

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 4 (1954)
Heft: 1

Artikel: La crise de la théologie au temps de Descartes
Autor: Gouhier, Henri
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380606>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA CRISE DE LA THÉOLOGIE AU TEMPS DE DESCARTES

A M. Charles Werner

Toute idée d'un philosophe a deux contextes : l'ensemble des autres idées auquel elle appartient et le milieu culturel dans lequel la pensée respire. Pour comprendre, il est donc requis de prendre l'idée là où elle est, d'abord à l'intérieur du discours cohérent, ou visant à une certaine cohérence, que l'on appelle volontiers système, ensuite dans cette unité historique qu'est un homme uni par son existence même à un certain « monde ».

La nécessité du second système de références est évidente lorsque nous disons l'idée « nouvelle » ou « originale » ; d'autant plus que ces caractères reconnus à l'idée suggèrent très vite l'emploi de notions psychologiques caractérisant l'homme qui pense l'idée : « audace » ou « prudence », par exemple. Comment déterminer ce qui est « nouveau » sinon par contraste avec ce qui ne l'est pas ? Comment parler d'« originalité » sans commencer par savoir ce qui relève du « déjà vu » ? Comment apprécier l'« audace » et la « prudence » si l'histoire n'a pas déterminé d'abord la zone du « tout naturel » ?

Les révolutions philosophiques et les intentions des philosophes ne sont pas de l'ordre des « choses qui se sentent » : le bon sens, la sagacité, l'intuition, l'esprit de finesse ne suffisent pas. L'histoire doit recréer le décor, mais un décor qui « joue », qui, dans *Bérénice*, par exemple, signifie la présence de Rome dans l'action, un décor qui est, à la fois, le cadre spatial des mouvements sur la scène et le cadre spirituel des pensées dans les âmes. Un tel effort de reconstitution est particulièrement nécessaire quand il s'agit des idées religieuses où les discussions sur la sincérité favorisent les explications invérifiables d'une pseudo-psychologie.

Bien entendu, retrouver le contexte historique des idées est, à la limite, impossible ; mais ces impossibilités théoriques ne dispensent pas de ce qui reste possible : l'approche et l'approximation. Même consciente de ses limites dans ce qu'elle peut trouver, l'histoire

N. B. — Texte remanié d'une conférence donnée à l'Université de Genève, le 11 mai 1953, sous les auspices de la Fondation Marie Gretler.

ainsi conçue ne voit aucune limite dans ce qu'elle doit chercher. Ce qui est tenté ici à l'occasion de Descartes ne représente qu'une esquisse.

I. POUR UNE THÉOLOGIE SIMPLE ET EFFICACE

Rappelons ce qu'est la *sacra doctrina*, telle que saint Thomas la présente dans la *Question I de la Somme théologique*.

La *sacra doctrina* procède de la révélation : elle est cette *doctrina* immanente aux Saintes Ecritures qui apprend aux hommes les choses nécessaires à leur salut (art. 1). Le nom de science lui convient parfaitement, mais, de même que la musique tient ses principes d'une science supérieure, l'arithmétique, elle tient ses principes d'une science supérieure qui est la science même de Dieu (art. 2). Elle est donc « la sagesse par excellence » — *sacra doctrina maxime dicitur sapientia* — puisqu'«elle enseigne de Dieu ce qui n'est connu que de Dieu même» (art. 6). Bien entendu, la « doctrine sacrée » est comme la Sainte Ecriture : elle parle de Dieu et ne considère les autres choses que rapportées à Dieu comme principe ou comme fin : aussi est-elle appelée « théologie », c'est-à-dire discours sur Dieu — *dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo* (art. 7).

Puisqu'elle doit son contenu à la révélation, la « doctrine sacrée » est radicalement distincte des « disciplines philosophiques » qui sont l'œuvre de la raison humaine¹.

Mais cette distinction n'exclut pas toute relation : les « disciplines philosophiques » sont les servantes, *ancillae*, de la « doctrine sacrée », qui s'en sert *ad majorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur* (art. 5), *ad manifestandum aliqua quae traduntur in hac doctrina* (art. 8). Il est difficile de traduire *manifestatio* : le contexte précise les fonctions auxquelles le mot correspond. La philosophie est la servante de la théologie dans la mesure où celle-ci a besoin d'argumenter ; bien entendu, il ne s'agit pas d'argumenter pour démontrer ce qui est, par définition, au-dessus de toute démonstration, mais pour défendre ses principes contre ceux qui les attaquent, hérétiques ou infidèles. Avec l'hérétique, qui accepte quelque chose de la révélation, la raison partira de ce que l'on admet ensemble pour prouver la nécessité d'admettre aussi ce qui est refusé. Avec l'infidèle qui n'accepte rien de la révélation, la raison argumentera pour réfuter les raisons opposées à la foi (art. 8).

Quand saint Thomas met la philosophie au service de la théologie, il songe évidemment à celle qu'il tient pour la vraie philoso-

¹ *Sum. theol. Quaest. I, art. 1* : *Sed contra... philosophicas disciplinas, quae sunt secundum rationem humanam inventae...; respondeo... philosophicas disciplinas quae ratione humana investigantur...*

phie, c'est-à-dire celle d'Aristote. Or, les œuvres d'Aristote prouvent que, sans la foi et avec ses seules forces, la raison peut avancer assez loin dans la connaissance des premiers principes et des premières causes. Si la théologie a pour servante une philosophie qui démontre l'existence d'un Premier Moteur transcendant et un, qui construit une anthropologie accordée aux exigences de la vie morale et de la destinée surnaturelle du chrétien, la *manifestatio* dont est chargée la raison signifiera aussi : rendre manifeste tout ce que la foi enveloppe de rationnel. La « doctrine sacrée » en appelle aux philosophes, dit l'article 8, là où l'exercice de la raison naturelle leur permet de connaître la vérité et, ailleurs, elle demande à la philosophie de « démontrer les préambules de la foi »¹.

C'est la théologie ainsi définie que l'on a pris l'habitude d'appeler « spéculative ». Sa nature même soulève deux questions. Une question de principe, d'abord : y a-t-il vraiment avantage à unir les données de la foi aux arguments de la philosophie ? quel service peut rendre aux vérités révélées une science qui, saint Thomas le reconnaît, leur est si étrangère et si inférieure ? Question de principe qui prend une forme plus concrète dans une question de fait : unir les données de la foi aux arguments de la philosophie, c'est les unir à ceux d'une philosophie et les faire participer dangereusement aux vicissitudes historiques de cette philosophie.

La difficulté de principe explique pourquoi il y eut toujours dans la pensée chrétienne une résistance à l'idée même de théologie spéculative, résistance qu'expriment deux réactions complémentaires : méfiance envers la philosophie qui, quel que soit le nom de famille, est l'œuvre des Grecs, la philosophie qui est née et qui a grandi en pays païen ; et, d'autre part, sentiment d'un « unique nécessaire » qui n'a nul besoin de commentaires empruntés aux sciences profanes, la « science sacrée » étant tout entière dans la Sainte Ecriture.

Cette méfiance et ce sentiment accusent parfois violemment le contraste entre la complication de la philosophie qui exige une certaine culture et la simplicité de l'Evangile qui s'adresse à tous. De

¹ *Ibidem*, art. 8 : *Ad secundum... Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina uititur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt ; In Boethium de Trin., qu. 2, art. 3 : ... ad demonstrandum ea quae sunt praemambula fidei...*

Sur la théologie comme science, selon saint Thomas, la bibliographie est considérable : rappelons seulement Et. GILSON : *Le Thomisme*, 5^e éd., Paris, Vrin, 1945, *Introduction* ; M.-D. CHENU : *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1950, 2^e partie, ch. X. et XI.

Sur la théologie comme science et la tradition protestante, voir : KARL BARTH : *Dogmatique*, Premier volume, t. I, Genève, Ed. Labor et Fides, 1953, p. 5 sq.

là, une critique ancienne et fondamentale qui, à la limite, vise l'existence même d'une théologie spéculative : la complexité intellectuelle de la philosophie nuit à l'efficacité religieuse de la théologie qui se sert de la philosophie.

Le thème d'une théologie *simple* et *efficace* s'impose avec d'autant plus de force que, dans la théologie des écoles, la technique l'emporte sur la sagesse, l'argumentation philosophique ayant naturellement tendance à se développer pour elle-même. Le thème d'une théologie *simple* et *efficace* revient périodiquement, qu'il s'agisse de réformer la théologie spéculative de l'intérieur ou qu'il s'agisse de la discréder dans son principe même.

La difficulté de fait qui a été signalée permet de préciser le sens historique de ce thème. On peut concevoir diverses théologies spéculatives selon la philosophie qui joue le rôle de servante : mais, quelle que soit l'importance des doctrines d'inspiration platonicienne, il reste que la formule de la théologie spéculative a été mise au point par les définitions et dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin qui fait appel à l'aristotélisme ; quelles que soient les différences entre les écoles thomistes, il se trouve que la théologie de leur maître n'a cessé d'accroître son influence scolaire et culturelle. En fait, le thème de la théologie *simple* et *efficace* s'oppose aux subtilités de l'aristotélisme considérées comme privant la théologie de toute vertu proprement religieuse.

Il ne peut être question d'esquisser ici une histoire de la théologie spéculative après le XIII^e siècle ni même, ce qui serait pourtant souhaitable, au cours du XVI^e. Toutefois si, à l'époque de Descartes, il y a une crise de la théologie spéculative, elle est liée à une crise de l'aristotélisme qui n'est l'œuvre ni du seul Descartes ni de son époque : aussi, avec toutes les réserves qu'impliquent de telles généralités, convient-il de planter une espèce de décor trop schématique pour être historique, mais commode pour situer le drame dans l'espace et dans le temps.

« Au temps où, par Descartes, la philosophie moderne a pris dans le monde la place de la philosophie scolastique, il y avait presque trois siècles que la scolastique dégénérait. »¹ Cette décadence de « la scolastique », M. Jacques Maritain l'explique, en gros, par l'effacement du thomisme : d'une part, Duns Scot et Ockham détournent « la scolastique » des voies tracées par saint Thomas ; d'autre part, « le démon de la médiocrité »² règne dans les écoles, même parmi

¹ JACQUES MARITAIN : *De quelques conditions de la Renaissance thomiste*, 26 janvier 1920, *Annales de l'Institut supérieur de philosophie*, Louvain, 1920, et *Antimoderne*, Paris, Editions de la Revue des Jeunes, 2^e éd., 1922, p. 125-126.

