoque l'idée que le substantif θεολογία désignerait « la parole divine ». Les « théologiens » (οἱ θεολόγοι), pour Aristote, ne sont pas des auteurs qui reçoivent leur inspiration des dieux dont ils parlent, mais des « anciens et qui s'occupaient de théologie » (οἱ μὲν ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας)<sup>16</sup>, c'est-à-dire des hommes d'autrefois qui n'étaient pas encore en mesure de parler des dieux et du divin selon la sagesse et la raison démonstrative, mais seulement selon le genre de la fable et du mythe. Il ne viendrait pas à l'esprit d'Aristote que de telles « subtilités fabuleuses » puissent provenir d'une inspiration véritablement divine<sup>17</sup>. A en croire un interprète récent, le philosophe ne serait au contraire pas loin d'éprouver à leur égard une « pointe de mépris<sup>18</sup> ». Résumons avec V. Goldschmidt la qualité fort peu divine de la θεολογία selon Aristote : « Le terme θεολογία était déjà quelque peu dévalorisé à l'époque d'Aristote<sup>19</sup> ». Il le resta longtemps. La θεολογία, pour Aristote comme pour la quasi-totalité des philosophes au moins jusqu'à Porphyre et Jamblique, n'est pas autre chose que ce que produisent les θεολόγοι. Il n'entend pas plus ce substantif comme un « parler divin » qu'il n'imagine l'appliquer à la « philosophie théologique »<sup>20</sup>.

Les Stoïciens organisèrent leur tripartition de la philosophie sans la théologique (physique, éthique, logique)<sup>21</sup>, mais de manière telle que celle-ci y trouva place comme le sommet de la physique, et du coup comme distincte d'elle et même, selon la variabilité des ordres de présentation, comme le terme de toute la philosophie :

Cléanthe expose la philosophie selon ses parties (ἕξ μέρη) : dialectique, rhétorique, éthique, politique, physique, théologique (θεολογικόν)<sup>22</sup>.

Chacun des éléments de la tripartition originelle se trouve ici divisé en deux, avec en particulier la « théologique » introduite comme prolongement et sommet de la « physique ». Il est remarquable que Cléanthe, selon l'usage initié par Aristote, ne parle pas de « la théologie », comme si celle-ci constituait une discipline à part, mais de la « partie théologique » (μέρος θεολογικόν) de la philosophie, branche de celle-ci juxtaposée à ses parties « physique » ou « dialectique ». Il est raisonnable de penser que, le substantif θεολογία continuant à désigner couramment et principalement la poésie mythologique, les philosophes se refusaient à l'employer à propos de leurs propres investigations. L'adjectif θεολογικόν, par

<sup>16</sup> ARISTOTE, *Météorologiques*, II, 1, 353a34, éd. P. LOUIS, CUF, 1982, p. 50.

<sup>17</sup> Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, B, 4, 1000a9-13.19-20, p. 150-151 : « Les contemporains d'Hésiode et tous les théologiens (πάντες οἱ θεολόγοι) se sont, en vérité, soucieux uniquement de ce qui pouvait entraîner leur propre conviction, mais ils ont négligé de penser à nous. Considérant en effet, les principes comme des dieux et comme d'origine divine, ils disent que sont mortels les êtres qui n'ont pas goûté le nectar et l'ambrosie. [...] Mais les subtilités fabuleuses (περὶ τῶν μυθικῶς σοφισμένων) ne valent pas la peine qu'on les soumette à un examen sérieux. Renseignons-nous plutôt auprès de ceux qui raisonnent par démonstration (παρὰ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως λεγόντων). »

<sup>18</sup> R. BODEÛS, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Québec, Bellarmin / Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 330 : « Faute d'indices sérieux, nous sommes donc contraints de reconnaître que, lorsqu'ils parlent de θεολογία, tant Aristote que Platon, entendent le langage des poètes sur les dieux, avec cette pointe de mépris que, dans la bouche des philosophes, suscite un langage extravagant par plusieurs côtés. On doit s'en tenir là. »

<sup>19</sup> GOLDSCHMIDT, *Questions platoniciennes*, p. 142, n. 11.

<sup>20</sup> Il faut évidemment écarter l'affirmation de J. PEPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 207, selon laquelle « Aristote eut accepté avec honneur la réputation de s'adonner à la "théologie", mais aurait certainement refusé qu'on fit de lui un "théologien". » Jamais Aristote ne dissocie la « théologie » des « théologiens » qui la produisent, ni ne la confond avec la « théologique » qu'élaborent les philosophes.

<sup>21</sup> Selon l'ordre prêté à Zénon par DIOGENE LAERCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, VII, 40, SVF I, n° 46, p. 16. Sur la tripartition stoïcienne de la philosophie, cf. D. BABUT, « Commentaire au *De Stoicorum repugnantis* », dans PLUTARQUE, *Œuvres morales XV/1*, CUF, 2004, n° 62-65, p. 125-128 ; P. HADOT, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », p. 208-212/134-138.

<sup>22</sup> DIOGENE LAERCE, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, VII, 41, SVF I, n° 482, p. 108.

contre, sert directement, pour Cléanthe, à caractériser cette partie de la réflexion et de l'enseignement philosophique, donc proprement rationnel et scientifique, qui porte sur le principe divin du cosmos. Là encore sans la moindre idée sous-jacente d'une parole dite par Dieu, idée qui n'aurait guère de sens dans la pensée stoïcienne.

Chrysippe, de même, considère que la physique doit être enseignée en dernier lieu, après la logique et l'éthique, car c'est elle qui conduit directement à ce qui est le sommet de la philosophie et qu'il nomme non pas « théologie » mais « doctrine traitant des dieux » :

La doctrine traitant des dieux (ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος) est le dernier des enseignements de la physique (τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος). C'est pourquoi on appela « initiations suprêmes » (τελετάς) son processus de transmission (τὰς παραδόσεις)<sup>23</sup>.

Si Chrysippe ne craint pas de recourir à ce propos au vocabulaire technique de l'initiation aux mystères, ce n'est certes pas que cet enseignement sur les Dieux soit l'objet d'une révélation de la part de ces derniers ; cela signifie seulement que l'apprenti philosophe ne doit être enseigné par son maître sur cette partie sommitale de la philosophie qu'au terme de son parcours, ce qui, selon une analogie remontant à Platon lui-même, se rapproche de la dernière étape initiatique des mystères d'Éleusis<sup>24</sup>.

## II. Emergence de la théologie philosophique dans la théologie tripartite

L'exhaussement du substantif θεολογία au rang proprement philosophique, tel qu'il puisse s'appliquer non seulement à la poésie mythologique mais aussi à la science rationnelle de Dieu et du divin, semble s'être produit, quoiqu'avec timidité et sans grande influence immédiate, dans la mouvance du moyen stoïcisme, au 2<sup>ème</sup> siècle avant J.-C. La première attestation certaine de cette acception nouvelle du mot apparaît un siècle plus tard, sous la plume de Varron, dans les *Antiquités divines*, ouvrage disparu mais dont Tertullien puis Augustin ont transcrits des extraits significatifs. Varron lui-même, au dire de ces derniers, ne faisait que transmettre la distinction des « trois genres de théologie » qu'il avait trouvée, selon toute vraisemblance, chez Panaïtios de Rhodes ou bien chez Posidonius, deux auteurs majeurs du moyen stoïcisme, dont les œuvres nous sont perdues<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> CHRYSIPPE, cité par PLUTARQUE, *Contradictions des stoïciens*, 9, 1035a-b, SVF II, n° 42, p. 17 ; CHRYSIPPE, *Œuvres philosophiques* I, fr. 40, éd. R. DUFOUR, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 52. L'expression « τοὺς περὶ τῶν θεῶν λόγους » est également prêtée à Chrysippe dans un même contexte par l'*Etymologicum magnum*, SVF II, n° 1008, p. 299. Selon SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les logiciens* I, 23, dans CHRYSIPPE, *Œuvres philosophiques* I..., fr. 42, p. 55 ; SVF II, n° 44, p. 17 ; trad. René LEFEBVRE, Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 99, les Stoïciens plaçaient la physique au terme de la philosophie, car elle est « plus divine » (θειότερα) ; c'est en quelque sorte toute la physique qui devient une théologie, sans que le mot n'apparaisse.

<sup>24</sup> Cf. PLATON, *Le Banquet*, 209e-210a, dans *Œuvres complètes*, p. 144 : « Voilà sans doute, Socrate, dans l'ordre de l'amour, les vérités auxquelles tu peux être, toi aussi, initié (μνηθεΐης). Mais les [initiations] suprêmes et éroptiques (τὰ τέλεα καὶ ἐροπτικά) qui en sont le but quand on suit la bonne voie, je ne sais si elles seront à ta portée. »

<sup>25</sup> Cf. P. BOYANCE, « Sur la théologie de Varron », dans *Revue des études anciennes* 57 (1955), p. 57-84 ; J. PEPIN, « La "théologie tripartite" de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources », dans *Mémorial Bardy, Revue des études augustiniennes* 2 (1956), p. 265-294 ; M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, « Patristica Sorbonensia, 1 », Paris, Ed. du Seuil, 1957, p. 85-86 ; L. COULOUBARITSIS, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck, 2003<sup>4</sup>, p. 618-619. Une esquisse de théologie tripartite se dessine pourtant plus haut dans l'histoire de la philosophie. Au témoignage de Cicéron et de Philodème qui citent son livre *Le Physicien*, Antisthène, disciple de Socrate, disait que « les dieux du peuple sont nombreux (*popularis deos multos*/κατὰ νόμον πολλοὺς θεοὺς), mais que selon la nature dieu est unique (*naturalem unum*/κατὰ φύσιν ἕνα) » : CICÉRON, *De natura deorum*, 1, 32, éd. A.S. PEASE, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, I, p. 238-239, avec en note la citation du *De pietate* de Philodème.

Tertullien a rencontré le terme *theologia* chez Varron, avec son origine grecque bien antérieure au contemporain de Cicéron, attestée par les trois adjectifs dont deux sont directement transcrits et non traduits :

Voulant m'appuyer sur les commentaires que vous avez reçus de tous les genres de théologie (*quos ex omni theologiae genere recepistis*), - parce que dans ces matières la littérature a chez vous plus de poids que la nature des choses, - j'ai choisi pour mon résumé Varron qui, ayant réfléchi à partir de tous les classements antérieurs concernant les *Choses divines*, s'offre à nous comme une excellente cible. Si je lui demande quels sont les introducteurs des dieux (*qui insinuates deorum*), il indique soit les philosophes, soit les peuples, soit les poètes. Car il distribue le recensement des dieux en trois genres (*triplici genere deorum censum distinxit*), dont l'un est physique (*physicum*), sans cesse repris par les philosophes, l'autre mythique (*mythicum*), agité chez les poètes, le troisième national (*gentile*), choisi par chaque peuple pour son usage<sup>26</sup>.

Aux trois genres de dieux correspondent trois genres de théologie, soit trois genres de discours sur les dieux. Pour la première fois, - autant qu'on puisse en juger de façon aussi indirecte, - le substantif *θεολογία* sort, sous la plume d'un philosophe, d'une acception dépréciative limitée aux seuls discours mythologiques sur les dieux, pour exprimer le concept général et abstrait d'un « discours sur Dieu » ou « discours sur le divin », capable de s'appliquer à plusieurs genres de réalisation concrète, selon la pluralité des genres de dieux : les dieux des poètes, les dieux de la cité, les dieux ou le dieu des philosophes. Nulle trace, en tout cela, de la moindre idée d'une parole divine : ni les auteurs médio-stoïciens qui furent à l'origine de la tripartition de la théologie et donc aussi de l'exhaussement sémantique du mot *θεολογία*, ni Varron ni Tertullien qui nous la transmièrent, ne laissent deviner que le substantif emporterait avec lui la nuance d'un quelconque « parler divin ».

Augustin, dans *La cité de Dieu*, fournit des indices plus nombreux encore sur la manière prudente et modeste dont, avec Varron et ses sources medio-stoïciennes, le substantif *theologia* commença d'acquérir ses lettres de noblesse philosophiques :

De quoi s'agit-il lorsque [Varron] dit qu'il y a trois genres de théologie (*tria genera theologiae dicit esse*), - c'est-à-dire de doctrine déployée au sujet des dieux (*id est rationis quae de diis explicatur*), - dont il appelle l'un « mythique » (*mythicon*), l'autre « physique » (*physicon*) et le troisième « civil » (*civile*) ? Si l'usage latin le permettait, nous appellerions le premier « fabulaire », mais nous disons « fabuleux » (*fabulosum*) : *mythique*, en effet dérive du grec *μῦθος*, qui signifie « fable ». Quant au deuxième, l'habitude du langage admet déjà qu'on l'appelle « naturel » (*naturale*). Au troisième, qu'il appelle civil, Varron donne lui-même un nom latin<sup>27</sup>.

Il est remarquable qu'Augustin estime d'abord nécessaire d'expliquer la signification du mot *theologia*, soit parce que celui-ci restait peu usité en latin, soit pour assurer cette signification abstraite et générale qui le dégage de la seule mythologie. Ce point devait lui paraître important et vraiment nécessaire, puisque plus loin, à deux reprises, il réitère son explication : théologie signifie « doctrine sur les dieux » ou « discours sur Dieu », et non de façon restrictive ou dépréciative un récit mythologique sur les dieux<sup>28</sup>. Augustin atteste également que l'expression « trois genres de théologie » provient directement de Varron : « Il dit qu'il y a trois genres de théologie ». De plus, à la suite de Tertullien, il nous confirme que Varron avait lui-même conservé, au moins pour deux d'entre eux, les adjectifs

<sup>26</sup> TERTULLIEN, *Ad nationes*, II, 1, 8-10, éd. J. G. BORLEFFS, CCSL 1, p. 41.

<sup>27</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei*, VI, 5, 1, éd. B. DOMBART, CCSL 47, 1960, p. 170-171 et trad. G. COMBES, BA 34, 1959, p. 65-69.

<sup>28</sup> *Ibid.*, VI, 8, 1, CCSL 47, p. 176 et BA 34, p. 85 : « Mais, dira-t-on, ces cultes païens comportent certaines données physiologiques, c'est-à-dire des interprétations de doctrines naturelles (*id est naturalium rationum interpretationes*). Comme si dans la présente discussion nous avions en vue la physiologie, non la théologie (*physiologian et non theologian*), c'est-à-dire une doctrine de la nature, non de Dieu (*rationem non naturae sed Dei*). » *Ibid.*, VIII, 1, CCSL 47, p. 216-217 et BA 34, p. 231 : « Dans le présent ouvrage, je n'ai pas entrepris de réfuter toutes les opinions de tous les philosophes, mais seulement celles qui ont trait à la théologie (*quae ad theologian pertinent*), mot grec qui signifie doctrine ou discussion au sujet de la divinité (*de divinitate rationem sive sermonem*). » Remarquons comment Augustin conserve les accusatifs grecs *physiologian* et *theologian* avant d'en donner la signification, signe d'une réception encore inchoative de ces termes en langue latine.

grecs servant à qualifier les deux premiers genres de théologie, le mythique et le physique, indice certain de l'origine hellénistique de la tripartition.

Par ailleurs, ni Varron ni Augustin ne laissent entendre, en aucun endroit, que le substantif *theologia* pourrait suggérer une parole d'origine divine :

[Varron] poursuit : « On nomme *mythique* (*mythicon*) [le genre de théologie] qu'on trouve surtout chez les poètes, *physique* (*physicon*) celui des philosophes, *civil* celui des peuples. Le premier contient beaucoup de fictions (*ficta*) contraires à la dignité et à la nature des être immortels. On trouve en effet, ici, un dieu issu d'une tête, un autre d'une cuisse, un autre né de gouttes de sang ; là des dieux qui ont volé, commis des adultères ou se sont asservis à l'homme. On leur attribue enfin toutes sortes de choses qu'on ne peut trouver non seulement chez un homme, mais même chez l'homme le plus méprisable. » Certes, Varron, quand il a l'a pu, quand il l'a osé, quand il a pensé pouvoir le faire impunément, a déclaré sans l'ombre d'une ambiguïté quelle injure était infligée à la nature des dieux par ces fables très mensongères (*mendacissimis fabulis*). Il parlait en effet non de la théologie naturelle (*naturali theologia*), ni de la civile, mais de la fabuleuse : celle-là, il estimait pouvoir l'incriminer librement<sup>29</sup>.

Tout comme déjà Platon puis Aristote et les Stoïciens, Varron ne voit rien que de faux et de répréhensible, et donc rien de divin, dans nombre de récits mythologiques sur les dieux. Seulement des « fictions » ou « fables très mensongères », contraires à la raison et la nature profonde des choses.

Voyons ce que [Varron] dit de l'autre : « Le deuxième genre [de théologie] que j'ai distingué est celui sur lequel les philosophes ont laissé un grand nombre de livres où ils se demandent : que sont les dieux ? où se trouvent-ils ? quelle est leur origine ? leurs qualités ? datent-ils d'une certaine époque ou sont-ils éternels ? proviennent-ils du feu comme le pense Héraclite, ou des nombres, comme l'affirme Pythagore, ou des atomes comme le prétend Epicure ? et d'autres questions qu'il est plus facile d'entendre poser entre les murs d'une école qu'au dehors sur le forum. » Varron ne trouve rien à incriminer dans ce genre qu'ils nomment *physique* et qui relève des philosophes. [...]

Examinons la théologie civile (*civilem theologian*). « Le troisième genre, dit-il, est celui que dans les villes les citoyens et surtout les prêtres doivent connaître et mettre en pratique. On y trouve quels dieux chacun doit publiquement honorer, par quels rites et quels sacrifices. »<sup>30</sup>

A aucun moment Varron ne caractérise l'une de ces trois théologies, encore moins les trois prises ensemble, comme provenant d'une inspiration divine, comme véhicule d'une parole divine. De ces trois théologies, aucune n'est divine par son origine, seulement par son objet. Il s'agit, - et pas seulement pour Augustin qui ne fait que citer *ad litteram*, mais aussi pour Varron qui explique comme pour les auteurs stoïciens auprès desquels il puise, - de discours humains sur les dieux, de récits traditionnels, d'investigations rationnelles ou de rites auxquels recourent les hommes pour parler des Dieux, pour les connaître ou les honorer. En disant que la théologie mythique contient « beaucoup de fictions contraires à la dignité et à la nature des êtres immortels », Varron écarte toute possibilité que les dieux soient eux-mêmes pour quelque chose dans la production de ces textes. L'idée d'une inspiration ou d'une révélation divine en est totalement absente. Ce sont les poètes, lus et relus par la tradition, qui ont inventé ces fictions que le philosophe, lui, juge indignes de la vérité des dieux. Il en va de même pour la théologie civile qui, fondée sur des traditions particulières est d'institution humaine. A la vérité, les trois théologies, pour nos auteurs, sont œuvre humaine, mais selon des points de vue différents, bien dégagés par Augustin : alors que les dieux de la théologie physique sont des « dieux naturels » (*deos naturales*), dont la connaissance, fondée sur l'étude rationnelle et la nature peut atteindre une certaine conformité à la vérité, telle celle des platoniciens, les dieux de la cité, par contre, comme ceux du théâtre, sont « institués par les hommes<sup>31</sup> » (*ab hominibus institutos*).

<sup>29</sup> *Ibid.*, VI, 5, 1, CCSL 47, p. 171 et BA 34, p. 64-67.

<sup>30</sup> *Ibid.*, VI, 5, 2-3, CCSL 47, p. 171-172 et BA 34, p. 66-69.

<sup>31</sup> *Ibid.*, VI, 6, 1, CCSL 47, p. 173 et BA 34, p. 70-71.



L'influence de la « théologie tripartite » rapportée par Varron semble être restée limitée, en particulier dans l'univers latin. On en trouve aucune trace dans l'œuvre de Cicéron, pourtant son ami. Le *De natura deorum*, par exemple, lieu où on s'attendrait à l'y rencontrer, n'y fait aucune allusion. Cicéron, par ailleurs, connaît et évoque la tripartition de la philosophie, mais il n'utilise pas du vocabulaire de la « théologie ». Il ne manque pas d'associer à la partie « naturelle » son extension vers le divin, mais sans jamais nommer la théologie. Dans les *Académiques*, lorsqu'il expose les trois parties de la philosophie (« *triplex ratio philosophandi* »), il distingue « l'une portant sur la vie et les mœurs, l'autre sur la nature et les choses cachées (*altera de natura et rebus occultis*), la troisième sur la manière de raisonner<sup>32</sup> ». De même dans le *De finibus*, rappelant que les anciens Péripatéticiens et Platoniciens « avaient divisé toute la philosophie en trois parties », il désigne la « connaissance des choses célestes » (*cognitio rerum caelestium*) comme une sous-partie de la « connaissance » (*cognitio*) ou « explication de la nature<sup>33</sup> » (*explicatio naturae*). La théologie est bien présente dans la physique, mais sans être nommée telle. Le seul emploi d'un mot du vocabulaire de la théologie se trouve dans le *De natura deorum*, lorsqu'il s'agit de nommer les auteurs de la mythologie ; Cicéron parle alors des « théologiens », en prenant bien soin de signaler l'origine grecque du mot, visiblement peu ou mal connu des latins : « au principe, ceux que l'on nomme théologiens (*ii qui theologi numerantur*) énumèrent trois Jupiter<sup>34</sup> ». Le monde latin n'a pas encore reçu et mettra beaucoup de temps à recevoir *theologia* et ses dérivés<sup>35</sup>.

### III. Plutarque : la théologie mythologique et l'épopée philosophique

Il en va différemment dans le monde grec, malgré une réserve persistante sur les deux substantifs *θεολογία* et *θεολόγοι*. L'usage de ces derniers mots chez Plutarque, par exemple, reste entièrement concentré sur les deux premières théologies de Varron, la mythique et la civile, sans jamais servir à la troisième, la naturelle ou philosophique.

Chaque fois qu'il parle des « théologiens », Plutarque désigne par-là, selon les personnages auxquels il donne la parole, soit les auteurs des anciens récits mythologiques, soit les officiants religieux qui continuent sans discernement de rapporter leurs fables : alliance pragmatique entre les deux théologies « mythique » et « civile », mais qui ignore la troisième, la « théologique ». Car le jugement, porté au nom de la philosophie, est le plus souvent dépréciatif, les « théologiens » ne parlant pas selon la vérité. Ainsi dans la bouche de Cléombrote, le voyageur aux prétentions philosophiques aussi revendiquées que superficielles :

Mais ceux qui s'écartent le plus de la vérité, ce sont les théologiens de Delphes (οἱ Δελφῶν θεολόγοι), lorsqu'ils pensent qu'autrefois le dieu livra bataille ici à un serpent pour la possession de l'oracle et lorsqu'ils laissent raconter ces fables aux poètes et aux rhéteurs qui concourent entre eux dans les théâtres, et semblent ainsi de propos délibérés à l'encontre des rites que célèbrent les Delphiens dans leurs cérémonies les plus saintes<sup>36</sup>.

Les « théologiens » de la haute antiquité ont pu dire des choses justes à propos

<sup>32</sup> CICÉRON, *Academia posteriora*, I, 19, éd. M. RUCH, Paris, Presses universitaires de France, 1970, p. 70.

<sup>33</sup> *Id.*, *De finibus bonorum et malorum*, IV, 2.4, 4.8 et 5.11, éd. J. MARTHA, CUF, 1930, p. 56, 58 et 60. Autre exemple d'expression employée par Cicéron pour désigner la matière théologique, *Tusculanes* V, 70, éd. G. FOHLEN, CUF, 1931, p. 141 : « Cogitatio de vi et natura deorum ».

<sup>34</sup> *Id.*, *De natura deorum*..., II, p. 1095.

<sup>35</sup> Trois siècles et demi plus tard, LACTANCE, *La colère de Dieu*, II, 8, éd. Pierre MONAT, SC 289, 1986, p. 146-147, devait encore expliquer : « Voilà ce qu'enseignent les plus anciens écrivains de la Grèce, ceux que les Grecs appellent "théologiens" » (*vetustissimi Graeciae scriptores quos illi theologos nuncupant*).

<sup>36</sup> PLUTARQUE, *De defectu oraculorum*, 15, 417 F, éd. R. FLACELIERE, « Œuvres morales VI », CUF, 1974, p. 119.

du divin, mais faute de raisonner à partir des causes et de l'étude du monde physique, ils y ont mélangé beaucoup d'erreur, - à l'inverse des philosophes matérialistes qui, eux, fermaient l'accès aux réalités et aux causes supérieures :

En somme, tout ce qui se produit ayant deux causes, les plus anciens théologiens et poètes (οἱ σφόδρα παλαιοὶ θεολόγοι καὶ ποιηταὶ) ont voulu ne prêter attention qu'à la plus élevée de ces deux causes, puisqu'ils appliquaient à tout cette maxime générale : « Zeus est principe et centre, et de Zeus tout procède. » Ils n'avaient pas encore abordé les causes nécessaires et physiques. Au contraire de ceux là, les modernes venus après eux, que l'on appelle physiciens (φυσικοί), se sont détournés du beau et divin principe et ont tout attribué aux corps et à leurs vicissitudes : chocs, altération, combinaisons. Aussi les uns et les autres ont-ils une théorie défectueuse, ceux-ci ignorant ou laissant de côté la cause efficiente et déterminante, et ceux-là, l'enchaînement des causes secondes<sup>37</sup>.

Lorsque Plutarque, commentant la définition que Platon donne du destin au livre X de *La République* par recours à l'image mythologique d'une Parque, - « la parole de Lachésis, la vierge, fille de Nécessité », - il dit que le philosophe parle ici « de façon non pas tragique mais théologique » (θεολογικῶς)<sup>38</sup>, c'est-à-dire non de façon théâtrale, boursoufflée et emphatique, mais en usant d'images empruntées à la mythologie. Pour commenter la même formule de Platon, Proclus, - dans un contexte tout autre où le substantif θεολογία a pleinement acquis ses lettres de noblesse philosophique, - forgera le concept de « théomythe » ou « mythe théologique » (θεομυθία)<sup>39</sup>, de manière à sauvegarder la valeur proprement rationnelle du mode théologique de procéder. Pour Plutarque, par contre, parler « de façon théologique », c'est encore parler des dieux en usant des mythes.

Plutarque connaît, certes, la doctrine de la « théologie tripartite ». Il l'évoque à plusieurs reprises. Ce lui pouvait être occasion, à la suite de Varron, d'asseoir le sens abstrait et général du substantif θεολογία, de manière à désigner par là tout discours, doctrine ou même rite relatif aux dieux. Force est pourtant de constater qu'il n'en est rien. Pour désigner la matière concernée par la tripartition, Plutarque se contente de périphrases usuelles, souvent rencontrées chez les auteurs stoïciens, autour de l'expression : « concernant les dieux » (περὶ τῶν θεῶν). Le mot θεολογία reste introuvable. Ainsi dans le *Dialogue sur l'amour* :

Vraisemblablement, tout ce qui pénètre dans notre esprit par une voie autre que les sens tire son origine et sa force de conviction soit du mythe (μῦθος), soit de la loi (νόμος), soit de la raison (λόγος) ; aussi, en matière d'opinion sur les dieux (τῆς περὶ θεῶν δόξης), sommes-nous entièrement guidés et enseignés par les poètes (οἱ ποιηταὶ), par les législateurs (οἱ νομοθέται) et, en troisième lieu, par les philosophes (οἱ φιλόσοφοι). [...] Les trois positions au sujet des dieux (αἱ τρεῖς στάσεις αἱ περὶ θεῶν) divergent, votent très différemment les unes des autres, n'acceptent pas facilement le candidat proposé par les autres et pourtant il est un dieu sur lequel ils s'accordent constamment : c'est l'amour, que l'élite des poètes, des législateurs et des philosophes inscrit unanimement au nombre des dieux<sup>40</sup>.

Ou dans les *Opinions des philosophes* :

Ceux qui nous ont transmis la vénération des dieux (οἱ τὸν περὶ τῶν θεῶν παραδόντες σεβασμὸν) l'exposèrent selon trois genres (διὰ τριῶν εἰδῶν), le premier étant le physique, le second l'éthique, le troisième recueillant le témoignage des lois. Le physique est enseigné (διδάσκεται) par les philosophes, le mythique par les poètes, le légal est toujours institué (συνίσταται) par chaque cité<sup>41</sup>.