² *Ibidem*, p. 119.

les thomistes restés fidèles ; par suite, au moment où la science moderne eût exigé une rectification continue de la physique ancienne, il ne se trouvait personne pour procéder aux corrections nécessaires en faisant ressortir la vérité métaphysique des principes que ne compromettent en aucune façon les erreurs dues à des observations insuffisantes ou à des inductions simplistes.

Ainsi, il y a bien, au début du XVII^e siècle, une crise de la pensée philosophique et théologique ; mais il s'agit, selon M. Jacques Maritain, d'une décadence dont les causes sont surtout internes ; c'est « la scolastique » qui s'est elle-même corrompue ; les divisions des systèmes et les éclectismes ont épuisé sa vitalité, stérilisé toute puissance de rajeunissement ; de sorte que la science moderne s'est heurtée à une « scolastique » dégénérée et, à l'origine de la pensée moderne, il y a « un effrayant malentendu »¹.

Cette décadence et ce malentendu n'ont de sens que par rapport à ce qui aurait pu les éviter, c'est-à-dire le thomisme aristotélicien considéré comme fondamentalement vrai. M. Jacques Maritain raconte l'histoire de la vérité oubliée et trahie, histoire d'autant plus intéressante que la biologie et la physique les plus récentes n'excluent peut-être pas la possibilité de réviser le procès de l'aristotélisme. Mais si la vision rétrospective de l'histoire pouvait ici faire place à l'histoire telle qu'elle a été vécue, sans doute devrions-nous constater qu'il n'y eut, à vrai dire, aucun « malentendu » dans l'esprit des contemporains : l'aristotélisme a été visé comme tel, sa métaphysique a été attaquée et pas seulement sa physique, ses erreurs scientifiques ont été portées au compte de ses principes et non considérées comme des accidents ; religion, érudition et science ont, chacune à sa façon, explicitement critiqué la philosophie péripatéticienne telle que saint Thomas l'avait mise au service de la théologie².

On a longtemps parlé de Réforme et de Contre-Réforme comme si la seconde n'avait été qu'une riposte à la première : en fait, dès la fin du XV^e siècle se dessine un mouvement de *restauration* : il s'agit de *restaurer* la vie chrétienne, la pensée chrétienne, l'Eglise sur le modèle de ce qu'elles furent, ou de ce que l'on suppose qu'elles furent, aux origines. C'est ce mouvement qui aboutit à la fois aux « réformes » allant jusqu'à la rupture avec Rome et aux essais de renouveau à l'intérieur du catholicisme romain. Ces essais de « Réforme catholique » deviennent « Contre-Réforme » en face des

¹ *Antimoderne*, p. 137 ; cf. p. 139.

² Dans le même sens : R. GAGNEBET : *La nature de la théologie spéculative*, III, dans *Revue thomiste*, octobre 1938, p. 669.

Réformes dites « protestantes », mais, par son origine, cette « Contre-Réforme » n'est pas une réaction de nature essentiellement polémique : elle se pose d'abord comme une « Réforme catholique » et, quand elle s'oppose aux Réformes protestantes, c'est pour montrer aux dissidents une Eglise purifiée où rien ne justifie plus leur dissidence¹.

Quelles que soient ses formes, ce mouvement est essentiellement « primitiviste »² et, dans l'ordre des idées, il ne peut être qu'une invitation à regarder avant le XIII^e siècle. Le thème de la théologie simple et efficace est un des articles de la *restauration* souhaitée : s'il inspire des attitudes très différentes, il met toujours en question les services que l'aristotélisme peut rendre à la foi et dont la primitive Eglise se passait.

D'abord, l'idée même de philosophie déchaîne une sorte de fureur sacrée qui atteint la théologie usant de la philosophie ; Luther donne une nouvelle vigueur à cette vieille réaction de la sensibilité chrétienne contre la *libido sciendi* et tout naturellement Aristote personnifie cette concupiscence. Ce que Holbein a mis en image : « Dans un diptyque intitulé *Christus vera lux*, il a peint d'un côté le peuple ignorant tourné vers le Christ ; de l'autre, l'Eglise en la personne du pape et des docteurs, tournant le dos au Christ pour suivre Aristote et Platon. Platon est tombé dans une fosse ; Aristote le suit en tâtonnant comme un aveugle. Et, afin de rendre plus sensible la malédiction dont le frappe le Christ, le peintre a entouré sa tête d'un immense turban qui le fait ressembler à un Turc, l'ennemi héréditaire de la Chrétienté. »³

Plus importante que la violence pittoresque des propos et des images est l'idée qui les inspire et dont la signification n'est pas proprement luthérienne : ce qu'il est utile de savoir, c'est ce qui concerne le salut et, par suite, la seule théologie véritable est celle qui parle du salut. Telle est l'utilité précise qui définit concrètement l'efficacité de la théologie et qui lui impose un devoir de simplicité. Le thème de la théologie simple et efficace peut prendre alors les formes les plus diverses. Erasme sépare « la philosophie du Christ » de la philosophie des philosophes pour l'unir à l'érudition et à la connaissance des langues qui nous permettent de la prendre là où

¹ Cf. JEAN DAGENS : *Bérulle et les origines de la Restauration catholique (1575-1611)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 71 sq.

² Au sens où ce terme est pris comme une catégorie historique par Lovejoy et son école.

³ HENRI BUSSON : *La Pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, Vrin, 1933, p. 227-228. Sur l'anti-philosophie et la tradition chrétienne : ET. GILSON : *Christianisme et Philosophie*, Paris, Vrin, 1936, ch. I. Sur la critique que Luther fait de la philosophie et de la théologie spéculative : GAGNEBET : *La nature de la théologie spéculative*, III, dans *Revue thomiste*, octobre 1938.

elle est¹. Le thème, d'un autre côté, favorise un retour à l'augustinisme dont la théologie fut toujours plus « affective » que spéculative, ayant pour fin l'amour plus que la connaissance². Peut-être le même souci est-il, au fond, celui d'un Maldonat qui ne met pas en cause la possibilité ni la légitimité d'une théologie spéculative mais veut, de l'intérieur, la renouveler en lui restituant la simplicité, condition de l'efficacité³.

Si vives que soient leurs oppositions, réformateurs et réformés, humanistes et augustiniens affirment, chacun à sa façon, la nécessité d'assigner à la théologie une signification plus essentiellement sotériologique, de revenir aux sources chrétiennes, de se passer des services de la philosophie ou du moins de les réduire au plus juste. La polémique antiscolastique du XVII^e siècle n'usera pas d'un autre vocabulaire que celui des maîtres les plus sincèrement orthodoxes de l'époque précédente, le franciscain Carvajal⁴ et le jésuite Maldonat : subtilités, barbarie, disputes sans fin, sophismes, questions curieuses et inutiles, labyrinthes, rouille...

L'aristotélisme était trop lié aux « subtilités » et à la « barbarie » de la théologie scolaire pour ne pas faire les frais de la purification dans tous les cas. Et ceci, au moment même où l'érudition compromet la valeur chrétienne en même temps que la valeur historique de la philosophie introduite sous le nom d'Aristote dans « la doctrine sacrée » par saint Thomas. Et ceci, au moment où la nouvelle physique discrédite sa valeur scientifique et risque d'opposer cosmologie à théologie.

Au XVI^e comme au XIII^e siècle, le retour à l'antiquité signifie un élan de confiance en la raison et la découverte d'Aristote comme maître de la raison. Mais ce n'est ni la même raison ni le même Aristote qu'au XIII^e siècle : c'est une raison et un Aristote qui, en fait, ne peuvent que mettre en doute la création et l'immortalité de l'âme personnelle, de sorte qu'en droit il est difficile de les accorder avec une théologie qui tient création et immortalité pour vraies.

¹ Sur Erasme et la théologie spéculative : R. GAGNEBET : *La nature de la théologie spéculative*, III, dans *Revue thomiste*, octobre 1938.

² Sur la tradition augustinienne et la théologie spéculative : *Ibidem*, I, janvier 1938.

³ Sur Maldonat et la théologie : J.-M. PRAT : *Maldonat et l'Université de Paris*, Paris, 1856 ; HENRI FOUQUERAY : *Histoire de la Compagnie de Jésus en France...*, t. I, Paris, 1910, livre III, ch. III ; SALTEL : *Les leçons d'ouverture de Maldonat (1565-1576)*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, t. XXIV, 1923.

⁴ CARVAJAL : *De restituta theologia*, Cologne, 1545 ; on trouvera des extraits de cet important ouvrage dans : J.-M. PRAT, *ouvr. cit.*, p. 550-555 et FOUCHE-RAY, *ouvr. cit.*, t. I, p. 416-417. MALDONAT : *Maldonati oratio cum suam theologiam aggredetur*, publié par PRAT, *ouvr. cit.*, Appendice XI ; extraits traduits dans FOUCHE-RAY, *ouvr. cit.*, t. I p. 419-420.

L'Aristote de l'histoire a enseigné l'éternité d'un monde non créé ; son *De anima* ne s'occupe pas de la destinée des âmes après la mort ; certains le disent athée : non seulement il n'est pas l'*« Aristote baptisé »* de saint Thomas, selon le mot de La Mothe le Vayer¹, mais rien ne le prédispose au baptême².

Les libertins érudits, à la suite des Padouans, insistent avec complaisance sur le paganisme d'Aristote, trop heureux de faire éclater le scandale d'une théologie qui installe l'ennemi dans la citadelle de la foi ; mais ceci ne gêne guère les penseurs chrétiens en quête d'une « doctrine sacrée » élaborée sans la collaboration de la philosophie ou, du moins, dont la fin, plus pratique que spéculative, limite singulièrement la portée de cette collaboration.

La critique scientifique est, à sa façon, aussi radicale que la critique historique. A l'aristotélisme naturellement chrétien de la théologie scolaire, le libertinage érudit substituait un aristotélisme incapable de s'ajuster aux vérités chrétiennes : la physique mathématique s'oppose à la physique qualitative comme la science à ce qui n'est pas la science. Leibniz l'avait déjà remarqué : la nouvelle science n'est pas tout entière dans le cartésianisme ; son vrai nom est mécanisme : « Je tiens pour commune à tous nos réformateurs de la philosophie cette fameuse règle qu'il ne faut rien expliquer dans les corps sans la grandeur, la figure et le mouvement. » Leibniz cite Bacon, Gassendi, Hobbes, Digbée, Cornelius de Hogeland, etc., « confondus communément avec les cartésiens », et qui « se placent cependant à côté de Descartes, ou même le précédent, et par l'esprit et par l'époque »³. L'histoire ajouterait bien d'autres noms : Galilée en Italie, Beeckman et Constantin Huygens aux Pays-Bas, et, en France, Mersenne, Fermat, Roberval, Peiresc...⁴ Même lorsqu'ils reconnaissent, comme le P. Mersenne, les services rendus par Aristote à la défense de la religion, tous ces *physici-mathematici* se moquent des formes substantielles, abandonnent le système géocentrique du monde, mettent en doute la théorie des éléments.