Plutarque expose ainsi la « théologie tripartite » sans la « théologie ». Nous aimerions pouvoir expliquer cette réserve, qui semble comme un retour en arrière, sans pouvoir y parvenir.

C'est d'ailleurs en vain que l'on chercherait dans toute l'œuvre de Plutarque un seul emploi abstrait du substantif θεολογία. Lorsque le mot apparaît, c'est toujours pour

<sup>37</sup> *Ibid.*, 48, 436 D-E, p. 161.

<sup>38</sup> *Id.*, *Du destin*, 1, éd. J. HANI, « Œuvres morales, VIII », CUF, 1980, p. 18.

<sup>39</sup> PROCLUS, *Commentaire sur la République*, II, 241, 10. Cf. GOLDSCHMIDT, *Questions platoniciennes*, p. 144.

<sup>40</sup> PLUTARQUE, *Dialogue sur l'amour*, 18, 763 C.E, éd. M. CUVIGNY, « Œuvres morales X », CUF, 1980, p. 85-86.

<sup>41</sup> *Id.*, *Opinion des philosophes*, I, 6, 879 E – 880 A, éd. G. LACHENAUD, « Œuvres morales XII/2 », CUF, 1993, p. 82-83).

renvoyer à un discours de type mythologique, même si d'authentiques vérités divines, non qualifiées de théologiques, peuvent se cacher sous le mythe qui, lui, est théologique. Ainsi à propos des doctrines religieuses égyptiennes :

Un roi issu de la classe des guerriers entrait dès sa désignation dans la classe des prêtres et s'initiait à leur philosophie qui dissimule (μετεῖχε τῆς φιλοσοφίας ἐπικεκρυμμένης) l'essentiel de ses éléments sous des mythes et des récits qui reflètent et laissent transparaître obscurément la vérité. Ce que suggère à coup sûr les Egyptiens eux-mêmes, en mettant en bonne place les sphinx à l'entrée des sanctuaires, avec l'idée qu'ils ont que leur théologie contient une sagesse énigmatique (ὡς αἰνιγματώδη σοφίαν τῆς θεολογίας αὐτῶν ἐχούσης)<sup>42</sup>.

La « théologie », ici, n'est pas la sagesse elle-même, mais l'enveloppe mythologique à l'intérieur de laquelle se trouve cachée la sagesse véritable, celle que les philosophes expriment quant à eux en termes plus explicites et rationnels. La « théologie » reste toute entière dans le champ de la poésie et du mythe. Par contre, lorsqu'il veut parler de la doctrine véritable sur les dieux, celle qui se trouve cachée derrière les symboles et les rites extérieurs, Plutarque ne parle pas de « théologie », mais de « la doctrine sacrée relative aux dieux » (τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν) :

Isis possède la sagesse et exhibe les choses divines (δεικνύουσιν τὰ θεῖα) à ceux qui méritent en toute vérité et en toute justice le nom d'hiérophores [porteurs d'objets sacrés] et d'hiérostoles [habilleurs sacrés], j'entends ceux qui portent dans la ciste de leur âme, pure de tout formalisme superstitieux, la doctrine sacrée relative aux dieux et la dérobent derrière les symboles tantôt obscurs et sombres, tantôt clairs et lumineux auxquels s'adresse la croyance des fidèles<sup>43</sup>.

Ce passage mérite d'autant plus d'attirer notre attention, que l'on aurait pu s'attendre à rencontrer ici le substantif θεολογία à un double titre. D'abord parce que, selon Plutarque, les prêtres d'Isis dont il est ici question passent pour avoir été instruits divinement par Isis elle-même, en vertu de ce qui devrait bien relever d'un « parler divin » ; or pour nommer un tel enseignement reçu d'une divinité, Plutarque use d'une expression technique bien précise, « doctrine sacrée », l'adjectif ἱερὸν marquant non pas l'objet de cet enseignement, - ce qui serait le cas avec θεολογία, - mais son origine : cet enseignement est « sacré » parce qu'il provient de la déesse<sup>44</sup>. Ensuite parce que, toujours selon Plutarque, « le véritable Isiaque », celui qui mérite vraiment le titre de prêtre d'Isis, c'est le philosophe parvenu à la vraie connaissance de Dieu selon la raison, « celui qui, ayant reçu de la loi (νόμῳ παραλάβῃ) ce que l'on montre et accomplit concernant ces dieux, cherche par la raison (λόγῳ ζητῶν) et réfléchit de façon philosophique (φιλοσοφῶν) sur la vérité contenue dans ces rites<sup>45</sup> ». Cette « doctrine relative aux dieux » relève donc exactement de la partie sommitale de la philosophie, le prêtre philosophe s'élevant par la raison, « par l'étude et la recherche » (τὴν μάθεσιν καὶ τὴν ζήτησιν), à la vérité intelligible contenue dans les liturgies que la loi et la tradition ont fixé. Cette quête de la vérité, selon Plutarque, est à la fois religieuse et intellectuelle, car portée par le « désir du divin » (θειότητος ὄρεξις)<sup>46</sup>, elle n'a d'autre « fin » (τέλος) que « la connaissance du Premier, du Seigneur, de l'Intelligible » (ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις), « la connaissance et la science de l'Être » (γνῶσιν καὶ εἶδησιν τοῦ ὄντος)<sup>47</sup>. Or si la théologie est bien là, en sa plus haute expression philosophique, au sommet de la philosophie, Plutarque ne la nomme point telle.

Lorsqu'il veut qualifier cette science du divin d'un nom spécifique, il se tourne vers Platon et parle alors d'« éroptie », plus exactement de « la partie éroptique », et non pas

<sup>42</sup> *Id.*, *Isis et Osiris*, 9, 354 B-C, éd. Ch. FROIDEFOND, « Œuvres morales V », CUF, 1988, p. 184.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 3, 352 B, p. 179-180. Au tout début du dialogue (1, 351 C, p. 178), Plutarque demande aux dieux d'accorder aux participants, autant que possible à ces derniers non pas, certes, la θεολογία, mais « la science de leur propre nature » (τῆς περὶ αὐτῶν ἐπιστήμης).

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, 351 F, p. 179 : « L'ennemi d'Isis démembré et dérobe aux regards la doctrine sacrée (τὸν ἱερὸν λόγον), que la déesse recompose, reconstitue et transmet aux initiés (παραδίδωσι τοῖς τελομένοις). »

<sup>45</sup> *Ibid.*, 352 C, p. 180.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 2, 351 E, p. 178.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 2, 352 A, p. 179.

« théologique » de la philosophie, le vocabulaire platonicien l'emportant sur l'aristotélicien malgré la clause de style concordiste qui voudrait les confondre<sup>48</sup> :

Le sensible étant utilisable et à portée de main, se déploie et s'offre aux regards sous mille aspects différents, au gré des changements successifs, alors que l'aperception de l'intelligible pur et absolu (ἡ τοῦ νόητου καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἀπλοῦ νόησις) illumine l'âme en un éclair et le lui rend d'un seul coup tangible et visible (θιγεῖν καὶ προσιδεῖν). Aussi Platon et Aristote qualifient-ils d'époptique cette partie de la philosophie (ἐποπτικὸν τοῦτο τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας), parce que ceux qui, échappant grâce à la raison à ce domaine de l'opinion, des mixtes, du divers, s'élançant jusqu'au primordial, à l'indivisible, à l'immatériel et entrent en contact (θιγόντες), totalement, avec la pure vérité qui est sienne, ont l'impression de posséder, comme dans une démarche d'initiation (ἐν τελετῇ), la philosophie dans son achèvement (τέλος)<sup>49</sup>.

Une fois, - et une seule fois, - certes, Plutarque introduit le substantif θεολογία pour désigner la partie suprême et terminale de la philosophie. C'est, semble-t-il, son seul emploi du mot en ce sens :

Cléombrote employait ses loisirs à l'étude de l'histoire (συνῆγεν ιστορίαν) dans la pensée que celle-ci fournirait des matériaux à la philosophie, dont le sommet est la théologie (ὅλην φιλοσοφίας θεολογίαν τέλος ἐχούσης), selon qu'il la nomme lui-même (ὥσπερ αὐτὸς ἐκάλει)<sup>50</sup>.

Il est clair, comme le note judicieusement Victor Goldschmidt, que Plutarque ne fait pas siennes les conceptions de Cléombrote, sur la bouche duquel sont placées ces paroles. Ce dernier représente ce que l'on peut appeler, toujours avec Goldschmidt, le « platonisme populaire<sup>51</sup> », plus « théologique » et religieux, pétri de mythologie, à la différence du « platonisme savant », plus « rationaliste », qui aurait les préférences de Plutarque. Un indice important, auquel Goldschmidt ne prête pas attention, nous intéresse au plus haut point : Plutarque prend soin d'attribuer à Cléombrote le fait de nommer « θεολογία » la partie sommitale de la philosophie : « selon qu'il la nomme lui-même », signe certain que Plutarque n'assume pas, et probablement désapprouve cette manière d'entendre ce mot. Ce qui pourrait expliquer pourquoi il n'en use jamais selon cette acception philosophique en toute son œuvre.

Au moins un siècle après Plutarque, un représentant tardif du moyen-platonisme manifeste un usage encore classique, quoique moins réservé, du vocabulaire « théologique » en philosophie. Alcinoos (probablement 2<sup>e</sup> siècle après J.-C.), dans son *Enseignement des doctrines de Platon (Didaskalikos)*, résumé didactique de la doctrine alors prêtée à Platon, ignore le substantif θεολογία, mais use précisément et formellement de l'adjectif θεολογικόν. Il nomme ainsi une des parties de la philosophie théorétique. Il ne garde en effet de la division tripartite de la philosophie que l'éthique et la dialectique, et transforme la « physique » en « connaissance théorétique » (ἡ γνῶσις θεωρητική), aboutissant à la triade, attribuée à Platon : « théorétique », « pratique » et « dialectique ». Puis, sans évoquer Aristote, il reprend pourtant, en en inversant l'ordre, sa division de la « connaissance théorétique » en trois parties<sup>52</sup> : la « théologique » (τὸ θεολογικόν), la « physique » et la

---

<sup>48</sup> Platon, qui l'a emprunté au vocabulaire de l'initiation aux mystères d'Éleusis, a donné au terme ἐποπτεία une acception philosophique en désignant par là, dans le *Banquet* (210a), le terme divin de l'initiation à l'amour (*Banquet* 210 A) et la plénitude contemplative de l'âme (*Phèdre* 250 C). Chez les médio-platoniciens, - en particulier Plutarque, - le mot est devenu synonyme de θεολογία, comme partie terminale de la philosophie. S'il connaît et analyse le sentiment religieux produit par les cérémonies initiatiques, Aristote n'use pas à ce sujet du vocabulaire de l'époptie ; encore moins pour qualifier la partie sommitale ou « théologique » de la philosophie. Cf. J. CROISSANT, *Aristote et les mystères*, Genève / Paris, Droz, 1932, p. 137 sq.

<sup>49</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 77, 382 D-E, p. 247.

<sup>50</sup> *Id.*, *De defectu oraculorum*, 2, 410 a-b, p. 101.

<sup>51</sup> GOLDSCHMIDT, *Questions platoniciennes*, p. 144, n. 16 et p. 227-229.

<sup>52</sup> Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, E, 1, 1026a18, p. 332-333.

« mathématique »<sup>53</sup>.

#### IV. Assomption de la théologie chez les docteurs chrétiens

Lorsque les auteurs chrétiens commencèrent à accommoder le concept de théologie dans leur enseignement, ils n'en modifièrent d'abord pas la portée. Ils semblent plutôt s'être coulés dans l'usage véhiculé par la tradition philosophique. Mais ils ne tardèrent pas à l'élargir, au point que l'extension de l'usage du mot θεολογία au-delà de la seule poésie mythologique semble leur devoir beaucoup.

##### Athénagore

Ainsi Athénagore, au 2<sup>ème</sup> siècle, comme à la suite d'Aristote, n'emploie le substantif θεολογία que pour désigner les récits mythologiques des poètes païens, signe certain qu'il n'y voyait pas une parole de Dieu<sup>54</sup>. Pourtant, s'il se garde de parler d'une « théologie » chrétienne, - sans doute pour éviter la confusion avec les mythes païens, - il nomme ouvertement « notre partie théologique » ce qui, dans l'enseignement chrétien, porte directement sur Dieu lui-même et sur le monde divin, non sur l'économie du salut :

Qui n'éprouverait pas de la gêne à entendre qualifier d'athées ceux-là qui reconnaissent un Dieu Père, un Dieu Fils et un Esprit Saint, et qui enseignent à la fois leur puissance dans l'unité et leur distinction dans le rang. Et notre partie théologique (τὸ θεολογικὸν ἡμῶν μέρος) ne s'en tient pas là : nous reconnaissons une multitude d'anges et de ministres entre lesquels le Dieu créateur a réparti les fonctions<sup>55</sup>.

De même qu'Aristote avait nommée « théologique » (θεολογική) la philosophie première, celle qui traite des réalités divines, par distinction d'avec la « physique » et la « mathématique », Athénagore nomme « théologique » (θεολογικὸν) non pas l'ensemble de la doctrine chrétienne, mais « la partie » (μέρος) de celle-ci portant sur le mystère trinitaire de Dieu, comme aussi sur les autres être célestes, purement spirituels, non impliqués dans la matière, presque assimilés à des êtres divins. Il est frappant de voir comment Athénagore, - le tout premier connu, semble-t-il, - a transposé en régime chrétien une expression directement reçue de la philosophie hellénistique. Le parallélisme avec Alcinoos est frappant. Ce dernier, en effet, dans sa division tripartite de la philosophie théorétique, avait placé, à côté de la mathématique et de la physique, la « partie théologique de la philosophie » (θεολογικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας), laquelle traite « des réalités immobiles et des causes premières en tant que divines » (τὰ ἀκίνητα καὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ ὅσα θεῖα)<sup>56</sup>. Athénagore, suivant les mêmes traces, n'a plus qu'à remplacer le génitif τῆς φιλοσοφίας par le pronom ἡμῶν pour faire entrer la notion de θεολογικὸν μέρος à l'intérieur de « notre » doctrine, la doctrine du Christ, celle dont Justin venait de dire qu'elle est « la

<sup>53</sup> ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, H 153, 25 – 154, 9, éd. J. WHITTAKER, CUF, 1990, p. 3-4. Cette tripartition de la philosophie théorétique selon Alcinoos semble se retrouver, moyennant aménagement chez CHALCIDIUS, *In Timaeum commentarium*, 264, éd. Waszink, Londres, Institute of Warburg / Leiden, Brill, 1975, p. 270, qui commence par diviser la philosophie en deux : « théorétique » (*consideratio*) et « action » (*actio*), avant de subdiviser la première en « théologie » (*theologia*), « enquête sur la nature » (*naturae sciscitatio*) et « science du raisonnement » (*praestandae rationis scientia*). La logique a remplacé la mathématique d'Aristote. Le même, *ibid.*, 127, p. 170, nomme aussi la théologie « époptique » (*epoptica*).

<sup>54</sup> ATHENAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, XX, 1, éd. B. POUDERON, SC 379, 1992, p. 134-135 : « Si l'absurdité de la théologie qu'on trouve chez eux [les poètes] (τὸ ἀπίθανον ἦν αὐτοῖς τῆς θεολογίας) faisaient seulement affirmer que les dieux sont nés, et qu'ils tirent leur constitution de l'eau, maintenant que j'ai démontré (ἐπιδεδειχώς) qu'il n'y a rien de créé qui ne soit aussi corrompible, je pourrais passer aux autres accusations. »

<sup>55</sup> *Ibid.*, X, 5, p. 102-103.

<sup>56</sup> ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, H 153, 45 et 161, 1-2, p. 4 et 16.

seule philosophie sûre et profitable<sup>57</sup> ».

Et n'allons pas croire qu'Athénagore use de ce qualificatif pour garantir que ces énoncés découlent d'une parole dite par Dieu, par différence d'avec les discours païens sur les dieux, ou à l'intérieur de la doctrine chrétienne, d'avec d'autres de ses parties qui ne proviendraient pas d'une parole divine ; et encore moins, en sens inverse, pour évoquer une spéculation humaine sur le mystère trinitaire, car Athénagore renvoie directement, ici, à la doctrine chrétienne telle que reçue dans la foi. En l'occurrence, cette « partie théologique » de la doctrine chrétienne provient bien d'une révélation de Dieu, mais ce n'est pas cette origine divine de la doctrine que signifie l'adjectif θεολογικόν, seulement son objet spécifique, Dieu en lui-même.

Lorsqu'il veut signifier la différence essentielle d'autorité et d'origine qui sépare la « théologique » chrétienne des « théologies » ou « théologiques » païennes, qu'elles soient mythiques ou philosophiques, Athénagore ne recourt pas au concept de théologie, mais aux notions de témoignage prophétique, d'inspiration ou de souffle divin, opposées aux simples « conjectures » ou « opinions humaines » :

Poètes et philosophes, dans ce domaine comme dans les autres, ont procédé par conjectures (στοχαστικῶς) ; ils ont été poussés chacun par sa propre âme, selon son degré de sympathie avec le souffle de Dieu, à chercher s'ils pouvaient découvrir et comprendre la vérité (ζητῆσαι εἰ δυνατός εὔρεῖν καὶ νοῆσαι τὴν ἀλήθειαν) ; et ils n'ont pu que réfléchir sur l'être, et non le découvrir (ὅσον περινοῆσαι, οὐχ εὔρεῖν τὸ ὄν), parce que ce qui concerne Dieu, ils n'ont pas jugé bon de l'apprendre de Dieu (οὐ παρὰ θεοῦ μαθεῖν), mais chacun de sa propre réflexion. Aussi ont-ils soutenu les uns et les autres des opinions différentes sur Dieu, sur la matière, sur les formes et le monde.

Mais nous, à l'appui de nos conceptions et de notre foi, nous avons le témoignage des prophètes, qui ont parlé de Dieu et de ce qui touche à Dieu sous l'inspiration d'un esprit divin (ὁ πνεύματι ἐνθέῳ ἐκπεφωνήκασι καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ θεοῦ). Vous devriez donc admettre vous aussi, dont sagesse et piété envers la véritable divinité surpassent celles des autres, qu'il est absurde de refuser crédit à l'Esprit de Dieu qui s'est servi de la bouche des prophètes comme d'instruments, pour prêter attention à des opinions humaines (δόξαις ἀνθρωπίναις)<sup>58</sup>.

Au mouvement ascendant de recherche, réflexion, conjectures et tâtonnement des poètes et philosophes, qui les poussaient vers la vérité de Dieu sans jamais la leur faire atteindre, Athénagore oppose l'attitude des croyants qui consiste à se « mettre à l'école de Dieu » (παρὰ θεοῦ μαθεῖν). D'un côté de simples conjectures ; de l'autre la parole dite par Dieu à travers ses prophètes et reçue dans la foi par ceux qui acceptent de se laisser instruire par lui. Ce n'est pas le concept de théologie qui permet de signifier cette origine divine de la doctrine chrétienne.

## Clément d'Alexandrie

Clément d'Alexandrie, dans la même ligne, continue de désigner sous le vocable « théologiens » les anciens poètes mythologues, en particulier Orphée, « le théologien<sup>59</sup> » (τῷ θεολόγῳ). Toujours comme Athénagore, il approprie également le vocabulaire théologique à la doctrine chrétienne pour en désigner une partie, mais, plus nettement encore marqué par sa formation probable dans le moyen-platonisme<sup>60</sup>, il le fait de façon plus systématique, en élaborant, sur la base d'éléments platoniciens, aristotéliens, stoïciens et philoniens qu'il mélange, une tripartition qui deviendra « typiquement

<sup>57</sup> JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon*, 8, 1, éd. J. C. VAN WINDEN, Leiden, Brill, 1971, p. 14.

<sup>58</sup> ATHENAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, VII, 2, p. 92-95.

<sup>59</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates V*, 8, 49, 4, éd. A. LE BOULLUEC, SC 278, 1981, p. 106-107. Cf. F. JOURDAN, *Orphée et les chrétiens. La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles*, tome 1, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 31, n. 81 : « Le terme *théologien* désigne ici [chez Clément], comme en grec ancien, le poète qui parle des dieux. »

<sup>60</sup> Cf. S. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford University Press, 1971, p. 58-59.

néoplatonicienne<sup>61</sup> ». Il divise en effet la « philosophie de Moïse », c'est-à-dire l'enseignement dispensé par Moïse en tant que comparé à la philosophie grecque qu'il aurait inspirée, en quatre parties qu'il regroupe en trois :

La philosophie selon Moïse se divise en quatre parties : l'historique, la législative proprement dite – toutes deux relevant de la matière éthique (τῆς ἠθικῆς πραγματείας) – troisièmement la cérémonielle, qui relève de l'étude de la physique (τῆς φυσικῆς θεωρίας) et quatrièmement, par-dessus tout, le genre théologique (τὸ θεολογικὸν εἶδος), l'épopée (ἡ ἐποπτεία), dont Platon dit qu'il appartient aux très grands mystères de l'être et qu'Aristote nomme métaphysique (μετὰ τὰ φυσικὰ). La dialectique aussi, selon Platon, est une science apte à trouver le moyen de faire comprendre les êtres<sup>62</sup>.

Clément emprunte de toute évidence sa première division quadripartite à Philon, lequel attribuait quatre qualités à Moïse : roi, législateur, grand prêtre et prophète<sup>63</sup>. Mais il rapproche habilement cette quadripartition philonienne d'une part de la division tripartite de la philosophie classiquement reçue depuis les Stoïciens (éthique, physique, dialectique) d'autre part de la distinction d'origine aristotélicienne entre physique et métaphysique. Cet habile montage permet à Clément d'établir une nouvelle division tripartite de la philosophie, de visée et d'emploi plus franchement théologique, dans laquelle la théologie vient remplacer la dialectique, - laquelle se trouve remisee comme un instrument, indispensable, certes, mais extérieur au contenu essentiel de la doctrine, qu'il permet de dire et saisir mais sans en faire partie à proprement parler<sup>64</sup>.

Par ailleurs, une lecture rapide pourrait laisser penser que, en plaçant au sommet non plus la prophétie, comme le faisait Philon, mais la théologie, Clément entend ce dernier mot comme synonyme de prophétie, c'est-à-dire comme le fait de laisser Dieu parler puis de parler en son nom. C'est de fait bien en ce dernier sens que Philon entend la fonction du prophète : « rendre des oracles (θεσπίζη) sur tout ce qu'on ne peut atteindre par la raison (ὅσα μὴ λογισμῶ καταλαμβάνεται)<sup>65</sup> ». Mais il n'en va pas ainsi chez Clément. L'adjectif « théologique » renvoie évidemment, chez ce dernier, à une distribution matérielle de la doctrine de Moïse, pour désigner, en correspondance avec les mystères de l'être chez Platon, « l'épopée », ou avec la « métaphysique » chez Aristote, ceux des livres du Stagiritique qui font d'elle une « science des choses divines et célestes » (ἐπιστήμην τῶν θείων καὶ οὐρανίων)<sup>66</sup>.

---

<sup>61</sup> I. HADOT, « Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens », dans M. TARDIEU (éd.), *Les règles de l'interprétation*, « Patrimoine », Paris, Ed. du Cerf, 1987, p. 99-122 (117) ; à la suite de HADOT, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », p. 218/145.

<sup>62</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, 28, 176,1-3, éd. M. CASTER, SC 30, 1951, p. 173.

<sup>63</sup> Cf. PHILON D'ALEXANDRIE, *De Vita Mosis*, II, 1-7, éd. R. ARNALDEZ et alii, « Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 22 », Paris, Ed. du Cerf, 1967, p. 192-195 et *De praemiis et poenis* 53, éd. A. BECKAERT, « Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 27 », Paris, Ed. du Cerf, 1961, p. 68-69. Cf. A. VAN DEN HOEK, *Clement of Alexandria and the use of Philo in the Stromates*, Leiden, Brill, 1988, p. 60-63.

<sup>64</sup> Malgré ce que laisse entendre P. HADOT, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », p. 218/146, nous ne parvenons à retrouver ni chez Plutarque ni chez Théon de Smyrne l'énoncé explicite de cette tripartition précisément exposée par Clément : éthique, physique et épopée. PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 77, 382 D-E, p. 247, décrit l'épopée comme saisie des réalités intelligibles et achèvement de la philosophie, mais sans parler de l'éthique. THEON DE SMYRNE, *Des connaissances mathématiques*, Intr., éd. DUPUIS, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1966, p. 23-24, place l'épopée comme vision des intelligibles à la suite de la triade classique (logique, éthique, physique), comme troisième degré de l'initiation philosophique, mais pas à son terme, puisque suivent encore deux degrés supérieurs, la transmission à d'autres puis l'assimilation à Dieu. Chez Plutarque comme chez Théon, le vocabulaire emprunté à l'initiation d'Éléusis tient à l'écart celui de la théologie, au contraire intégré par Clément.

<sup>65</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *De Vita Mosis*, II, 187, p. 274-275.

<sup>66</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, 28, 177, 1, SC 30, p. 173. ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, Prologue, 3, éd. L. BRESARD et H. CROUZEL, SC 375, 1991, p. 128-143, reprendra longuement cette tripartition de Clément pour distinguer les trois livres attribués à Salomon : l'éthique ou morale dans les *Proverbes*, la physique ou naturelle dans l'*Ecclésiaste*, l'épopée dans le *Cantique*. Mais Origène ne fait pas intervenir le mot « théologique » pour qualifier ici le *Cantique* ; il s'en tient à l'adjectif *epopticen*, traduit en

Clément présente à plusieurs reprises le « genre théologique » ou « éroptie » comme le terme auquel prépare et conduit la physique, et donc comme la perfection de la gnose<sup>67</sup>.

Par ailleurs, Clément s'avance encore plus avant qu'Athénagore en assumant en terre chrétienne « une acception abstraite<sup>68</sup> » du substantif θεολογία, telle qu'elle peut s'appliquer de façon générale à toute connaissance des choses divines, quelle qu'en soit l'origine, la forme ou la nature. Il qualifie ainsi de « théologie » un ouvrage du présocratique Phérécyde qui ne relevait pas du genre poétique<sup>69</sup>. Il reconnaît que les philosophes ont bien ambitionné de réaliser « la vraie théologie<sup>70</sup> » (τὴν ἀληθῆ θεολογίαν) c'est-à-dire un discours sur Dieu conforme à la vérité des choses, par différence d'avec la théologie des poètes :

Cléanthe de Pédasos, le philosophe stoïcien, expose non pas une théologie poétique (οὐ θεολογίαν ποιητικὴν), mais une théologie véridique (θεολογίαν δὲ ἀληθινὴν)<sup>71</sup>.

Ce en quoi Clément s'inscrit dans la continuité de la « théologie tripartite » qui distingue les types de théologies. Mais, en cela pionnier, il va jusqu'à assumer cette acception nouvelle du mot θεολογία au sein même de la vérité chrétienne, en constatant que les philosophes païens ont échoué dans leur tentative, en procédant au « démembrement non pas de la mythologie de Dionysos, mais de la théologie du verbe éternel<sup>72</sup> » (τῆς τοῦ λόγου τοῦ ὄντος ἀει θεολογίας). Cette « théologie du verbe éternel » que les philosophes ont malmené en tentant de s'en approcher, n'est autre que l'authentique théologie, la vérité même de Dieu tel qu'il est éternellement en lui-même, nettement distinguée, désormais, de la « mythologie ». Non pas ici Dieu tel qu'il s'est fait connaître par son Verbe incarné, mais la vérité objective du Verbe éternel que les philosophes n'ont pas réussi à saisir de façon adéquate. C'est de cette même « théologie<sup>73</sup> » (τὴν θεολογίαν), pourtant, que les anciens poètes païens avaient à tout le moins puisé quelques éléments dans les textes prophétiques de la Bible, en particulier la manière de transmettre leurs enseignements de façon voilée, par le biais d'images et de figures. Ainsi Clément peut-il recourir au verbe « théologiser » (θεολογέω) pour désigner le fait de traiter des choses divines, que ce soit de la part d'auteurs grecs ou barbares, de philosophes ou de poètes ou de prophètes bibliques<sup>74</sup>.