La nouvelle science de la nature pose un problème devant la conscience du théologien qui risque d'unir les vérités de la foi aux erreurs d'une cosmologie périmée ; ceci ne gêne guère les penseurs

¹ *Dialogue sur le sujet de la divinité entre Orasius et Orontes*, dans *Deux dialogues...* Introduction et notes par ERNEST TISSERAND, Paris, Bossard, 1922, p. 79. Sur la date (1633) et l'histoire de ce dialogue, voir RENÉ PINTARD : *La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin*, Paris, Boivin, 1943.

² Cf. HENRI BUSSON : ...*De Charron à Pascal...* ch.III et ch. V et R. PINTARD : *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris, Boivin, 1943, 1^{re} partie, ch. II.

³ *Leibniz à Jacob Thomasius*, 20-30 avril 1669, trad. de LUCY PRENANT : *Oeuvres choisies*, Paris, Classiques Garnier, 1940, p. 7.

⁴ Cf. ROBERT LENOBLE : *Mersenne et la naissance du mécanisme*, Paris, Vrin, 1943, Introduction.

chrétiens qui se méfient des services que la philosophie peut rendre à la « science sacrée » ; leur souci de restauration spirituelle les dispense du difficile devoir d'adaptation intellectuelle qui s'impose à la théologie spéculative des écoles thomistes.

Au moment où le cartésianisme prend forme, l'aristotélisme est bien une puissance scolaire fortement établie dans les chaires de philosophie et de théologie spéculative ; mais cette grandeur officielle se maintient sous une double menace : d'une part, un problème a été posé de la possibilité d'assimiler l'aristotélisme dans une doctrine chrétienne et la présence d'un libertinage érudit ne permet pas de l'oublier ; d'autre part, les progrès de la nouvelle physique, d'une façon de plus en plus pressante, posent à l'enseignement chrétien un problème de « décrochage ». Ici et là, le choc en retour sur la théologie spéculative est direct : dans l'histoire du cartésianisme, la réaction de certains théologiens catholiques et calvinistes montrera à quelle profondeur la tradition avait pu « aristotéliser » la « doctrine sacrée » et « sacraliser » l'aristotélisme. Mais la pensée chrétienne ne tient pas tout entière dans cette tradition : cette même histoire du cartésianisme se déroule aussi dans un milieu religieux où la découverte d'un Aristote impie et le discrédit de sa physique ne pouvaient guère émouvoir car on y souhaitait une théologie qui, pour être simple et efficace, se passerait du concours d'Aristote et, à la limite, du concours de toute philosophie.

Autrement dit, au moment où Descartes paraît, il y a une crise de la théologie spéculative : la formule même qu'en avait donnée saint Thomas semble mise en cause ; ou du moins certains esprits s'en désintéressent : ils n'ont plus besoin de la théologie spéculative et ceci, tout simplement parce qu'ils ont trouvé autre chose, soit « la théologie positive », soit « la théologie mystique »¹.

II. THÉOLOGIE SPÉCULATIVE ET THÉOLOGIE POSITIVE

La théologie positive est cette étude « qui assigne à chacun des dogmes chrétiens ses bases tant scripturaires que traditionnelles »². Elle est bien une théologie puisqu'elle presuppose un donné révélé, mais le discours sur Dieu n'est pas, comme dans la théologie spéculative, un discours philosophique : c'est un discours historique. En d'autres termes, elle ne représente pas la foi cherchant l'intelligence

¹ Sur les diverses formes de théologie, cf. CONGAR, art. *Théologie*, dans : *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XV, 1946.

² JOSEPH TURMEL : *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente*, 2^e édition, Beauchesne, 1904, p. VII.

et la cherchant tout naturellement dans la philosophie, mais la foi cherchant ses titres et les cherchant tout naturellement dans l'histoire.

Toute histoire est lecture de documents. Ici, les documents sont les Saintes Ecritures et les textes qui constituent la tradition : écrits des Pères de l'Eglise, décisions des conciles et on ajoutera « etc. » pour ne pas entrer dans les discussions qui opposent les penseurs chrétiens sur le contenu historique de la tradition.

L'expression « théologie positive » est courante à la fin du XVI^e siècle, quoiqu'elle soit récente ; mais la chose est ancienne, car les docteurs de la foi eurent toujours besoin de recourir à l'Ecriture et à la tradition pour garder leur enseignement. Saint Thomas marque sa place, sans lui donner de nom, à côté de la théologie spéculative¹. Mais, les hérésies se présentant, le plus souvent, comme un retour aux sources, les progrès de la théologie positive se trouvent, en fait, liés aux controverses qu'elles soulèvent ; celles, en particulier, que soulevèrent les Réformes protestantes furent un puissant stimulant pour la théologie historique ; c'est pourquoi on fut volontiers tenté de la faire commencer avec les querelles du XVII^e siècle².

Deux faits doivent être simplement rappelés ici. D'abord, contrairement à la légende, le XVII^e siècle n'ignore pas l'histoire³ ; Réforme et Contre-Réforme favorisent le développement des études historiques et le goût de l'érudition ; la théologie positive représente un chapitre important dans cette histoire de l'histoire qu'a esquissée Alfred Rebelliau⁴. D'autre part, intimement liée à un souci « primitiviste » de restauration, cette théologie positive est religieusement guidée par l'idée que nouveauté signifie changement et que changement signifie erreur : le thème de la perpétuité de la foi joue alors dans la vision historique du christianisme le rôle que la plupart des théologiens catholiques contemporains attribuent à celui de développement ou d'évolution. La théologie positive a son principe dans les vérités de la foi considérées comme un dépôt à garder : on reconnaît que leur vérité a été fidèlement gardée à une certaine immutabilité⁵.

¹ Le P. Sertillanges cite *Quodlibet IV*, art. 18, dans : *Somme théologique, Dieu*, I, texte et traduction, Ed. de la *Revue des Jeunes*, 1923, Appendice II, p. 327-328.

² J. TURMEL, *ouvr. cit.*, Introduction. Sur l'importance que l'histoire prend dans les querelles soulevées par le protestantisme et la diversité d'attitudes des réformateurs, voir : PONTIEN POLMAN : *L'élément historique dans la controverse religieuse au XVI^e siècle*, Gembloux, Duculot, 1932 (Université de Louvain, Faculté de théologie, série II, t. 23). Sur les conséquences au XVII^e siècle, voir : ALFRED REBELLIAU : *Bossuet historien du protestantisme*, Paris, Hachette, 1909, livre I, ch. I.

³ Cf. ALFRED REBELLIAU : *Bossuet historien du protestantisme*, livre I, ch. II.

⁴ *Ibidem*, p. 98-99. — ⁵ *Ibidem*, p. 56-58.

Théologie spéculative et théologie positive sont complémentaires. Mais, au début du XVII^e siècle, la crise de la théologie scolastique eut pour conséquence une « valorisation » de la théologie positive aux dépens de la théologie spéculative : certaines œuvres importantes de théologie positive se présentent comme répondant aux exigences d'une théologie simple et efficace, comme dispensant, par suite, de la théologie spéculative.

Vers 1610, Jansénius s'installe dans le logis parisien de son ami Duvergier de Hauranne ; le premier a vingt-cinq ans et le second, vingt-neuf ; l'année suivante, ils quittent Paris : jusqu'en 1616, leur quartier-général est le domaine de Camp-de-Prats, près de Bayonne ; quand leurs occupations professionnelles le permettent, ils s'y retirent, travaillant douze à quinze heures par jour, sans autre distraction que le jeu de volant¹. Que font-ils ? Sainte-Beuve a bien discerné leur intention : quand ils se rencontraient, autour de la Sorbonne, « causant de leurs lectures, de leurs pensées, ils reconnaissent que les maîtres d'alors, asservis à des cahiers scolastiques, ne remontaient plus à l'esprit de la véritable antiquité chrétienne. Ils résolurent d'aller droit à ses sources...»² Ceci, à la fois par souci de culture personnelle et par désir de se préparer à la controverse en battant les réformés avec leurs propres armes³. Ils établissent, selon le mot de M. Jean Orcibal, un « fichier méthodique » en procédant à un dépouillement de tous les documents qui peuvent constituer, à la suite de l'Ecriture, une tradition authentique : Pères, Conciles, décrets des papes, histoire de la chrétienté primitive. Autrement dit, ils accumulent des matériaux en vue de travaux qui relèvent de la théologie positive.

En 1618, Jansénius reçoit, à l'Université de Louvain, une des cinq chaires ordinaires de professeur de théologie, mais ses leçons portent sur l'Ecriture sainte⁴ ; il occupera la chaire royale d'Ecriture sainte en 1630⁵. Certes, il est obligé d'étudier la scolastique mais sans plaisir ni profit⁶, ce qui lui plaît, c'est l'histoire ecclésias-

¹ Cf. JEAN ORCIBAL : *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et son temps (1581-1638)*, Louvain, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, et Paris, Vrin, 1947, p. 138 sq. ; *Appendices, Bibliographie et Tables*, *ibidem*, 1948, p. 202.

² SAINTE-BEUVRE : *Port-Royal*, 7^e éd., Hachette, 1908, t. I, p. 11 ; cf. p. 279 sq.

³ ORCIBAL, *ouvr. cit.*, p. 146 sq. ; cf. p. 668.

⁴ A Saint-Cyran, 19 avril 1618, *Correspondance de Jansénius*, par JEAN ORCIBAL, Louvain, Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, et Paris, Vrin, 1947, p. 31 et 34, n. 18.

⁵ *Ibidem*, p. 39, n. 13.

⁶ A Saint-Cyran, 3 juillet 1618, *ibidem*, p. 37 ; 29 mars 1619, p. 48-49.

tique et la lecture des Pères¹. Or, très tôt, il consacre « la plus part du temps » à « saint Augustin que j'aime uniquement, me semblant qu'il n'y a rien entre les anciens ou modernes qui en approche de cent lieux »². Ce privilège accordé à saint Augustin ne change rien au caractère historique des recherches qui intéressent Jansénius et lorsque ce privilège s'exprime à l'intérieur d'une opposition qui discrédite la scolastique, il s'agit bien d'une « valorisation » de la théologie positive aux dépens de la théologie spéculative.

« Je poursuis mes études que j'ai commencées après un an et demi ou deux ans environ, écrit-il le 5 mars 1621, c'est-à-dire à travailler S. Augustin, lequel je lis avec un étrange désir et profit... je m'étonne tous les jours davantage de la hauteur et profondeur de cet esprit, et que sa doctrine est si peu connue parmi les savants, non de ce siècle seulement, mais de plusieurs siècles passés. » Le retour aux sources, c'est donc un retour à saint Augustin et ce retour, par conséquent, cette recherche historique sera la vraie théologie. « Car, continue-t-il, pour vous parler naïvement, je tiens ferme que, après les hérétiques, il n'y a gens au monde, qui aient plus corrompu la Théologie que ces clabaudeurs de l'Ecole que vous connaissez. Que si elle se devait redresser au style ancien, qui est celui de la vérité, la Théologie de ce temps n'aurait plus aucun visage de Théologie pour une grande partie... » Puisque « le style ancien » est « celui de la vérité », cela veut dire que la scolastique médiévale a perdu le sens de la vérité ; aussi ajoute-t-il : « Ce qui me fait admirer grandement les merveilles que Dieu fait à maintenir son épouse d'erreurs. »³

« Redresser au style ancien la théologie de ce temps », telle est, dès cette époque, l'ambition de Jansénius et, tout naturellement, il commence par la question qui est à l'ordre du jour : Jésuites et Dominicains peuvent bien se disputer « jusques au jour du Jugement », « ils ne feront autre chose que s'égarer beaucoup davantage », l'une et l'autre école « étant cent lieues loin de la vérité » ; la vérité sur la grâce et la prédestination est dans saint Augustin ; sa recherche discrédite la méthode des scolastiques aussi bien que leurs solutions : il s'agit d'histoire, non de syllogismes. Le « primitivisme » de cette attitude est fortement accusé ; les « opinions de ce temps » sont fausses précisément parce qu'elles sont de ce temps : « ... j'aurai un grandissime contentement d'être sorti de cet étrange labyrinthe d'opinions que la présomption de ces crieurs a introduit aux écoles, là où chacun semble travailler à introduire des nouveautés dangereuses et se faire admirer en rejetant les anciens, qui, par tant de

¹ A *Saint-Cyran*, nov. 1617, *ibidem*, p. 25.

² A *Saint-Cyran*, 15 oct. 1620, *ibidem*, n. 65.

³ A *Saint-Cyran*, 5 mars 1621, *ibidem*, p. 69 ; et plus loin : « Je suis dégoûté un peu de S. Th[omas] après avoir sucé S. Augus[tin]... », p. 70.

conciles et papes ont été approuvés et admirés par toute l'ancienneté »¹.

C'est donc un ouvrage de théologie positive que Jansénius commence à écrire au début de 1628² et qui paraîtra, après sa mort, en 1640, sous le titre : *Augustinus*. Et cette théologie positive ne se présente pas comme complémentaire de la théologie spéculative, mais comme destinée à la remplacer. Jansénius dit, à l'occasion, ce qu'il pense de l'aristotélisme, des scolastiques, des platoniciens, des stoïciens, de la philosophie³ : il traite *ex professo* des rapports de cette dernière avec la théologie dans le *Liber præmialis* du tome II. *Philosophia errorum fons et haereticorum mater*⁴, telle est la formule que chaque chapitre commente à sa manière : ici, ce sont les ravages de la philosophie parmi les scolastiques, multipliant les opinions incompatibles sur la grâce (ch. III) ; là, c'est l'opposition entre la philosophie, œuvre de la raison, et la théologie fondée sur la mémoire (ch. IV) ; ailleurs, c'est la différence qui exclut tout rapprochement entre l'effort périlleux de la raison pour approcher le mystère de Dieu et la charité (ch. VII et VIII) ; partout, les théologiens scolastiques sont accusés d'ignorer l'antiquité et d'introduire des nouveautés (par exemple, colonne 21). Le chapitre IX écarte explicitement la théologie spéculative, qui se sert d'abstractions et exige une formation scolaire, au profit de la théologie positive qui se contente de rapporter fidèlement ce que disent les Saintes Ecritures, les Conciles et les Pères des premiers siècles⁵.

On comprendrait mal les dissents à l'intérieur de Port-Royal sans rappeler le conflit des théologies qui est plus ou moins directement provoqué par le souci d'une restauration catholique. Si augustinien qu'il soit, le Dr Arnauld reste fidèle à la formule de la théologie spéculative ; bien sûr, il sait que la foi vit dans l'histoire, que catholicité et perpétuité sont à la fois signes et effets de la présence du Saint-Esprit, que la théologie est d'abord la connaissance d'une tradition ; le traité *De la fréquente communion* inaugure, en 1643, une suite d'ouvrages qui relèvent de la théologie positive⁶. Mais, semble-t-il, cette théologie positive n'exclut pas, dans la pensée d'Arnauld, la possibilité d'une théologie spéculative : c'est pourquoi, dans la question de la grâce, rien ne le détourne de saint

¹ *Ibidem* et p. 72, la note 13 de J. Orcibal.

² ORCIBAL : *Duvergier de Hauranne... Appendices... ouvr. cit.*, p. 211.

³ CORNELII JANSENII, Episcopi Irenensis : *Augustinus*, 3 tomes, Louvain, 1640, voir l'*Index* de chaque tome, surtout du t. II.

⁴ *Ibidem*, t. II, *Index*, art. *Philosophia*.

⁵ *Ibidem*, t. II, *Liber præmialis*, ch. IX, col. 14-15.

⁶ Sur la théologie historique à Port-Royal, voir : A. REBELLIAU, *ouvr. cit.*, p. 104 sq. ; H. BUSSON : *La Religion des Classiques*, Paris, P.U.F., 1948, p. 13 et 384.

Thomas et si, comme l'a si bien montré Jean Laporte, il en arrive à compléter et éclairer saint Augustin par saint Thomas, c'est parce qu'il ne refuse jamais la discussion sur le terrain de la théologie spéculative¹. De même, aucune hostilité de principe ne le dresse contre la philosophie : l'importance qu'il accorde à la théologie historique l'affranchit de toute routine aristotélicienne mais son intelligence reste si ouverte à la philosophie qu'elle accueille avec sympathie celle de Descartes² : il est même de ceux qui, au XVII^e siècle, créent l'habitude de consulter saint Augustin non plus seulement comme un maître de théologie ou de spiritualité ou de rhétorique, mais comme un maître de philosophie, au sens technique et profane du mot³.

Il était naturel que le Dr Arnauld se heurte aux Messieurs de Port-Royal qui aiment dans l'*Augustinus* un traité de théologie positive et, comme son auteur, ne voient pas la nécessité d'une autre théologie farcie de philosophie, M. de Saci, par exemple, qui ne veut pas plus entendre parler de Descartes que d'Aristote⁴, Barcos, neveu de Saint-Cyran et héritier de son abbaye. Bien significatives sont les deux contestations de 1659 et 1660⁵. Le marquis de Sourdis avait remis à Singlin un petit écrit montrant que les cinq propositions condamnées se trouvent dans le livre de Jansénius : Nicole riposte avec l'approbation d'Arnauld ; Barcos condamne la riposte : 1^o parce qu'« on y oubliait le principal moyen de défendre Jansénius », 2^o « parce qu'on défendait Jansénius comme conforme aux Thomistes » ; il rédige alors une réponse où le principal argument n'est pas oublié, disant « que les propositions n'étaient pas dans Jansénius, parce qu'il n'avait eu dessein que de rapporter historiquement les sentiments de saint Augustin, et qu'ainsi il n'y avait aucune proposition dogmatique dans son livre »⁶. Même réponse quand, l'année suivante, M^{me} de Longueville demande à Singlin des éclaircissements sur « la question de fait » ; Barcos reprend la plume et « fit un assez gros écrit à sa manière et cette manière fut de répéter

¹ J. LAPORTE : *La doctrine de Port-Royal (d'après Arnauld)*, I. *Les Vérités de la grâce*, Paris, P.U.F., 1923, Avertissement.

² J. LAPORTE : *La doctrine de Port-Royal, La Morale*, I, Paris, Vrin, 1951, p. 159-167.

³ GENEVIÈVE LEWIS : *Le problème de l'inconscient et le Cartésianisme*, Paris, P.U.F., 1950, p. 33-35 ; *Augustinisme et Cartésianisme à Port-Royal*, dans : *Descartes et le Cartésianisme hollandais*, Amsterdam et Paris, P.U.F., 1950, p. 134.

⁴ FONTAINE : *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1736 t. II, p. 52 sq.

Diverses pièces de ces différends ont été réunies dans : *Œuvres de Pascal*, Ed. Brunschvicg, Hachette, t. X., 1914, p. 59 sq.

⁵ *Mémoire sur les contestations de Port-Royal* (anonyme mais écrit par un ami de Nicole et d'Arnauld, donc peu favorable à Singlin et à Barcos), p. 61-62.

⁶ *Ibidem*, p. 65-66.

quatorze fois l'argument, que « *Jansénius, n'ayant avancé aucune proposition dogmatique ne pouvait avoir avancé les cinq propositions* ». Cette « manière » déplaît fort au Dr Arnauld.

Le sens des deux différends est manifeste. Quand Arnauld et Nicole jugèrent habile d'exprimer les pensées de saint Augustin « d'une manière scolastique », ce fut « un grand scandale » « dans Port-Royal parmi les religieuses et les ascètes » : « On accusa M. Nicole d'avoir gâté l'esprit de M. Arnauld, de l'avoir rendu tout scolastique, de l'avoir éloigné de citer les Pères pour se défendre par des scolastiques. »¹ C'est bien pourquoi Singlin adresse M^{me} de Longueville à Barcos, non aux « gens scolastiques » qui ne savent pas « écrire d'une manière proportionnée aux gens du monde »². Ce que Barcos écrit est simple, en effet : Jansénius rapporte ce qui se trouve dans les œuvres de saint Augustin et que la tradition confirme ; on doit énergiquement refuser tout glissement vers la théologie spéculative d'une question qui relève de la théologie positive.

Ces vues sur la philosophie et la théologie n'ont rien de spécifiquement « janséniste ». Le P. Denys Petau, de la Compagnie de Jésus, adversaire militant et immédiat du « jansénisme », est d'accord avec Jansénius pour condamner non pas, certes, la théologie spéculative, mais ce qu'elle est devenue : la pensée est différente, les sentiments le sont moins : la théologie positive crée entre les deux combattants une espèce de solidarité professionnelle.