Aussi, Clément ne craint-il plus de transférer à Moïse la qualité de « théologien » (θεολόγος), accolée à celle de prophète, le premier terme n'étant plus réservé aux seuls poètes mythologues, mais capable de désigner, proche du second, un homme qui parle de Dieu, et en l'occurrence qui en parle en toute vérité au point que Platon lui-même s'en est instruit :

Nouménios le pythagoricien écrit tout net : « Qu'est-ce que Platon sinon Moïse qui parle

---

latin par *inspectiva*. Cf. I. HADOT, « Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens », p.117.

<sup>67</sup> Cf. CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I, 1, 15, 2, SC 30, p. 54-55 ; *Stromates* IV, 1, 3, 2, éd. A. VAN DEN HOEK, SC 463, 2001, p. 58-61 : « La physique de tradition gnostique, conforme à la règle de la vérité, ou plutôt l'éroptie, part de la doctrine de la cosmogonie pour s'élever de là au genre théologique (ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος). » Sur la manière dont Clément conçoit la théologie comme couronnement de la physique, cf. A. MEHAT, *Études sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie*, « Patristica Sorbonensia 7 », Paris, Ed. du Seuil, 1966, p. 510-514.

<sup>68</sup> P. BATIFFOL, « Theologia, theologi », dans *Ephemerides theologicae Lovanienses* 5 (1928), p. 205-220 (213).

<sup>69</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* V, 8, 50, 2-3, p. 106-107 : « Bien des livres entiers présentent sous un voile le dessein de leur auteur : ainsi le traité d'Héraclite *De la nature* ; c'est pour cette raison qu'on l'a appelé l'« Obscur ». La théologie de Phérécyde de Syros (ἡ Φερεκύδους θεολογία τοῦ Συρίου) est aussi semblable à cet ouvrage. »

<sup>70</sup> *Ibid.*, 9, 56, 3, p. 116-117.

<sup>71</sup> *Id.*, *Le Protrepique*, VI, 72, 1, éd. Cl. MONDESERT, SC 2 bis, 1949, p. 136.

<sup>72</sup> *Id.*, *Stromates* I, 13, 57, 6, SC 30, p. 92.

<sup>73</sup> *Id.*, *Stromates* V, 4, 24, 1, SC 278, p. 62-63.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 21, 4, p. 60-61 : « Ainsi l'on peut dire que tous ceux, Barbares et Grecs, qui ont traité de la divinité (πάντες οἱ θεολογήσαντες), ont occulté les principes des choses et ont transmis la vérité par des énigmes et des symboles, par des allégories et autres figures semblables. »



grec ?” Ce Moïse fut théologien et prophète<sup>75</sup>.

Clément, en cet unique cas de transposition du mot *théologien*, suit les traces de Philon qui par deux fois, avait nommé Moïse « le théologien » (ὁ θεολόγος Μωϋσῆς), pour désigner celui qui connaît, enseigne et met en œuvre les choses divines<sup>76</sup>. Mais en précisant que « Moïse fut théologien et prophète », Clément n’use pas d’une redondance synonymique : le « théologien » est celui qui parle de Dieu et des choses divines, quand le « prophète » est celui qui parle au nom de Dieu.

## Origène

Origène, comme ses prédécesseurs, nomme « théologiens » les poètes de la tradition païenne, en particulier ceux qu’invoque Celse : « les pères de ces doctrines et antiques théologiens des Grecs<sup>77</sup> » (ἀρχαῖοι θεολόγοι Ελλήνων). Mais concernant le substantif θεολογία, il pousse encore plus avant que Clément l’abstraction du concept au-dessus de toute particularisation, loin de la seule théologie mythologique des grecs, pour désigner par-là, en un sens tout étymologique, n’importe quel discours portant sur le monde divin, y compris la doctrine chrétienne sur les mystères du Dieu un et trine. S’il parle, à la suite de Celse, d’une « théologie des Perses<sup>78</sup> » (Περσῶν θεολογία) ou de Platon comme d’« un maître en matière de théologie<sup>79</sup> » (διδάσκαλον τῶν θεολογίας πραγμάτων), s’il évoque une « doctrine de théologie » (τὸν λόγον θεολογίας) des Égyptiens<sup>80</sup>, ou une « certaine théologie secrète » (ἐπίτινος θεολογίας ἀπορρήτου) que les Hébreux attribuent au créateur de l’univers<sup>81</sup>, il en vient à poser, dans sa « sublimité » et sa « majesté », la réalité objective de « la théologie » (μεγαλονοια καὶ σεμνότητι θεολογίας), une vérité de Dieu qui est à la fois celle que Platon a tenté de décrire et celle dont ont parlé plus noblement encore, et avec plus de vérité, les prophètes de la Bible<sup>82</sup>. De sorte que lorsqu’il écrit par ailleurs que Dieu peut « donner aux esprits les plus intelligents une théologie capable d’élever l’âme au-dessus des affaires d’ici-bas<sup>83</sup> », certes il introduit le substantif θεολογία au cœur de la doctrine chrétienne, en propre, pour en désigner la partie la plus haute, mais sans vouloir signifier par-là autre chose que l’objectivité d’une doctrine vraie au sujet de Dieu. Ce n’est pas parce qu’elle est donnée par Dieu que cette doctrine mérite le nom de « théologie », mais parce qu’elle porte sur Dieu lui-même, de la façon la plus adéquate possible. De même, affirmer et montrer comment Jésus est à la fois Verbe de Dieu et Fils de Dieu, relève pour lui de la « théologie du Sauveur<sup>84</sup> » (περὶ τοῦ σωτῆρος θεολογία), c’est-à-dire de la doctrine sur la divinité du Christ. Tout comme scruter les textes prophétiques annonçant la venue du Christ, affirme-t-il, permet d’y découvrir « une théologie approfondie (πολλὴν θεολογίαν) des rapports du Père avec le Fils et du Fils avec le Père<sup>85</sup> », autrement dit un enseignement sur les relations intra divines. Le substantif θεολογία, entendu en son sens le plus abstrait, permet de nommer le type de discours dont relèvent les mystères de la Trinité chrétienne.

Comme Athénagore, Origène marque nettement la différence entre un philosophe comme Platon qui estime « qu’il n’est pas impossible à la nature humaine de

<sup>75</sup> *Id.*, *Stromates* I, 22, 150, 4, SC 30, p. 153.

<sup>76</sup> PHILON D’ALEXANDRIE, *De praemiis et poenis* 53 (Le Cerf, p. 68) et *De Vita Mosis*, II, 115 (Le Cerf, p. 242).

<sup>77</sup> ORIGÈNE, *Contre Celse*, I, 25, éd. M. BORRET, SC 132, 1967, p. 140-141.

<sup>78</sup> *Ibid.*, VI, 22, éd. M. BORRET, SC 147, 1969, p. 234-235.

<sup>79</sup> *Ibid.*, VII, 42, éd. M. BORRET, SC 150, 1969, p. 110-111.

<sup>80</sup> *Ibid.*, I, 20, SC 132, p. 126-127.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 24, p. 138-139.

<sup>82</sup> *Ibid.*, VI, 18, SC 147, p. 224-225.

<sup>83</sup> *Ibid.*, VII, 41, SC 150, p. 110-111.

<sup>84</sup> *Id.*, *Commentaire sur Jean*, I, XXIV, 157, éd. C. BLANC, SC 120, 1966, p. 138-139.

<sup>85</sup> *Ibid.*, II, XXXIV, 205, p. 346-347.

découvrir Dieu comme il le mérite », et la conviction proprement chrétienne selon laquelle « la nature humaine ne suffit en aucun façon pour chercher Dieu et le découvrir avec pureté, à moins d'être aidé par celui qu'on cherche<sup>86</sup> ». Mais ce n'est pas le concept de théologie qui lui permet de distinguer un simple effort de l'homme pour s'approcher du divin d'une authentique parole prononcée par Dieu pour conduire l'homme à lui, car dans les deux cas, chez Platon comme dans l'Évangile, il y a là une théologie. Pas plus que chez ses prédécesseurs, θεολογία ne sort de son sens littéral et étymologique, ni ne renvoie à autre chose qu'à l'objet sur lequel porte un discours, non à son origine ou à sa modalité. La nouveauté affirmée par Origène à la suite de Clément consiste à user de ce substantif en un sens abstrait, de sorte que des discours ou doctrines fort différentes par leur origine et leur mode, relèvent tous du genre de la θεολογία du seul fait qu'ils traitent de Dieu ou du divin.

### Eusèbe de Césarée

Lorsque Eusèbe, peu après Origène, et probablement sous son influence, nomme l'évangéliste Jean « le théologien », ce n'est certes pas afin de valoriser son inspiration divine, - ce qui ne saurait le distinguer des trois autres évangélistes, - mais parce qu'il est de tous les évangélistes, celui qui, dès le prologue de son évangile, affirme de la façon la plus explicite, la divinité du Christ. De fait, Eusèbe recourt à l'expression « le théologien » uniquement lorsqu'il cite les premiers versets du Prologue<sup>87</sup>. Et Athanase, d'ailleurs, relayant l'expression, procède de même :

Il n'est rien de ce qui existe et de ce qui naît, qui ne naisse et ne subsiste en lui et par lui, comme l'a dit le théologien (ὁ ἀνὴρ θεολόγος) : « Au commencement était le Verbe... »<sup>88</sup>

A lui seul, le titre donné par Eusèbe à l'un de ses traités contre Marcel d'Ancyre et contre son sabellianisme latent ou supposé, *La théologie ecclésiastique*, indique l'intention de son auteur de faire en sorte que des âmes simples, du fait des arguties exégétiques de Marcel, ne se trouvent pas détournées de l'authentique doctrine de l'Église concernant les relations divines intra trinitaires, c'est-à-dire de l'authentique « théologie » contenue dans les Écritures et enseignée par l'Église<sup>89</sup>.

Eusèbe semble le premier, non seulement parmi les chrétiens, mais plus largement parmi les auteurs d'expression grecque, à user couramment et fréquemment du substantif θεολογία en son acception abstraite. Il s'en sert en particulier, tout au long de la *Préparation évangélique*, pour désigner les stades successifs de la pensée religieuse qui, dans l'humanité, ont précédé la venue du Verbe sauveur. Il évoque ainsi, pour ne prendre que quelques exemples : la « théologie des Phéniciens<sup>90</sup> » ; la « théologie des Égyptiens<sup>91</sup> », qu'il présente comme « la première théologie de l'humanité<sup>92</sup> », mais aussi, du fait de son culte des animaux, comme « plus un athéisme qu'une théologie<sup>93</sup> » et « qui est ensuite passée des Égyptiens chez les Grecs<sup>94</sup> » ; la « théologie des grecs », qui, selon son ancienne forme, est

<sup>86</sup> *Id.*, *Contre Celse* VII, 42, SC 150, p. 112-115.

<sup>87</sup> EUSEBE DE CESAREE, *La théologie ecclésiastique*, I, 20, 9, éd. E. KLOSTERMANN, GCS 38, p. 82, l. 8 : « Ces trois appellations, rassemblées en un seul lieu par le théologien, se lisent au début de son ouvrage : Verbe, Dieu et Lumière. » Cf. *ibid.*, I, 20, 52, p. 89, l. 23-24 ; II, 12, 1, p. 113, l. 24-26.

<sup>88</sup> ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens*, 42, éd. P.-Th. CAMELOT, SC 18bis, 1977, p. 192-193.

<sup>89</sup> EUSEBE DE CESAREE, *La théologie ecclésiastique*, I, prol., p. 62, l. 10

<sup>90</sup> *Id.*, *Préparation évangélique*, I, 9, 5.30 et 10, 54, éd. J. SIRINELLI et E. des PLACES, SC 206, 1974, p. 168-169.184-185.208-209 ; II, pr. 1.4, éd. E. des PLACES, SC 228, p. 34-37.

<sup>91</sup> *Ibid.*, I, 6, 8, p. 143 ; II, pr. 5.6, p. 36-37 ; 1, 52.53, p. 56-57 ; III, 4, 4, éd. E. des PLACES, SC 228, p. 168-169 ; 9, 14, p. 198-199 ; 13, 3.9, p. 234-235.238-239.

<sup>92</sup> *Ibid.*, I, 8, 19, p. 164-165.

<sup>93</sup> *Ibid.*, II, 1, 51, p. 54-55.

<sup>94</sup> *Ibid.*, III, 4, 5, p. 168-169. Cf. *ibid.*, 9, 12, p. 196-197 : « C'est la doctrine des Égyptiens (Αἰγυπτίων ὁ λόγος), de qui Orphée tenait la théologie (τὴν θεολογίαν) qui lui faisait identifier à Dieu un monde constitué de parties

d'abord mythologique et fabuleuse<sup>95</sup> mais a plus récemment pris une apparence plus sérieuse et philosophique au moyen de l'allégorie<sup>96</sup> ; la « théologie des Romains<sup>97</sup> ». Evoquant explicitement la « théologie tripartite », il attribue aux Grecs la division de « tout le genre de la théologie en trois catégories<sup>98</sup> » (τὸ πᾶν τῆς θεολογίας αὐτῶν εἶδος εἰς τρία γενικώτερον) mais accorde sa préférence à la « théologie de Platon<sup>99</sup> », non sans démontrer comment elle provient pour l'essentiel de la « théologie des Hébreux<sup>100</sup> ». Car s'il y a une théologie qui « théologise », c'est-à-dire qui traite de Dieu « de façon exacte et digne de Dieu » (θεολογοῦντα ἐπαξίως καὶ θεοπρεπῶς), ce sont, explique Eusèbe, « nos saintes Paroles<sup>101</sup> » (τὰ καθ' ἡμᾶς ἱερὰ λόγια) : les Écritures saintes ne sont pas « la théologie » mais elles « théologisent » en enseignant la véritable théologie, celle dont la supériorité est manifeste<sup>102</sup>. Car il existe bien, pour Eusèbe, une véritable théologie, caractérisée non par le fait qu'elle est dite par Dieu, mais par sa conformité à la nature même de Dieu, tel qu'il est. Et c'est dans les Écritures chrétiennes que cette théologie se trouve manifestée et transmise de la manière la plus parfaite<sup>103</sup>.