En 1643, le P. Petau publie *De libero arbitrio, libri tres*, avant-garde des *Dogmata theologica*, dont trois tomes paraissent sous la date de 1644 et le quatrième, en 1650³. Ce n'est pas un révolutionnaire. Dans les *Prolegomena*, il reprend, semble-t-il, la thèse thomiste des rapports de la foi et de la raison ; une connaissance naturelle de Dieu est possible à partir de ses effets ; une philosophie rationnelle est légitime ; elle est même utile au théologien ; on retrouve ici la collaboration de la philosophie telle que la prévoyait saint Thomas dans sa définition de la *doctrina sacra*⁴. Mais, une

¹ *Ibidem*, p. 63 ; cf. p. 64.

² *Ibidem*, p. 65.

³ *Theologicorum dogmatum*, t. I, II, III, 1644 ; t. IV, 1650. Sur l'histoire de l'édition, cf. Et. GILSON : *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, p. 397, n. 1. Le petit livre de JULES MARTIN, *Petau (1583-1652)*, Bloud, 1910, est un résumé de l'ouvrage. Quelques morceaux sont traduits dans : J.-C. VITAL CHATELLAIN : *Le P. Denys Petau, d'Orléans, jésuite ; Sa vie et ses œuvres*, Paris, 1884.

⁴ T. I, *Prolegomena*, ch. IV et V ; voir le résumé donné, avec quelques textes, dans : CH. CHESNEAU : *Le P. Yves de Paris et son temps*, Paris, Société d'histoire ecclésiastique de la France, 1946, p. 272-273 ; et P. GALTIER, art. *Petau*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XII, 1933, col. 1321-1322, qui insiste sur cette défense de la théologie spéculative.

fois ces principes posés, il y a les faits : sous prétexte de dénoncer les abus, le Père Petau condamne la philosophie qui ne se résigne pas à ses limites, parlant de Dieu dans un esprit disputeur et curieux¹; et c'est bien celle-là que les théologiens ont trop facilement suivie ; c'est pourquoi la philosophie a été source d'hérésie, celle d'Aristote comme celle de Platon² ; c'est pourquoi les scolastiques nous ont légué une théologie dont les « labyrinthes » et « le langage barbare » trahissent la simplicité de la sagesse divine.

Le P. Petau s'en prend surtout à « cet art et adresse de disserter que nous appelons Dialectique » : elle est tellement mêlée à la Théologie que, pour ainsi dire, elle ne fait plus qu'un seul et même corps avec elle. Jusqu'où, s'écrie-t-il, ne va-t-on pas en cette matière, depuis que la Théologie étant devenue le domaine des Ecoles, on est tombé dans ces subtilités de disputes dont sont, de nos jours, si fiers les Scholastiques, ces fins et adroits raisonneurs des choses divines³. Tandis que la théologie positive... Voici ce qu'il écrit au Général de la Compagnie en lui envoyant son livre : « Je n'ai pas suivi dans ce traité des choses divines, le chemin battu de la vieille école... Mettant de côté cette théologie subtile, qui marche à l'exemple de la philosophie à travers je ne sais quels dédales obscurs, j'en ai fait une simple, agréable, sortant comme un fleuve rapide de ces sources pures et natives qui sont l'Ecriture, les Conciles et les Pères... »⁴

Cette « valorisation » de la théologie positive aux dépens de la théologie spéculative représente une des « constantes » de la pensée religieuse au XVII^e siècle. En 1675, un défenseur intelligent de la philosophie scolastique, le P. de La Grange, oratorien, explique d'une façon bien curieuse pourquoi il écrit en français : « C'est le peu d'état que les gens d'Etude font maintenant de la Philosophie et de la Théologie scolastique. » Pour ruiner la philosophie nouvelle, il tente l'opération qui, une quarantaine d'années plus tôt, fut celle du *Discours de la Méthode* : « J'ai cru, continue-t-il, que puisque cette science était si peu estimée dans le Pays latin, elle pourrait chercher des partisans ailleurs, et se retirer chez ceux à qui cette langue est étrangère. » A quoi tient cette situation paradoxale ? L'oratorien en donne immédiatement la raison : « On ne veut maintenant être savant qu'en Théologie positive ; la Scolastique n'est

¹ *Ibidem*, ch. I, § 1 ; ch. VI, § II.

² *Ibidem*, ch. III. Sur la méfiance de Petau vis-à-vis de la philosophie, voir les trois discours universitaires dont M. Henri Busson donne un compte rendu dans ... *De Charron à Pascal*, p. 246-248.

³ *Ibidem*, ch. III, § I.

⁴ Cité par VITAL CHATELLAIN, ouvr. cit., p. 407.

qu'une chicane aussi bien que la Philosophie qui en est le fondement ; elle n'est bonne qu'à éveiller l'esprit des jeunes gens par les fréquentes disputes qu'elle contient et plusieurs osent bien dire que nos meilleurs Théologiens scholastiques, qui passent pour Pères de l'Eglise, tant leur doctrine a toujours paru saine et utile, ont eu grand tort de se servir des Principes de la Philosophie pour expliquer les points de Foy, ou pour en tirer aucune conclusion de Théologie. »¹

Ce que constate Ellies Dupin, quelques années plus tard : « C'est en ce siècle que l'on a, pour ainsi dire, chassé entièrement des écoles de théologie la barbarie qui y avait régné et qu'au lieu des subtilités scolastiques et des raisonnements philosophiques auxquels on s'appliquait presque uniquement, on y a introduit une Théologie fondée sur l'Ecriture et la Tradition. »² A la même époque, Adrien Baillet, ce futur biographe de Descartes, félicite Jean de Launoy « de la liberté avec laquelle il a contribué à délivrer la *positive* du joug auquel elle paraissait assujettie par la *scolastique*... »³ Dans son *Traité des Etudes monastiques*, Mabillon reconnaît que la philosophie et la théologie spéculative sont bonnes en elles-mêmes : les abus ne condamnent pas le principe⁴ ; mais l'érudit bénédictin souligne la différence entre l'usage que les Pères faisaient de la raison pour convertir les païens ou défendre la foi et « la théologie scolastique, plus serrée et plus sèche, poussant les raisonnements en forme de bout en bout d'une manière qui est un peu dégoûtante »⁵. « Questions chimériques », « raisonnements pitoyables, puérils et indignes de la gravité de notre sainte religion », « barbarie »⁶, « vaine subtilité », « basse chicane »⁷, « magasin de vaines questions », « répertoire de méchants raisonnements qui servent plutôt à dégoûter les esprits des choses divines, qu'à les leur persuader et à les défendre... »⁸ tout le chapitre de la *Théologie positive et scolastique* célèbre la renaissance de la première en faisant ressortir la décadence de la seconde.

La situation, en effet, est telle que le Père Bernard Lamy, de l'Oratoire, dans ses fameux *Entretiens sur les sciences*, fait comme si la « positive » était la seule théologie digne de ce nom : « La théologie

¹ J.-B. DE LA GRANGE : *Les Principes de la Philosophie contre les nouveaux Philosophes, Descartes, Rohault, Gassendi, le P. Maignan, etc...* Paris, 1675, p. 44 ; trois éditions en 1681, 1682, 1684.

² *Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques du XVII...* Avertissement.

³ Cité par REBELLIAU, *ouvr. cit.*, p. 100, n. 5.

⁴ *Traité des Etudes monastiques*, Paris, 1691, Partie II, ch. VI, IX et X.

⁵ *Ibidem*, p. 209.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 211.

⁸ *Ibidem*, p. 212.

n'est qu'une Histoire de ce que Dieu a révélé aux hommes ou de ce qui a été cru de tout temps dans l'Eglise. »¹ Le septième Entretien commente cette définition en attaquant vigoureusement la théologie qui use surtout de raisonnements.

III. THÉOLOGIE SPÉCULATIVE ET THÉOLOGIE MYSTIQUE

Le thème est classique dans l'histoire de la spiritualité chrétienne : le salut étant tout à fait indépendant de la science, donc de la philosophie, donc de la théologie qui inclut une philosophie, à quoi bon des spéculations sur des vérités dont le contenu et le fondement dépassent toute spéulation, à quoi bon des spéculations qui ne nous apprennent pas à mieux vivre dans l'esprit de ces vérités ? Ce thème, en 1649, le peintre Lesueur l'illustre dans son tableau, *La Prédication de saint Paul à Ephèse*, qui se trouve au Louvre et sur lequel M. Henri Busson attire si justement l'attention des historiens de la pensée religieuse : « Il a pris pour motif un verset des Actes (xix, 19) où il est dit que les habitants *qui curiosa fuerant sectati* apportèrent à brûler les livres qu'ils détenaient. L'Apôtre debout, prêche, tenant dans une main l'Evangile. Près de lui, un vieillard prend soigneusement des notes. Un philosophe déchire dramatiquement un livre. Autour, les habitants apportent de tous côtés des livres au bûcher allumé devant l'Apôtre. Symbole qu'ont dû comprendre les fidèles de 1649. Devant l'Evangile, il faut anéantir comme inutiles et dangereuses toutes les productions de l'intelligence. »²

Ce thème jaillit directement de la ferveur religieuse ; au XVII^e siècle, il se retrouve uni à celui d'une théologie simple et efficace, union qui l'« intellectualise » en même temps qu'elle « désintellectualise » l'autre souhait ; plus exactement, le premier thème acquiert la forme la plus intellectuelle que puisse recevoir une exigence aussi anti-intellectuelle ; le second se développe dans le sens le moins intellectueliste que puisse prendre une exigence théologique. Ceci apparaît dans des livres de piété ou de direction spirituelle et, à la limite, dans la théologie que, depuis le Pseudo-Denys, on appelle « mystique ».

Saint François de Sales a justement défini la « théologie mystique » en la distinguant de la théologie spéculative : « De quoi devisons-nous en l'oraison ? quel est le sujet de notre entretien ? on n'y parle que de Dieu ; car de qui pourrait deviser et s'entretenir l'amour que du Bien-Aimé ? et pour cela l'oraison et la théologie mystique ne sont qu'une même chose. » *Pour cela*, puisque la théo-

¹ *Entretiens sur les sciences*, Grenoble, 1683 ; 2^e éd., 1694, p. 285.

² BUSSON : ... *De Charron à Pascal*, p. 251.

logie est discours sur Dieu. Saint François de Sales, d'ailleurs, justifie aussitôt l'emploi des deux mots, « théologie » et « mystique ».

« Elle s'appelle théologie, parce que comme la théologie spéculative a Dieu pour objet, celle-ci aussi ne parle que de Dieu, mais avec trois différences, car : 1^o celle-là traite de Dieu en tant qu'il est Dieu, et celle-ci en parle en tant qu'il est souverainement aimable, c'est-à-dire celle-là regarde la divinité de la suprême bonté, et celle-ci la suprême bonté de la divinité ; 2^o la spéculative traite de Dieu avec les hommes et entre les hommes, la mystique parle de Dieu avec Dieu et en Dieu même ; 3^o la spéculative tend à la connaissance de Dieu, et la mystique à l'amour de Dieu, de sorte que celle-là rend ses écoliers savants, doctes et théologiens, mais celle-ci rend les siens ardents, affectionnés, amateurs de Dieu... »

Cette théologie est donc « affective » comme celle de la tradition augustinienne, visant la même fin qui est l'amour ; mais, continue saint François de Sales, « elle s'appelle mystique parce que la conversation y est toute secrète, et ne se dit rien en icelle entre Dieu et l'âme que de cœur à cœur par une communication incommuniquable à tout autre qu'à ceux qui la font... Où l'amour règne, on n'a point besoin du bruit des paroles extérieures, ni de l'usage des sens pour s'entretenir et s'entre-ouïr l'un l'autre. » Saint François de Sales résume bien sa pensée en ajoutant : « En somme, l'oraison et théologie mystique n'est autre chose qu'une conversation par laquelle l'âme s'entretient amoureusement avec Dieu de sa très aimable bonté pour s'unir et joindre à icelle. »¹

La « théologie », discours sur Dieu, en devenant « mystique », devient discours adressé à Dieu et comme ce discours exprime l'amour, il a pour fin ce dialogue sans paroles qu'est l'union à Dieu dans l'amour.

Pas plus que la théologie positive, la théologie mystique n'exige la disparition ou une « dévalorisation » de la théologie spéculative : la comparaison esquissée par saint François de Sales montre comment leur distinction peut les rendre complémentaires. Mais, c'est un fait qu'au XVII^e siècle la critique de la théologie spéculative a été reprise de manière à la discréder au profit d'une théologie qui serait essentiellement une introduction à la vie dévote et, à la limite, à la vie mystique. Cette théologie, le plus souvent, se sent solidaire de la théologie positive qui conduit l'âme aux sources de la piété ; si la technique de l'histoire et celle de l'oraison sont différentes, si elles correspondent à des vocations spéciales, du moins leurs fins peuvent se rejoindre dans la recherche des paroles qui

¹ *Traité de l'Amour de Dieu*, Lyon, 1616, livre VI, ch. I ; *Œuvres de saint François de Sales*, Annecy, t. IV, 1894, p. 303-304.

sauvent ou qui invitent à la prière. Au contraire, la piété et les devoirs de la direction spirituelle entretiennent un sentiment plus ou moins agressif d'inutilité envers tout ce qui est spéculatif.

L'évolution de Saint-Cyran est significative. Il a commencé par étudier avec passion la philosophie et la théologie scolastiques. A la fin de sa vie, il écrit à un ami : « Il n'y a peut-être personne qui ait eu un plus grand désir de savoir les vérités de la Théologie que moi, dès mon premier âge, ni qui ait écrit de sa main plus de livres de Théologie et de Philosophie. » Aveu que M. Jean Orcibal précise en ajoutant deux témoignages : outre « une entière Epitome de la *Somme de saint Thomas* », ses papiers contenaient « plus de douze ou treize volumes de Théologie scolastique écrits de sa main¹ ». Mais cet aveu est l'expression d'un regret.

A la suite de sa retraite studieuse, en compagnie de Jansénius, il se détache de la théologie scolastique et suit son ami à la recherche des sources chrétiennes. Mais il reste plus longtemps fidèle à saint Thomas qu'il ne veut pas confondre avec ses médiocres disciples² ; on voit même apparaître dans sa bouche une idée que d'autres expriment également et qui introduit une explication historique de saint Thomas : « Nul saint n'a tant raisonné sur les choses de Dieu. Il était dans un siècle où l'on donnait beaucoup à la philosophie, et où l'on commençait à s'attacher au raisonnement humain³. » A cette époque, il doit, en effet, excuser saint Thomas : il l'aurait ensuite accusé d'avoir « ravagé la vraie théologie par le raisonnement humain et les principes d'Aristote », déclarant que « la théologie scolastique est une pernicieuse science et qu'il la faut ruiner⁴ ».

Quoi qu'il en soit de ces boutades, il est sûr que le souci d'une théologie simple et efficace le détourne de plus en plus de la théologie à structure philosophique et même il semble que la théologie positive de son ami Jansénius aboutisse à un discours sur Dieu encore plus simple et plus efficace. « Ceux qui dans leur vie et dans leur pratique, écrit Saint-Cyran à un Ecclésiastique, réduisent tout l'Evangile à ces deux paroles, *Suivre Dieu*, ne se mettent en peine de rien, étant toujours prêts de tourner avec Dieu de tous côtés... La moindre bonne dévotion fait mieux pratiquer cette vérité, que la plus grande intelligence de la Philosophie ne la peut faire concevoir. »⁵ Et à un Docteur en Sorbonne : « Et pour moi, j'estime plus le moindre Ecrit fait par une âme qui est à Dieu, et qui l'a invoqué

¹ ORCIBAL : *Duvergier de Hauranne...*, p. 137, n. 1.

² *Ibidem*, p. 148-153.

³ FONTAINE, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1736, t. I, p. 177.

⁴ Témoignages cités par ORCIBAL, *ouvr. cit.*, p. 152.

⁵ *Lettres chrétiennes et spirituelles...* Seconde partie, 1647, in-4, 24 décembre 1641, p. 602.

en le faisant, sans s'empresser et s'agiter... que des Tomes entiers de Théologie, et de grands Livres de dévotion. »¹ Si l'on veut savoir qui est visé, voici un chiffre précis : « Près de douze cents ans, tous ceux qui ont été de grands Théologiens et de grands Docteurs dans l'Eglise, ont été de grands Saints. »²

En 1639, Saint-Cyran publie une espèce de catéchisme dont le titre exprime bien sa dernière pensée sur la science sacrée : *Théologie familière ou Instruction de ce que le chrétien doit croire et faire en cette vie pour être sauvé.*

Comme le jésuite Petau devant son ennemi Jansénius, l'oratorien Bérulle devant son ami Saint-Cyran représente une volonté de juste mesure, mais sous des pensées plus nuancées les sentiments sont les mêmes.

Bérulle n'est pas seulement directeur de conscience : il est à la tête d'une congrégation, et d'une congrégation qui a très vite pris une place importante dans l'enseignement. Il n'est donc pas question d'exclure la théologie spéculative, mais de la réformer. En quel sens ? Bérulle a l'occasion de le dire, dans une lettre de 1624, particulièrement importante puisqu'elle donne les directives du Supérieur pour la rédaction d'un traité destiné à ses oratoriens : « Je désirerais bien fort que le bon P. Philippe revêt sa théologie, pour l'imprimer, la rendant *courte, sérieuse et solide* ; retranchant pour cela la *superfluité* des moindres questions et la *multitude des arguments inutiles*, en choisissant sur chaque matière principale une question importante, pour la *traiter à plein fonds*, exercer les esprits et servir de modèle à qui en voudrait traiter d'autres. Il y a longtemps que je désire que ce bon Père imprime une théologie pour servir entre nous, et plusieurs personnes occupées dans le monde, qui n'ont pas le loisir de donner tant de temps à cette étude. »³ Ce que Bérulle reproche à la théologie spéculative des écoles est assez clair ; mais plus significatif encore est le fait qu'une théologie à l'usage des futurs prêtres de l'Oratoire doit aussi être accessible à tout chrétien soucieux de s'instruire, serait-il du monde.

On peut considérer que le P. François Bourgoing exprime fidèlement la pensée de Bérulle, dont il fut un des premiers compagnons, dans la Préface qu'il met en tête des *Œuvres* du cardinal publiées par ses soins en 1644. Troisième Supérieur général de l'Oratoire, il

¹ *Ibidem*, 15 août 1642, p. 227.

² *Ibidem*, 24 décembre 1641, p. 603 ; cf. à un Ecclésiastique, 9 août 1642, p. 607.

³ *Au P. Thiersault*, mai 1624, *Correspondance du cardinal de Bérulle*, éditée par JEAN DAGENS, Paris, Desclée de Brouwer, t. III, 1939, p. 682 [mots soulignés par nous].

tient visiblement à définir la position exacte du fondateur de sa Congrégation devant ou mieux à l'intérieur de la théologie. Il commence par rappeler qu'« il y a trois sortes de Théologies, la Positive, la Scolastique et la Mystique » ; ceci, pour montrer comment Bérulle a excellé dans les trois. « Pour la première, il a pénétré dans le Conseil de Dieu en l'exposition des Ecritures saintes, ayant été rempli d'une lumière de grâce, et d'une onction spéciale du Saint-Esprit ; et on ne peut lire en ses œuvres l'explication de quelque passage, sans être convaincu du sens qu'il lui donne... » Ainsi, le P. Bourgoing ne parle pas de l'érudition ni des qualités historiques de son ami, comme on aurait pu s'y attendre, puisqu'il s'agit de théologie positive : il semble réduire celle-ci à l'explication des paroles de l'Ecriture ; l'érudition et la science de l'exégète sont sous-entendues ; ce qui est essentiel, c'est la vie spirituelle du commentateur qui l'unit à Dieu dans une lecture inspirée. « Quant à la doctrine des scolastiques, continue Bourgoing, il l'ennoblit et la dégage des épines de l'Ecole pour la relever à une plus pure Théologie, et la montre clairement en la parole de Dieu. Il s'en sert avec un pouvoir et une industrie, que les plus clairvoyants admirent, pour porter les cœurs à Dieu et Jésus-Christ notre Seigneur. » C'est fort joliment dit : on ne se contente pas de débroussailler la théologie des scolastiques ; on la métamorphose ; sa fin cesse d'être spéculative pour devenir affective et dévote ; la purification a si bien éliminé la philosophie que le raisonnement sur Dieu disparaît dans un mouvement du cœur vers Jésus-Christ.

« Enfin, conclut Bourgoing, il réduit tout à la Théologie mystique... »¹ Tout s'éclaire. Bérulle a donné une définition de la théologie mystique en disant à quelle mystique renvoie l'épithète : « La théologie mystique tend à nous tirer, à nous unir, à nous abîmer en Dieu... » Ce qui signifie : « La grandeur de Dieu nous sépare de nous-mêmes et des choses créées, et nous tire en Dieu ; son unité nous reçoit et nous unit en lui, et sa plénitude nous perd, nous anéantit et nous abîme dans l'océan immense de ses perfections, comme nous voyons que la mer perd et abîme une goutte d'eau. »² Pour conduire à l'anéantissement du moi et du vouloir propre, la théologie n'a besoin d'être ni érudite ni philosophique ; mais l'érudition découvre dans son objet même l'exigence qui la dépasse, tandis que la philosophie voit dans ses limites mêmes une invitation au renoncement. Dans l'âme de Bérulle, la théologie positive s'achève

¹ *Les Œuvres de l'éminentissime et révérendissime Pierre, cardinal de Bérulle...* Paris, 1644, Préface, p. VI-VII.