On comprend alors comment a pu émerger, avec Eusèbe sinon avant lui, la distinction, au sein de l'enseignement chrétien, entre θεολογία et οἰκονομία, en particulier concernant le Christ : par son engendrement éternel comme Verbe et par sa nature divine, le Christ relève bien de la θεολογία, partie de la doctrine qui porte sur l'unité et la trinité divine ; par son incarnation rédemptrice, par contre, en vue de l'accomplissement du dessein de salut, il relève de l'οἰκονομία. Il est comme le pivot qui unit ces deux parties de la vérité chrétienne et Eusèbe ne peut partir du récit de la mission terrestre du Verbe incarné sans commencer par rapporter ce qui concerne sa théologie, son origine divine :

Comme je l'ai dit, mon exposé débutera par l'économie et aussi par la théologie selon le Christ (ἀπὸ τῆς κατὰ τὸν Χριστὸν οἰκονομίας τε καὶ θεολογίας), qui dépassent en puissance et en force la raison humaine. En effet, quiconque veut confier à l'écriture le récit de l'histoire ecclésiastique doit remonter jusqu'aux débuts de l'économie du Christ, puisque c'est de lui que nous avons l'honneur de tirer notre nom, et cette économie est plus divine qu'il ne semble à beaucoup<sup>104</sup>.

Si l'économie selon le Christ, à savoir l'activité humaine du Verbe incarné, est « plus divine qu'il ne semble à beaucoup », c'est qu'elle s'origine directement dans sa nature divine dont elle n'est pas dissociable. L'économie n'est donc pas dissociable de la théologie, non parce que celle-ci serait seule à provenir d'une parole divine alors que celle-là serait seulement humaine, mais parce que l'unique parole divine nous a révélé et la théologie et l'économie du Christ, et son activité terrestre en sa nature humaine et sa nature divine de Fils éternel.

---

comme de plusieurs dieux. » La théologie n'est pas le tout de la doctrine des Égyptiens, mais ce qui, en celle-ci, concerne les dieux.

<sup>95</sup> *Ibid.*, II, 1, 54.55, p. 56-57 ; 2, 52, p. 74-75 ; 5, 1, p. 102-103.

<sup>96</sup> *Ibid.*, II, 6, 16, p. 116-117.

<sup>97</sup> *Ibid.*, II, 8, 11, p. 132-133.

<sup>98</sup> *Ibid.*, IV, 1, 2, éd. O. ZINK, SC 262, 1979, p. 70-71.

<sup>99</sup> *Ibid.*, II, 6, 24, p. 120-121.

<sup>100</sup> *Ibid.*, VII, 9, 2 et 11, 13, éd. Y. SCHROEDER, SC 215, 1975, p. 200-201 et 220-221 ; XI, 15, 7, éd. G. FAVRELLE et E. des PLACES, SC 292, 1982, p. 128-129.

<sup>101</sup> *Ibid.*, III, 10, 5-7, p. 200-201

<sup>102</sup> *Ibid.* : « Vois la supériorité de la théologie » (θεά τὸ διάφορον τῆς θεολογίας).

<sup>103</sup> Cf. *ibid.*, II, 2, 63, p. 78-79 : « Mais en voilà assez pour nos extraits de la théologie des Grecs (τῆς Ἑλλήνων θεολογίας), auxquels il est logique de rattacher les initiations secrètes des mêmes dieux et leurs mystères indicibles, pour voir s'ils témoignent d'une théologie vraiment divine (θείας ὡς ἀληθῶς θεολογίας), au contenu digne de Dieu, ou s'ils proviennent d'en bas (ποθεν), d'une longue et diabolique erreur, risibles ou plutôt honteux. » Si Eusèbe qualifie la théologie véridique de « divine », c'est pour marquer son origine d'en-haut (ce que ne dit pas en lui-même le mot « théologie »), par contraste avec la théologie des Grecs qui, elle, est « d'en bas ».

<sup>104</sup> *Id.*, *Histoire ecclésiastique*, I, 1, 7, éd. G. BARDY, SC 31, 1952, p. 5.

Notons d'ailleurs que lorsqu'Eusèbe veut parler de la Parole de Dieu prise dans son ensemble, en tant qu'adressée aux hommes et en particulier par et dans le Christ, il use d'un terme bien précis, qui n'est pas θεολογία mais « la parole divine ». Ainsi lorsqu'il décrit la mission des apôtres et de leurs successeurs dans l'œuvre d'évangélisation, par écrit comme par oral, il parle de « ceux qui furent en ambassade non pour la « théologie », mais pour « la parole divine<sup>105</sup> » (τὸν θεῖον λόγον). θεολογία, pour Eusèbe, n'est pas synonyme de « parole divine », mais de doctrine sur le mystère intime de Dieu confessé comme trinité de personnes.

## Évagre le Pontique

Toujours dans la mouvance alexandrine, Évagre structure à son tour l'ensemble de la doctrine chrétienne, comme aussi la présentation qu'il en donne comme exposé d'ensemble de la vie spirituelle chrétienne, en particulier celle du moine, selon la division tripartite inaugurée en doctrine chrétienne par Clément d'Alexandrie puis reprise par Origène :

Le christianisme est la doctrine (δόγμα) du Christ, qui se compose de la pratique (ἐκ πρακτικῆς), de la physique (φυσικῆς) et de la théologique (θεολογικῆς)<sup>106</sup>.

La première partie correspond à l'acquisition de l'« impassibilité de l'âme » (ἀπάθεια ψυχῆς) par les vertus, à savoir à tout l'effort moral de combat spirituel préalable à la contemplation ; la seconde à la science discursive des réalités de ce monde, « la connaissance vraie des êtres » (γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς) dont il convient de saisir l'essence intelligible pour mieux les dépasser ; la troisième à la science unitive de Dieu ou « connaissance de la sainte Trinité<sup>107</sup> » (γνώσις τῆς ἁγίας Τριάδος) par laquelle s'opère la parfaite contemplation de Dieu, sommet de la vie chrétienne. C'est bien l'objet de cette « connaissance », terme du chemin spirituel chrétien, à savoir la sainte Trinité, qui lui vaut le titre de « théologie », par distinction d'avec les deux degrés précédents qui portent, eux, sur l'agir humain et sur les réalités d'ici-bas.

Évagre structure également ses *Chapitres sur la prière* selon la même tripartition, ce qui permet de comprendre le sens exact de sa formule devenue si célèbre en même temps que mal comprise :

Celui qui prie en esprit et vérité n'honore plus le Créateur à partir des créatures, mais le célèbre à partir de lui-même.

Si tu es théologien (θεολόγος), tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment (προσεύχη), tu seras théologien.

Quand ton intellect, dans son ardent désir pour Dieu, se retire pour ainsi dire peu à peu de la chair [pratique] et qu'il se détourne de toutes les représentations qui viennent des sens, de la mémoire ou de la complexion [physique], plein de respect en même temps que de joie, alors estime-toi proche des confins de la prière [théologique]<sup>108</sup>.

Ces trois phrases constituent comme le sommet du traité, pour signifier comment l'intellect, purifiée par la pratique des vertus (éthique) et dépassant la représentation diversifiée des créatures intelligibles (physique), peut s'établir dans la contemplation parfaitement simple du Créateur. C'est cette union accomplie et totale avec Dieu qu'Évagre nomme, non plus « éoptie », mais, à proprement parler, « prière ». L'intellect prie vraiment lorsqu'il est parvenu à la cime intelligible de la contemplation, à l'union avec Dieu lui-même. Là encore, c'est le terme de cette parfaite connaissance spirituelle, Dieu lui-même, qui mérite à celui qui y est parvenu le titre de « théologien », et non le fait qu'il parle au nom de Dieu.

## Jérôme

<sup>105</sup> *Ibid.*, I, 1, 1 (p. 3).

<sup>106</sup> ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique*, 1, éd. A. et C. GUILLAUMONT, SC 171, 1971, p. 498-499.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 2-3, p. 498-501.

<sup>108</sup> *Id.*, *Chapitres sur la prière*, 60-62, éd. P. GEHIN, SC 589, 2017, p. 272-275.

Sous l'influence d'Origène, Jérôme transporta dans le monde latin cette tripartition philosophique appliquée à la doctrine chrétienne, la théologie se trouvant ainsi à son sommet. Dans l'introduction de son commentaire de l'*Ecclésiaste*, il résume ce qu'Origène avait exposé au seuil de son propre commentaire du *Cantique des cantiques* concernant les trois livres attribués à Salomon rapprochés des trois branches de la philosophie<sup>109</sup>. Mais là où, pour qualifier le *Cantique*, Origène n'avait parlé que d'« époptique » traduit en latin par « inspective » (*inspectiva*), Jérôme réintroduit l'adjectif « théologique » (*theologica*), sans doute moins hermétique pour un latin que le précédent qui n'est que le décalque technique du grec θεωρητικός :

Dans les *Proverbes*, [Salomon] enseigne un enfant et l'instruit de ses devoirs par mode de sentences ; aussi son propos à son fils est-il souvent répété. Dans l'*Ecclésiaste*, il forme un homme d'âge mur, pour que ce dernier n'aille pas penser qu'aucune des choses du monde soit définitive, mais qu'au contraire toutes celles que nous voyons sont périssables et passagères. Au terme, c'est un homme accompli et éprouvé, ayant renoncé au siècle, que, dans le *Cantique des cantiques*, il unit à l'époux par des étreintes. A moins, en effet, d'avoir abandonné les vices et, ayant renoncé à la pompe du siècle, de nous être préparés et rendus disponibles pour la venue du Christ, il nous est impossible de dire : *Qu'il me baise du baiser de sa bouche*. C'est selon un ordre des doctrines fort proche que les philosophes instruisent également leurs disciples : ils enseignent d'abord l'éthique (*ethicam*), ensuite ils commentent la physique (*physicam*) ; et celui qu'ils auront reconnu avoir progressé dans ces disciplines, ils le conduisent jusqu'à la théologique (*theologicam*)<sup>110</sup>.

Fidèle à l'usage de ses prédécesseurs, Jérôme ne parle pas de « la théologie », mais de la « théologique », témoin durable de l'origine aristotélécienne de l'emploi de cet adjectif, toujours associé à une distinction des parties de la philosophie, puis de la doctrine chrétienne, toujours selon les différents objets dont elles traitent.

## V. Réserves prudente des premiers néoplatoniciens devant la théologie

Par contraste avec l'appropriation rapide et audacieuse du vocable *θεολογία* en doctrine chrétienne, dès la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle, l'univers des philosophes, même chez les néoplatoniciens où il finira par éclore, avec Proclus, semble avancer plus timidement et plus lentement.

Si la matière aujourd'hui qualifiée de théologique y est abondante, le vocabulaire théologique, lui, est absent de l'œuvre de Plotin<sup>111</sup>. On peut supputer que, les

<sup>109</sup> Cf. supra note 66.

<sup>110</sup> JÉRÔME, *Commentarius in Ecclesiasten*, I, 1, éd. M. ADRIAEN, CCSL 72, 1959, p. 250. La même tripartition se retrouve dans la lettre 30, à *Paula*, « Lettres 2 », éd. J. LABOURT, CUF, 1951, p. 31 : « Comme les philosophes ont l'habitude de répartir leurs dissertations entre la physique, l'éthique et la logique (*physicam et ethicam logicamque*), ainsi les paroles divines discutent ou bien de la nature, comme dans la Genèse et l'*Ecclésiaste*, ou bien de la morale, comme dans les *Proverbes* ou un peu partout dans tous les livres, ou enfin de la logique, en place de laquelle nos auteurs revendiquent pour eux la théologique (*pro qua nostri theologikēn sibi vindicant*), comme dans le *Cantique des cantiques* et les *Évangiles*. » Ici, Jérôme manifeste sa conscience du déplacement opérée par rapport à la tripartition stoïcienne par les auteurs chrétiens, depuis Clément, lorsque la théologie a été substituée à la logique. Ce passage a été repris par ISIDORE DE SEVILLE, *Étymologies* II, 24, 8, éd. P.K. MARSHALL, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 105. Relevons également comment pour Jérôme, les « paroles divines » ou « dites par Dieu » (*divina eloquia*) portent aussi bien sur la physique, que sur l'éthique et sur la « théologique », ce dernier mot ne signifiant évidemment pas une parole dite par Dieu mais une parole au sujet de Dieu.

<sup>111</sup> Dans J. H. SLEEMAN et G. POLLET, *Lexicon Plotinianum*, Leyden, Brill, 1980, on ne trouve pas d'entrée pour *θεολογία* ni pour *θεολογική*. Le substantif *θεολόγοι* n'apparaît que deux fois, toujours pour désigner précisément les poètes de la mythologie quand ils parlent des dieux : PLOTIN, *Traité* 50, 2, 2 et 8, 21, éd. P. HADOT, Paris, Ed. du Cerf, 1990, p. 107 et 137 [*Ennéades* III, 5].

concepts de dieu et de divin ne jouant pas un rôle déterminant dans son système hénologique, il n'a pas cru devoir retenir l'idée d'une branche de la philosophie qui se nommerait théologique du fait qu'elle traite du divin.