² *Opuscules de piété*, Introduction de G. Rotureau, Paris, Aubier, 1944, opuscule XLI, p. 171 ; sur les souvenirs d'Harphius dans ce texte, voir DAGENS : *Bérulle...*, p. 264.

en théologie mystique, tandis que la théologie scolastique doit se perdre pour se retrouver mystique.

Même effacement de la théologie spéculative devant la théologie mystique dans l'enseignement de Charles de Condren, successeur de Bérulle à la tête de l'Oratoire. A l'évêque d'Amiens qui lui demande conseil au sujet de son séminaire, il recommande « une sorte de théologie toute simple, désassujettie des obscurités, et aussi des longueurs et des incertitudes, de la philosophie, conforme à la naïveté des Ecritures saintes et à la façon d'enseigner que Jésus-Christ nous a montrée, que les Apôtres ont suivie et que l'Eglise a pratiquée douze cents ans dans les écoles et qu'elle retient encore pour le regard du peuple, et qu'elle souhaite à ses prédictateurs... »¹ Toute la lettre devrait être citée. La théologie simple et efficace que souhaite Condren, après tant d'autres, cette théologie sera aussi peu philosophique que possible ; par là, elle reviendra à sa nature originelle ; le chiffre « douze cents ans » est significatif et, idée que nous trouvons également sous la plume de Saint-Cyran, ce qui s'est passé ensuite a une explication historique : il fallait bien parler philosophie à des philosophes, la théologie spéculative eut une efficacité réelle mais limitée à un certain milieu d'intellectuels qui résistent à la religion derrière leurs philosophies².

Dans une histoire des théologies, même réduite à une rapide esquisse préliminaire, le cas de François Gibieuf doit être rappelé. Docteur en Sorbonne, il semblait naturellement doué pour la dialectique et la controverse, de sorte qu'il y avait harmonie préétablie entre la scolastique et son esprit ; mais voici que Bérulle entre dans sa vie... Oratorien de la première heure, Gibieuf, en écoutant le fondateur du jeune Institut, découvre la vanité des sciences qu'il aime et des travaux dans lesquels il excelle ; la « conversion » dont parlent ses biographies³ est commandée par la conscience qu'il prend alors d'une opposition, exigeant une option, entre les subtilités de l'Ecole et l'esprit de Jésus-Christ, unique nécessaire. Bérulle, toutefois, respecte trop les vocations de ses oratoriens pour laisser perdre des aptitudes qui, bien orientées, peuvent servir la

¹ 13 mars 1639, *Lettres du P. Charles de Condren*, Ed. P. Auvray et A. Jouffrey, Paris, 1943, p. 270.

² *Ibidem*, p. 271 : « Je crois aussi que Dieu l'a donnée [la théologie scolastique] principalement pour enseigner aux philosophes la religion chrétienne après la conversion des peuples ; et qu'elle a eu plus de grâce et de lumière pour éclairer les difficultés que la philosophie apporte à la foi que de bénédiction pour instruire les pauvres et les simples que Dieu regarde davantage. »

³ CLOYSEAU : *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, Paris, t. I, 1882, p. 140 ; BATTEREL : *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, Paris, 1902, t. I, p. 234-235. Sur Gibieuf à l'Oratoire, voir : J. ORCIBAL : *Duvergier de Hauranne...*, p. 293 sq. et *Appendices, bibliographie...*, p. 33-36.

gloire de Dieu. Il pousse le P. Gibieuf à faire ce que justement il serait lui-même incapable de faire : une œuvre théologique présentée de telle façon que les théologiens de profession ne puissent refuser de la considérer : « J'ai écrit ce livre parce que le cardinal de Bérulle me l'a ordonné à plusieurs reprises », déclare Gibieuf en tête de *De libertate Dei et creaturae libri duo*, qu'il publie en 1630¹.

L'ouvrage, au premier abord, semble unir théologie scolastique, théologie positive, théologie mystique. Mais ce qu'il doit à la théologie scolastique reste assez extérieur : l'auteur tient à montrer aux lecteurs scolastiques qu'il est de la maison, d'abord par une érudition prouvant qu'il connaît leurs maîtres, même les récents, ensuite par sa virtuosité dans le maniement de leurs armes, certains chapitres intitulés *exercitatio scholastica...* n'ayant pas d'autre raison d'être là. En fait, la démonstration est plus historique que philosophique : elle invoque les opinions des Pères et des Docteurs ; certes, la tradition n'est pas limitée aux douze premiers siècles : le titre déclare : ... *juxta doctrinam D. Augustini, D. Thomae, D. Bonaventurae, D. Scoti, Gandauensis, Durandi, aliorumque veterum Theologorum*, mais *D. Augustini* se détache, en plus gros caractères, sur une seule ligne. Il s'agit avant tout d'établir la thèse augustinienne sur la liberté et la grâce : les nombreuses citations de saint Thomas font ressortir l'accord du thomisme et de l'augustinisme contre le molinisme. Enfin, l'érudition nourrit des méditations sur les mystères de l'essence divine dont les perfections transcendent et pourtant provoquent l'intelligence, de sorte que la spéculation tourne à l'« élévation » de style bérullien ou, comme dans la Conclusion, se prolonge en prière.

Le P. Gibieuf fut parfaitement conscient de ce qu'il faisait. Sa première Préface souligne le caractère historique de sa recherche ; mais l'exposé de sa méthode se trouve en tête du second livre, celui qui est consacré à la liberté de Dieu².

La fin de toute science est Dieu, c'est-à-dire une connaissance plus pure et plus limpide de Dieu avec le sentiment de sa grandeur. La science n'atteint ce but que par l'intelligence, *intelligentia* ; celle-ci est cette claire perception des principes permettant de descendre à des conclusions qui étaient cachées auparavant puis de remonter des conclusions aux principes. Or, il y a deux voies pour parvenir à l'intelligence : l'une enchaîne les termes aux termes, les syllogismes aux syllogismes ; l'autre, par la simple exposition des principes, explique ce qu'ils impliquent, développe ce qu'ils enveloppent.

¹ Un vol. in-4, 1630. Sur cet ouvrage, voir : ET. GILSON : *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1914, 1^{re} partie, ch. V ; 2^e partie, ch. V.

² *Liber secundus, De libertate Dei et de descensu libertatis a Deo ad Creaturas : nec non de illius progressu, consummatione, diminutione et ruina*. Voir l'analyse de la Préface dans ET. GILSON, ouvr. cit., p. 182 sq.

La première voie est « toute hérissée de pointes et d'épines », *tota aculeis et spinis horrens* ; surtout, les moyens employés risquent de faire manquer la fin : on se complaît à multiplier indéfiniment les arguments et la chaîne des conséquences s'allonge, laissant les principes loin derrière elles : or, ne l'oublions pas, c'est en considérant avec attention les principes que la science s'acquiert. En somme, en suivant cette voie, les ratiocinations se substituent à l'intelligence. Il y a là un art de parler plutôt que de connaître, permettant d'embarrasser les adversaires plutôt que d'instruire des disciples¹. Ce n'est pas étonnant si l'on se souvient que le syllogisme tire son origine de la sophistique. Les Sophistes ne se soucient pas d'enseigner la vérité mais de vaincre : leur but, c'est la gloire et la publicité. Des Sophistes, le syllogisme passe aux mains des hérétiques qui soumettent au raisonnement humain les mystères les plus impénétrables de la foi. Une citation de saint Jérôme appuie cette idée d'une alliance en quelque sorte naturelle entre le syllogisme et l'hérésie. Allons-nous devenir les héritiers des Sophistes et des hérétiques ? demande alors le P. Gibieuf. Nous qui cherchons la vérité, allons-nous faire usage de la méthode de ceux qui ne cherchent pas la vérité mais la victoire ?²

La seconde voie suppose la doctrine augustinienne de la connaissance selon le *De Magistro*, dont Gibieuf donne de longs extraits³ : c'est la Vérité elle-même qui nous éclaire. Que ce soit la lumière naturelle ou la lumière de la grâce, Dieu est la source de la science qui progresse, par suite, à mesure que nous nous éloignons de nous-mêmes pour nous approcher de Dieu⁴. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre sa définition de la vraie science : *non discursus sit, sed simplex quidam veritatis intuitus*⁵.

« Dans cet ouvrage sur la liberté de Dieu, j'userai modérément de la méthode scolastique et syllogistique⁶ » : son intelligence, éclairée par la foi, explicite, en quelque sorte, la philosophie immanente à la théologie mystique. La liberté que le livre définit est celle du Dieu de la prière et c'est vraiment l'oraison bérullienne qui se réfléchit dans la méditation de Gibieuf.

La « valorisation » de la théologie mystique aux dépens de la théologie spéculative est aussi une « constante » de la pensée chrétienne au XVII^e siècle, au point d'inquiéter les esprits qui aiment

¹ *Ibidem*, p. 280.

² *Ibidem*, p. 285.

³ *Ibidem*, p. 280-282 ; citation du *De Magistro*, ch. 11 et 12 ; renvoi à : *Confessions*, livre 11, ch. 3 et 8.

⁴ *Ibidem*, p. 282-283.

⁵ *Ibidem*, p. 284.

⁶ *Ibidem*.

les concepts bien dessinés, même dans l'Ordre qui fut celui de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix. L'histoire des Carmes en France est marquée, dans la première moitié du siècle, par la réforme de Touraine qui est inspirée par un mystique, Jean de Saint-Samson¹. Celui-ci dit très simplement ce qu'il pense de la théologie dans une lettre à un disciple qu'il trouvait trop porté à la spéulation² : « Je me réjouis grandement en Notre Seigneur de ce que vous ne théologischiez plus spéculativement ni scholastiquement mais mystiquement, simplement et largement, conformément à la simplicité et à la suréminence de votre simple fond. »³ L'opposition des deux théologies est sous-jacente à l'enseignement de ce maître de la spiritualité carmélitaine : elle inspire et dirige, mais en sens inverse, la réaction du P. Jean Chéron dans son *Examen de la théologie mystique* de 1657⁴. « La doctrine de saint Thomas partout doit être notre guide », commence-t-il par déclarer⁵. Son livre est un cri d'alarme : il se méfie d'expériences purement subjectives, souvent illusoires, il redoute les confusions entre les effets de la grâce et ceux du tempérament, il dénonce la mauvaise influence de la littérature mystique sur la sensibilité des femmes. Le P. Chéron est bien informé : il vise, sans les nommer, les « écrivains mystiques récents », mais ce sont ceux de son Ordre⁶ et, à « l'invasion mystique », comme disait l'abbé Bremond, il oppose le solide barrage de la théologie spéculative. Chapitre VIII : *En quoi la théologie mystique diffère de la théologie spéculative* ; chapitre XIII : *Si les mystiques ont une plus haute connaissance de Dieu que les Docteurs scholastiques* ; chapitre XV : *Si les connaissances que les mystiques ont de Dieu sont différentes essentiellement de celles des scholastiques...* tous ces chapitres ont une même fin : « revaloriser » la théologie spéculative aux dépens de la théologie mystique.