## Porphyre

Le disciple de Plotin n'a usé du vocabulaire de la *θεολογία* qu'avec parcimonie, en contraste avec Origène et surtout Eusèbe, duquel une seule génération, pourtant, semble le séparer. Outre le fait significatif que les mots de cette famille sont absents de sa *Vie de Plotin*, on doit surtout remarquer que, dans son classement tripartite de l'œuvre de Plotin qui est à l'origine de l'ordonnancement des *Ennéades* et qui débute par « les questions les plus faciles » (τοῖς ἐλαφροτέροις), Porphyre parle d'abord des « livres à dominante morale » (τὰ ἠθικώτερα) pour la première Ennéade, des « livres physiques » (τῶν φυσικῶν), à avoir les « livres sur le monde » (τὰ περὶ κόσμου) et « ceux sur des objets d'étude qui se rattachent au monde » (τὰ περὶ τῶν κατὰ τὸν κόσμον θεωρουμένων) pour les deuxièmes et troisièmes *Ennéades*, mais évite, - est-ce à dessein ?, - toute référence à la théologie, comme d'ailleurs à l'époptie, pour les trois dernières Ennéades. Il dit seulement de la quatrième, portant sur l'âme, qu'elle vient « après les traités sur le monde » (μετὰ τὰ περὶ κόσμου), de la cinquième qu'elle porte sur l'intellect, et loin de la caractériser, ne précise même pas ce sur quoi porte la sixième et dernière, celle qui va de l'analyse des genres de l'être à la contemplation du Bien ou de l'Un<sup>112</sup>. A la suite de Pierre Hadot, nous ne pouvons que reconnaître dans cet ordre tripartite des *Ennéades* « la classification des parties de la philosophie fondée essentiellement sur la notion de progrès spirituel », « classification que l'on peut appeler néoplatonicienne<sup>113</sup> », de fait, par son champ principal de diffusion, alors même que déjà, précise par ailleurs notre auteur, elle « était traditionnelle dans tout un courant du moyen-platonisme<sup>114</sup> ». Notre enquête nous amène pourtant à ajouter, d'une part que Porphyre n'y associe pas, contrairement à Clément d'Alexandrie, le vocabulaire de la théologie, d'autre part, que l'origine de cette tripartition devenue « néoplatonicienne » semble apparaître en sa pleine explicitation non chez des philosophes mais chez des théologiens, plus précisément des alexandrins antérieurs à Porphyre, Clément puis Origène.

Les seuls mots *théologiques* que l'on trouve, rarement employés, sous la plume de Porphyre sont *θεολόγοι*, par lequel il désigne, selon l'usage reçu, les poètes écrivant sur les dieux<sup>115</sup>, *θεόσοφοι*, néologisme dont il pourrait être l'inventeur et par lequel il nomme, par contraste avec le mot précédent, des personnes réellement sages ou savantes en ce qui concerne les dieux<sup>116</sup>, et enfin *θεολογία*, que nous n'avons trouvé qu'une seule fois, d'ailleurs

<sup>112</sup> PORPHYRE, *Vie de Plotin*, 24, 16.37.61 et 25, 11, éd. L. BRISSON et alii, « Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 16 », Paris, Vrin, 1992, p. 176-181.

<sup>113</sup> P. HADOT, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », p. 218/145.

<sup>114</sup> *Id.*, « La métaphysique de Porphyre », dans *Porphyre*, « Entretiens sur l'Antiquité classique, 12 », Vandoeuvre – Genève, Fondation Hardt, 1966, p. 125-157 (128). H.-D. SAFFREY, *Le Néoplatonisme après Plotin*, « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 24 », Paris, Vrin, 2000, p. 18, ne semble pas vouloir tenir compte de l'opinion de P. Hadot, pas plus que des faits, lorsqu'il écrit que « l'ordre [des *Ennéades*] est précisément une invention de Porphyre et deviendra traditionnel dans la suite ».

<sup>115</sup> PORPHYRE, *L'antre des Nymphes dans l'Odyssée*, 7.9.16.22.31.32, éd. Y. LE LAY et G. LARDREAU, Lagrasse, Verdier, 1989, p. 93.97.99.103. Au n° 31, Porphyre semble bien distinguer, parmi toutes celles qu'il a évoquées, les opinions « des anciens philosophes » (τῶν παλαιῶν φιλοσόφων : Héraclite, Parménide, Phérécyde, Platon, etc.) et celles « des théologiens » (θεολόγων : Homère, Hésiode, etc.).

<sup>116</sup> Cf. PORPHYRE, *De l'abstinence* II, 35, éd. J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON, CUF, 1979, p. 102. L'attribution à Porphyre du néologisme θεόσοφία, avec son dérivé θεόσοφος, est attestée par EUSEBE DE CESAREE, *Préparation évangélique*, IV, 6, 3, p. 118-119. Cf. H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, « Études augustinienes – Série Antiquité, n° 77 », Paris, Institut d'Études augustinienes, 2011<sup>3</sup>, p. 444 f ; P. BOURETZ, *La raison et les dieux*, Paris, « NRF - Essais », Paris, Gallimard, 2021, p. 149 et 432, n. 89.

dans un contexte où Porphyre multiplie le recours à des sentences reçues de divers recueils :

Ce qu'il faut, c'est « parler ou entendre un discours sur Dieu (τὸν περὶ θεοῦ λόγον) comme si on était en présence de Dieu (ὡς ἐπὶ θεοῦ) ». Ainsi, « que le discours sur Dieu (τοῦ περὶ θεοῦ λόγου) soit préparé par les oeuvres qui plaisent à Dieu », et « qu'on se taise sur ce sujet devant la foule » ; car la théologie (θεολογία) est souverainement incompatible avec les vaines opinions de l'âme<sup>117</sup>.

Le substantif θεολογία intervient incontestablement ici en son acception devenue abstraite, comme exact synonyme de « discours sur Dieu », quel qu'en soit la forme et l'origine. Il n'est pas question ici d'une parole dite par Dieu, mais bien d'un discours sur Dieu, en l'occurrence, ici, d'un discours silencieux, tout intérieur et purement intelligible, porté par la pratique de la vertu. Mais cet emploi du mot θεολογία, apparemment unique, semble étranger à l'usage courant de Porphyre. Lorsque ce dernier veut désigner précisément une doctrine philosophique sur Dieu, c'est-à-dire vraie, « sainte et utile », il emploie l'expression : « la science relative aux dieux » (τὴν περὶ θεῶν ἐπιστήμην)<sup>118</sup>.

## Jamblique

Chez Jamblique, disciple puis contradicteur de Porphyre, le vocabulaire *théologique* apparaît un peu plus souvent, quoi que de façon encore réduite. Il se stabilise incontestablement dans son sens absolu, acquérant aussi une réelle consistance épistémologique. Le mot θεολογία semble avoir perdu toute attache spécifique avec la poésie mythologique et, lorsqu'il survient, sert à désigner, matériellement, toute forme de discours portant sur les dieux ou le divin. En son seul emploi dans le *Protreptique*, il renvoie à la partie de la philosophie qui traite du monde divin, par différence d'avec le monde physique<sup>119</sup>. Dans sa *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, Jamblique l'utilise aussi bien pour nommer la doctrine égyptienne sur les dieux, de mode symbolique<sup>120</sup>, que la partie de la philosophie qui traite scientifiquement, selon la raison, des différentes classes des dieux et des êtres supérieurs<sup>121</sup>. Aussi bien, Jamblique semble utiliser ce substantif comme synonyme d'expressions telles que « science divine<sup>122</sup> » (θεία ἐπιστήμη), « science véritable concernant les dieux<sup>123</sup> » (ἀληθινὴ περὶ θεῶν ἐπιστήμη) ou « véritable connaissance des dieux<sup>124</sup> » (ἀληθινὴ τῶν θεῶν γνῶσις).

<sup>117</sup> PORPHYRE, *Lettre à Marcella*, 15, éd. E. des PLACES, CUF, 1982, p. 113-114.

<sup>118</sup> *Id.*, *Lettre à Anebon*, Fr. 32, éd. H.-D. SAFFREY et A.-Ph. SEGONDS, CUF, 2012, p. 19, avec ce commentaire des éditeurs : « On notera que Porphyre n'emploie ni le mot "théologie", ni le mot "théurgie" pour désigner cette "science relative aux dieux". »

<sup>119</sup> Cf. JAMBLIQUE, *Protreptique*, 21, éd. E. des PLACES, CUF, 1989, p. 141 : « Propose-toi la philosophie, purifie-toi par la lumière de la vérité qui est en elle, tourne-toi vers des pratiques comme la théologie (θεολογίαν), la physique (φυσιολογίαν), la connaissance des astres, études des causes de tous ces phénomènes, pour ne plus rien faire d'animal ni de bestial. » Selon l'auteur anonyme des *Prolégomènes à l'œuvre de Platon*, 26, éd. L.G. WESTERINK, CUF, 1990, p. 39, Jamblique « ramenait tous les dialogues [de Platon] à douze et appelait les uns "physiques" (τοὺς φυσικοῦς), les autres "théologiques" (τοὺς θεολογικοῦς). A nouveau il ramenait ces douze dialogues à deux : le *Timée* et le *Parménide*, le *Timée* couvrant toutes les questions physiques (πᾶσι τοῖς φυσικοῖς), le *Parménide* les théologiques (τοῖς θεολογικοῖς). »

<sup>120</sup> Cf. JAMBLIQUE, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, VII, 1, éd. H.-D. SAFFREY et A.-Ph. SEGONDS, CUF, 2013, p. 185 : « Je veux t'expliquer la manière dont les Égyptiens font de la théologie (τῶν Αἰγυπτίων τὸν τρόπον τῆς θεολογίας). Imitant, en effet, la nature du Tout et la démiurgie des dieux, ils font voir au moyen de symboles des copies des intellections secrètes, cachées et invisibles. » En, *ibid.*, I, 1, p. 2, Jamblique présente les prêtres égyptiens comme « savants en matière de théologie » (εἰδόσι περὶ θεολογίας), ce qui ne saurait être vrai, à proprement parler, de la théologie scientifique relevant de la philosophie.

<sup>121</sup> Cf. *ibid.*, I, 4, p. 10 : « Si tu considères chaque classe [de dieux et de démons] comme un seul et même genre, tout l'ordonnement de la théologie scientifique (πᾶσα τῆς ἐπιστημονικῆς θεολογίας ἢ διάταξις) s'en trouve bouleversé. »

<sup>122</sup> *Ibid.*, I, 1, p. 3 ; I, 8, p. 22 ; III, 7, p. 85.

<sup>123</sup> *Ibid.*, I, 1, p. 1 ; II, 11, p. 74.

<sup>124</sup> *Ibid.*, II, 10, p. 71.

Une intéressante distinction posée en introduction de la *Réponse à Porphyre* permet de cerner un peu mieux la signification exacte que Jamblique donne à la notion de théologie. En bon platonicien, il entend adapter ses modes d'exposition à la diversité du propos et des matières traitées :

Dans tous les cas, nous ferons comme il convient : nous répondrons aux questions théologiques d'une manière théologique (τὰ θεολογικὰ θεολογικῶς), aux questions théurgiques d'une manière théurgique (θεουργικῶς τὰ θεουργικὰ ἀποκρινόμεθα), et, avec toi, nous examinerons ensemble les questions philosophiques d'une manière philosophique (φιλοσόφως τὰ φιλόσοφα συνεξετάσομεν)<sup>125</sup>.

Comment comprendre cette tripartition : théologie, théurgie, philosophie ? Sans forcer l'interprétation, on pressent que les deux premiers termes, compléments d'un même verbe (ἀποκρίνω : répondre), renvoient chacun à un domaine du réel divin : d'une part la nature des êtres divins, avec leurs propriétés et leur hiérarchie (théologie), d'autre part les opérations divines, principalement les rites par lesquels les prêtres, instruments des dieux, dépassant le seul ordre de la connaissance, réalisent l'union avec les dieux (théurgie). Le troisième terme, par contre (philosophie), évoque plutôt le type de savoir mis en œuvre, en particulier l'argumentation et la démonstration rationnelle, selon que le précise le verbe συνεξετάζω avec ce qu'il implique de recherche, d'examen, d'enquête rigoureuse menée de concert par les protagonistes. Le couple théologie / théurgie se retrouve plusieurs fois dans le corps de l'ouvrage, avec toujours l'idée de complémentarité entre le domaine de la connaissance abstraite des dieux et celui des rites qui unissent réellement à eux. Ainsi pour réfuter une opinion de Porphyre : « Ces mots, me semble-t-il, constituent un outrage inouï à l'égard de toute la théologie et de toute l'activité théurgique (εἰς ὅλην τὴν θεολογίαν τε καὶ τὴν θεουργικὴν ἐνέργειαν)<sup>126</sup>. » Ou encore : « Les mots par lesquels certains décrivent *les serviteurs des dieux comme des charlatans et des vantards* – oui, toi aussi tu dis de pareilles choses ! – n'atteignent pas du tout la vraie théologie ni la vraie théurgie (τῆς ἀληθινῆς θεολογίας τε καὶ θεουργίας)<sup>127</sup>. » L'ordre est toujours le même : la théologie d'abord, comme connaissance, puis la théurgie comme réalisation effective de l'union divine, la première étant nécessaire à la seconde, mais non suffisante pour parvenir au sommet de la béatitude.

Le discours philosophique, lui, intervient, comme une modalité particulière de connaissance, comme le chemin de raison permettant de démontrer certaines vérités, en particulier en théologie, d'où l'union récurrente des deux notions :

Il aurait mieux valu négliger la discussion que tu as instituée par tes objections en faveur de cette répartition des êtres supérieurs, comme impuissante à contredire les conceptions vraies ; mais puisqu'il faut plutôt viser la raison et la science divine (τοῦ λόγου στοχάζεσθαι καὶ τῆς θείας ἐπιστήμης), et non pas argumenter *ad hominem*, pour cette raison nous allons, quant à nous, ramener cette question disputée qui s'écarte du sujet, à une considération bien raisonnée et théologique (πρὸς εὐλόγον τινα καὶ θεολογικὴν ἀντίληψιν)<sup>128</sup>.

Les binômes « raison et science divine » puis « considération bien raisonnée et théologique » marquent la complémentarité et du domaine d'investigation (les dieux) et du chemin par lequel on parvient à en obtenir une connaissance juste (la raison philosophique). En ce qui concerne la théurgie, par contre, la raison seule se révèle vite impuissante et inadaptée, de sorte que Jamblique doit dépasser la philosophie par des considérations spécifiquement théurgiques :

Puisque ce que l'on vient de dire n'est pas suffisant, je vais ajouter ce qui manque, et puisque l'argumentation est menée d'une manière plutôt philosophique et rationnelle (φιλοσόφως μᾶλλον καὶ λογικῶς) et non pas en tenant compte de l'art opératoire des prêtres, je pense que je dois répondre à ce sujet quelque chose de plus théurgique (θεουργικώτερον)<sup>129</sup>.

<sup>125</sup> *Ibid.*, I, 2, p. 5.

<sup>126</sup> *Ibid.*, III, 22, p. 114.

<sup>127</sup> *Ibid.*, X, 2, p. 212.

<sup>128</sup> *Ibid.*, I, 8, p. 22.

<sup>129</sup> *Ibid.*, II, 11, p. 72.



L'union terminale avec les dieux, pour Jamblique, dépasse les capacités humaines. Elle dépasse en particulier le plan noétique et théologique. Seuls, donc, les rites théurgiques, portés par la puissance active des dieux, permettent à l'homme d'y parvenir. Tant la philosophie que la théologie, l'une comme l'autre cantonnées au domaine de la pensée, doivent céder la place à la théurgie.

Que la *θεολογία*, pour Jamblique, soit bien une doctrine sur les dieux, non une parole ou un enseignement dispensé par les dieux, cela peut être d'autant plus facilement établi que notre auteur est par ailleurs l'un des premiers, parmi les néoplatoniciens, à accorder une place décisive non seulement aux opérations divines mais également aux paroles divines, en particulier à l'art divinatoire par lequel les dieux rendent les hommes participants de leur propre savoir. Toute la seconde partie de la *Réponse à Porphyre* est consacrée à la défense de la divination. Or il est frappant que Jamblique n'use jamais, à ce propos, du mot *θεολογία* et de ses dérivés. « Participation à la lumière divine<sup>130</sup> » (*μετουσίαν θείου φωτός*), la divination (*μαντεία*) est fréquemment associée à des notions comme « prophétie » (*χρησμοφδία*)<sup>131</sup>, « inspiration divine » (*θεία επίπνοια*)<sup>132</sup>, « transport divin » (*ἐνθουσίασις* ou *ἐνθουσιασμός*)<sup>133</sup>, « transport de lumière » (*φωτός ἀγωγή*)<sup>134</sup>, « illumination » (*ἔλλαμνις*)<sup>135</sup>, « science transmise aux hommes par les dieux » (*ἐκ θεῶν παραδοθείσας ἀνθρώποις ἐπιστήμας*)<sup>136</sup>, mais jamais à la *θεολογία*, signe que ce mot reste cantonné à son acception matérielle originelle, un discours sur les dieux, non pas dit par les dieux.

## Conclusion

Il n'est plus temps, dans les limites qui sont ici les nôtres, d'en venir aux deux auteurs qui ont pourtant joué un rôle majeur dans l'élaboration puis la transmission du vocabulaire théologique de l'Antiquité au Moyen Âge : Proclus, qui a fait du mot et du concept de *θεολογία* comme l'une des clés de voute de son système doctrinal, puis Denys l'Aréopagite qui, parmi les divers usages qu'il fait du mot *θεολογία*, s'en est servi de façon fort nouvelle pour désigner le corpus biblique, les Saintes Écritures elles-mêmes. Nous réservons la suite de cette enquête pour un travail ultérieur.

Tirons pour l'instant, par provision, les conclusions de notre parcours dans l'Antiquité gréco-latine, païenne puis chrétienne, de Platon à Jamblique. Force est d'abord de constater que nous n'avons trouvé nulle trace de cette « tradition linguistique<sup>137</sup> » (*Sprachtradition*) dont Denys l'Aréopagite aurait hérité et selon laquelle le substantif *θεολογία* renverrait à une parole divine, prononcée par un dieu, à la différence de l'adjectif *θεολογική* qui, lui, qualifierait l'effort humain pour comprendre le divin. Selon un processus certes évolutif mais fortement unifié, *θεολογία* a toujours été employé pour désigner, selon sa portée étymologique, un discours dont l'objet est le monde divin, les dieux ou Dieu lui-même. Si le mot fut longtemps réservé à la production mythologique des poètes, c'est parce que ces derniers furent les premiers à raconter les histoires des dieux, non parce qu'ils étaient inspirés d'en-haut. Forgé par des philosophes pour désigner les ouvrages de poésie mythologique narrant les histoires des dieux, le mot a été peu à peu étendu dans son application, d'abord

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, III, 18, p. 108.

<sup>131</sup> *Ibid.*, III, 11, p. 95.

<sup>132</sup> *Ibid.*, III, 5, p. 83.

<sup>133</sup> *Ibid.* II, 6, p. 85 ; III, 7, p. 86.

<sup>134</sup> *Ibid.*, III, 14, p. 99.

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> *Ibid.*, IX, 4, p. 205.

<sup>137</sup> RATZINGER, « Qu'est-ce que la théologie ? », p. 360/293.

indirectement, par Aristote, avec l'adjectif θεολογική pour désigner la philosophie première, comme plus tard, à partir d'Athénagore, la partie de la doctrine chrétienne concernant le mystère de Dieu ; puis directement pour s'appliquer, en un sens abstrait, à toute forme de discours traitant du monde divin, qu'il s'agisse de telle ou telle forme particulière, comme la théologie philosophique ou la théologie civile, ou, en général, de la notion même d'un discours dont l'objet est Dieu ou le monde divin, que cette théologie soit perse, grecque, égyptienne ou chrétienne. C'est ce sens neutre et abstrait, parfaitement objectif, que suppose la doctrine néo-stoïcienne de la théologie tripartite et qui, dégagé de tout particularisme mythologique et païen, put être assumé, dès le III<sup>e</sup> siècle, par les docteurs chrétiens. Ces derniers ont ainsi pu envisager l'existence d'une « théologie selon le Christ » ou d'une « théologie des Écritures<sup>138</sup> », à savoir la doctrine véritable et parfaite du Dieu un en trois personnes telle que les Écritures nous l'enseignent. Les néoplatoniciens, dans ce processus d'assomption philosophique du mot θεολογία, semblent avoir plus suivi que précédé les auteurs chrétiens, en particulier les Alexandrins.

Sans court-circuiter les étapes manquantes d'un parcours qui reste à baliser, nous pouvons dès maintenant mieux comprendre comment et pourquoi des auteurs du XII<sup>e</sup> comme du XIII<sup>e</sup> siècle, prolongeant sans toujours le savoir les implications épistémologiques de la « théologie tripartite » du moyen stoïcisme, pouvaient à bon droit distinguer à leur tour une pluralité de « théologies ». Dès lors que ce mot, sur la base des éléments de tradition philosophique et théologique dont ils disposaient, ne signifiait pas à leurs yeux « parole de Dieu » mais « parole sur Dieu », ils pouvaient l'appliquer à une pluralité de type de savoirs.

C'est ainsi que Hugues de Saint-Victor, dans l'introduction de son commentaire de la *Hiérarchie céleste* de Denys l'Aréopagite, s'appuyait sur une base aristotélicienne solide quoiqu'accommodée pour définir de façon générique la théologie, « sommet de la philosophie et perfection de la vérité » (*summa philosophiae et veritatis perfectio*), comme « contemplation des substances invisibles et des natures invisibles des substances invisibles », sachant que « toute théologie doit nécessairement utiliser des démonstrations visibles pour exprimer les invisibles<sup>139</sup> ». Sur cette base, il pouvait distinguer deux types de théologie : la « théologie de ce monde » (*theologia hujus mundi*) et la « théologie divine » (*theologia divina*). La première ne prend appui que sur des réalités visibles déficientes et sources d'erreurs, à savoir les éléments de ce monde ou réalités physiques, sur les « œuvres de création » (*opera conditionis*), alors que la seconde se fonde sur les « œuvres de restauration » (*opera restorationis*), à savoir sur l'humanité du Christ et sur les sacrements chrétiens, gages, derrière leur « forme d'humilité », d'une vérité très certaine. L'unique genre de la connaissance théologique trouve donc une réalisation plus parfaite dans la « théologie divine », divine par son origine, que dans la « théologie de ce monde », dont la lumière reste toute entière d'en-bas. Ce n'est pas le mot « théologie » qui signifie l'origine divine, mais c'est le qualificatif « divin » qui permet de départir cette théologie de celle qui n'est que « de ce monde », l'une comme l'autre méritant pourtant le nom de théologie du fait de l'objet dont elles traitent.

Un autre double exemple, pris au XIII<sup>e</sup> siècle celui-là, a été exposé par Claude Lafleur par mode de comparaison entre un maître de la Faculté des arts, Arnoul de Provence,

<sup>138</sup> EUSEBE DE CESAREE, *Histoire ecclésiastique*, I, 2, 3, SC 31, p. 6 : « Selon la mystérieuse théologie des Écritures qui se rapporte à lui (κατὰ τὰς περὶ αὐτοῦ μυστικὰς τῶν γραφῶν θεολογίας), “Au commencement était le Verbe...” »

<sup>139</sup> HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Super Ierarchiam Dionisii*, I, prol., éd. D. Poirel, CCCM 178, Tournay, Brepols, 2015, p. 403-404.

et un maître de la faculté de théologie, Thomas d'Aquin<sup>140</sup>. Le premier, dans sa *Divisio scientiarum*, peut à la fois distinguer deux causes de l'imperfection de l'esprit humain face aux réalités intelligibles, « l'une philosophique, l'autre théologique<sup>141</sup> » (*quaedam philosophica et alia theologica*), le second adjectif renvoyant de toute évidence à l'ordre de ce que Hugues de Saint-Victor aurait appelé la « théologie divine », à savoir révélée, et pourtant désigner par ailleurs du nom de « théologie », la partie sommitale de la philosophie, « celle qu'Aristote transmet dans le livre de *Métaphysique*<sup>142</sup> ». Voilà bien deux théologies, méritant toutes deux ce nom car portant l'une comme l'autre sur Dieu, quoique selon deux points de vue différents.

Thomas d'Aquin, de son côté, dans son commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, assume la même distinction entre les deux théologies, en des termes certes différents, mais en référence à un même concept abstrait de la « théologie » capable de se réaliser sous deux lumières distinctes : d'une part « la théologie à laquelle se sont attachés les philosophes et que l'on appelle aussi "métaphysique" » (*theologia quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphisica dicitur*) ou « théologie philosophique » (*theologia philosophica*) qui s'appuie sur la lumière naturelle de la raison pour s'élever à la saisie des réalités divines en tant que principes de tous les êtres ; d'autre part « la théologie transmise dans la Sainte Écriture » (*theologia quae in sacra Scriptura traditur*) ou « théologie de la sainte Écriture » (*theologia sacrae scripturae*), qui conduit à la connaissance des réalités divines non pas au moyen de leurs effets, mais en tant qu'« elles se manifestent elles-mêmes » (*secundum quod ipsae se ipsas manifestant*) et se révèlent en elles-mêmes<sup>143</sup>.

Si Arnoul de Provence autant que Thomas d'Aquin auraient certainement convenu que la « théologie de la sainte Écriture » est bel et bien un « parler divin », une « parole de Dieu », ni l'un ni l'autre, pourtant, n'aurait accordé que cette qualité se trouve contenue dans le nom même de « théologie ». Pour que les deux théologies puissent à bon droit se déployer l'une et l'autre sous ce nom sans se contredire ni s'exclure, il convient que le mot *theologia* garde sa signification originelle, patiemment élevée en concept philosophique et précisément perçue par Albert le Grand : « Le nom de théologie ne dit rien d'autre qu'un

<sup>140</sup> Cf. Cl. LAFLEUR, « Dieu, la théologie et la métaphysique au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, selon des textes épistémologiques artiens et thomasiens », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 89 (2005), p. 261-294.

<sup>141</sup> ARNOUL DE PROVENCE, *Divisio scientiarum*, éd. Cl. LAFLEUR, *Quatre introductions à la philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle. Textes critiques et étude historique*, « Publications de l'Institut d'Études médiévales, 23 », Montréal, Institut d'études médiévales/Paris, Vrin, 1988, p. 295-355 (301).

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 322-323 : « C'est [la partie de la philosophie] que l'on appelait autrefois [ou : dans l'Antiquité] "théologie des philosophes" (*quae philosophorum theologia antiquitus dicebatur*), celle que transmet Aristote dans le livre de la *Métaphysique*, et, comme le dit le Philosophe, elle n'appartient qu'à Dieu ou à un petit nombre d'hommes. » Plus ou moins en connaissance de cause, Arnoul croise la tripartition aristotélicienne de la philosophie spéculative (mathématique, physique et théologique) avec la « théologie tripartite » du moyen-stoïcisme, d'où provient l'expression « théologie des philosophes », par différence d'avec celle des poètes et celle des cités. Il n'avait pas remarqué qu'Aristote ne parle pas de « théologie » mais de « théologique » et connaissait encore moins le long temps qu'il fallut aux philosophes antiques pour apprivoiser en philosophie le substantif « théologie ».

<sup>143</sup> THOMAS D'AQUIN, *Super Boethium de Trinitate*, q. 5, a. 4, resp., éd. P.-M. GILS, « Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, 50 », Rome, Commissio Leonina / Paris, Ed. du Cerf, 1992, p. 1-230 (154). En un autre lieu où il distingue chacune de ces deux théologies par leurs raisons formelles spécifiques, le même docteur, *Summa theologiae*, Ia, q. 1, a. 1, ad 2<sup>um</sup>, recourt à la notion de « partie de la philosophie » que nous avons déjà repérée tant chez Alcinoüs que chez Athénagore comme indicateur de l'assomption du vocabulaire de la théologie en philosophie : « La théologie qui relève de la Doctrine sacrée diffère selon le genre de la théologie que l'on pose comme partie de la philosophie (*ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur*). » La « théologie qui relève de la Doctrine sacrée » (*theologia quae ad sacram doctrinam pertinet*) n'est autre que la partie de la doctrine révélée qui porte sur Dieu lui-même, non sur l'économie du salut ou sur la morale.

discours ou une doctrine sur Dieu<sup>144</sup> », quelle qu'en soit la raison formelle.

fr. Henry Donneaud o.p.

Abréviations utilisée :

BA : « Bibliothèque augustinienne – Œuvres de saint Augustin »

CUF : « Collection des Universités de France », Paris, Les Belles Lettres.

SC : « Sources chrétiennes », Paris, Ed. du Cerf.

SVF : *Stoicorum veterum fragmenta*, éd. H. von ARNIM, Stuttgart, Teubner, 1921-1924.

---

<sup>144</sup> ALBERT LE GRAND, *Summa theologiæ*, lib. 1, tract. 1, q. 2, obj. 5 et ad 5, p. 8-9 : « Nomen theologiæ non dicit nisi sermonem vel rationem de Deo. »