¹ Cf. SUZANNE-MARIE BOUCHEREAUX : *La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, Vrin, 1950.

² A Dominique de Saint-Albert, 26 mars 1630. *Dominique de Saint-Albert, Sa vie et sa correspondance avec Jean de Saint-Samson*, par S.-M. BOUCHEREAUX, Rome, 1950, et Thèses de lettres de Paris, p. 96.

³ 14 mai 1630, *ibidem*, p. 97.

⁴ JEAN CHÉRON : *Examen de la théologie mystique qui fait voir la différence des lumières divines de celles qui ne le sont pas, du vrai, assuré et catholique chemin de la Perfection, de celui qui est parsemé de dangers, et infecté d'illusions, et qui montre qu'il n'est pas convenable de donner aux affections, passions, délectations et goûts spirituels, la conduite de l'âme, l'ôtant à la raison et à la doctrine*, Paris, 1657.

⁵ *Ibidem*, Au lecteur.

⁶ Voir : SUZANNE-MARIE BOUCHEREAUX : *La Réforme de Touraine...*, p. 448-450 ; sur les polémiques suscitées par le livre du P. Chéron, voir aussi p. 352 sq.

IV. DESCARTES ET LA THÉOLOGIE « MODERNE »

S'ils se souciaient de théologie, les hommes de la génération de Balzac et de Descartes n'entraient pas dans un monde où l'autorité d'Aristote faisait foi sous le nom de raison, où la théologie spéculative semblait avoir trouvé sa formule et son contenu dans les synthèses scolastiques. Au delà des vieilles disputes devenues scolaires, il y a un procès de l'aristotélisme et une mise en question de la nature même de la « doctrine sacrée ». Dans *Socrate chrétien*, Guez de Balzac conduit la théologie simple et efficace jusqu'à ce point où toute théologie spéculative disparaît avec la philosophie dans le refus de l'aristotélisme. Descartes, philosophe de métier, ne pouvait voir aussi simplement la simplification de la théologie : mais sa critique de la théologie scolastique et ses boutades sur les théologiens le situent dans l'histoire d'une crise qui est tout à fait indépendante de « la révolution cartésienne ».

D'abord, c'est dans cette perspective qu'il convient de situer les rapports de Descartes avec le cardinal de Bérulle ; leur histoire est mal connue ; commence-t-elle avec cette réunion chez le Nonce du Pape dont Descartes évoque le souvenir dans une lettre à Villebressieu de l'été 1631 ? Ce qui est très probable, c'est que cette réunion représente un épisode important dans cette histoire ; Baillet en fixe la date à peu de jours après la Saint-Martin de 1628¹ ; mais peu importe ici, à quelques mois près, le jour exact de la séance ; plus intéressant est son objet.

« Peu de jours après que M. Descartes fut arrivé à Paris, écrit Baillet, il se tint une assemblée de personnes savantes et curieuses chez le Nonce du Pape, qui avait voulu procurer des auditeurs d'importance au sieur Chandoux, qui devait débiter des sentiments nouveaux sur la Philosophie. » Ce Chandoux est un « Chimiste ». « Il était l'un de ces génies libres, qui parurent en assez grand nombre du temps du Cardinal de Richelieu, et qui entreprirent de secouer le joug de la scholastique. Il n'avait pas moins d'éloignement pour la Philosophie d'Aristote ou des Péripatéticiens qu'un Bacon, un Mersenne, un Gassendi, un Hobbes. » On connaissait sa résolution de « se frayer un chemin nouveau, et se passer de guide dans la recherche des principes d'une Philosophie nouvelle » et « il entretenait les curieux de l'espérance d'une nouvelle Philosophie » ; « il en avait promis le plan à M. le Nonce en particulier ». C'est pourquoi

¹ A. BAILLET : *Vie de M. Descartes*, Paris, 1691, t. I, p. 160 ; sur le caractère hypothétique de cette date, voir : ET. GILSON : *Discours de la Méthode, Texte et Commentaire*, Paris, Vrin, 1925, p. 278.

ce dernier, Guidi di Bagno, alors cardinal *in pecto*, avait organisé la réunion et « pour faire plus d'honneur au sieur de Chandoux il avait fait avertir non seulement un grand nombre de Savants et de beaux Esprits, mais encore plusieurs personnes qualifiées, parmi lesquelles on remarqua M. le Cardinal de Bérulle¹ ».

Il n'y avait pas si longtemps que la Faculté de théologie de Paris en appelait au Parlement pour faire lacérer des thèses contre Aristote². Mais le Nonce du Pape est, sur ce sujet, beaucoup moins chatouilleux que les docteurs de la Sorbonne ; quelles que soient les amplifications du récit de Baillet, un fait demeure : en 1628, à Paris, le Nonce trouve tout naturel de patroner un festival antiscolastique et d'y convier le Supérieur général de l'Oratoire.

La suite de l'histoire n'est pas moins édifiante. « Le sieur de Chandoux... fit un grand discours pour réfuter la manière d'enseigner la Philosophie qui est ordinaire dans l'Ecole... L'agrément dont il accompagna son discours imposa tellement à la compagnie qu'il en reçut des applaudissements presque universels. » Ce « presque » ne vise pas un théologien inquiété ou choqué par les propos antischolastiques de l'orateur, mais « M. Descartes » dont la réserve était si éloquente qu'elle fut remarquée par le cardinal de Bérulle. Sans doute, le jeune philosophe n'attendait-il qu'une invitation à prendre la parole. Ici, laissons Baillet et écoutons Descartes lui-même rappelant ses prouesses à Villebressieu, un des invités : « Vous avez vu ces deux fruits de ma belle règle ou Méthode naturelle au sujet de ce que je fus obligé de faire dans l'entretien que j'eus avec le Nonce du Pape, le Cardinal de Bérulle, le Père Mersenne, et toute cette grande et savante compagnie qui s'était assemblée chez ledit Nonce pour entendre le discours de M. de Chandoux touchant sa nouvelle philosophie. Ce fut là que je fis confesser à toute la troupe... combien mes principes sont mieux établis, plus véritables, et plus naturels qu'aucun des autres qui sont déjà reçus parmi les gens d'étude. Vous en restâtes convaincus comme tous ceux qui prirent la peine de me conjurer de les écrire et de les enseigner au public. »³

Le second discours antiscolastique fut, semble-t-il, encore mieux accueilli que le précédent. Il ne se trouve personne, parmi les religieux présents, pour protester et défendre la philosophie habituellement reçue parmi « les gens d'études ». Si l'on en croit Baillet, qui suit maintenant un mémoire manuscrit de Clerselier, le cardinal de Bérulle fut de ceux qui prirent la peine de « conjurer » Descartes d'écrire et de publier ses pensées. Au cours d'un entretien particulier,

¹ *Ibidem*, p. 160-161.

² ADAM : *Vie de Descartes*, t. XII des *Œuvres*, p. 85 sq. ; BUSSON : *La pensée religieuse...*, p. 229 sq.

³ Eté 1631 (?), t. I, p. 213.

le vainqueur du sieur Chandoux « lui fit entrevoir les suites que ces pensées pourraient avoir si elles étaient bien conduites, et l'utilité que le Public en retirerait si l'on appliquait sa manière de philosopher à la Médecine et à la Méchanique, dont l'une produirait le rétablissement et la conservation de la santé, l'autre la diminution et le soulagement des travaux des hommes ». Toujours respectueux des vocations naturelles, le cardinal pressa Descartes d'entreprendre son ouvrage et « lui fit une obligation de conscience » de mettre au service du « genre humain » les talents dont Dieu l'avait doué¹.

On s'est étonné d'un entretien si profane². C'est oublier que la vie spirituelle n'exclut aucun « engagement » dans les affaires temporelles : comme le P. Joseph, « éminence grise » de Richelieu, Bérulle, adversaire de Richelieu au Conseil du roi, n'habite pas une tour d'ivoire : il n'ignore pas les misères des hommes ; que le maître spirituel de saint Vincent de Paul³ ait béni une œuvre philanthropique n'est donc pas surprenant.

Ce qu'il convient de remarquer ici, c'est que le cardinal n'avait aucune raison d'inviter un jeune penseur catholique à réfléchir aux conséquences qu'a nécessairement toute philosophie nouvelle dans une théologie appuyée sur l'ancienne. Il a trop l'habitude d'entendre critiquer l'aristotélisme pour s'émouvoir en voyant une fois encore piétiner les vieux livres ; mieux que personne, il connaît les vaines subtilités de la théologie liée à l'aristotélisme et, dans sa doctrine spirituelle, l'idée même d'une théologie philosophique semble disparaître dans cette science plus simple et plus efficace qu'est la théologie mystique. Que Bérulle ait été pour Descartes un directeur de conscience, comme Baillet le laisse entendre⁴, ou seulement l'homme dont la haute autorité religieuse sut un jour lui conseiller la bonne direction, il reste que, de ce côté, aucun avertissement ne pouvait inquiéter la foi du bouillant novateur en train de démolir la philosophie sous-jacente à la théologie traditionnelle.

Pas davantage du côté du P. Charles de Condren, successeur du cardinal à la tête de l'Oratoire, que Descartes connaissait bien⁵. Pas davantage du côté du P. Gibieuf, ce qui est encore plus important,

¹ BAILLET, *ouvr. cit.*, t. I, p. 165.

² LÉON BLANCHET : *Les antécédents historiques du « Je pense, donc je suis »*, Paris, Alcan, 1920, p. 85 sq.

³ HENRI BREMOND : *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III, *L'Ecole française*, Paris, Bloud et Gay, 1921, p. 246 sq.

⁴ BAILLET, *ouvr. cit.*, t. I, p. 193 et 194 ; sur ce point, voir HENRI GOHIER : *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924, p. 292.

⁵ A Ferrier, 8 octobre 1629, t. I, p. 32 ; A Mersenne, 4 novembre 1630, t. I, p. 175 ; A Condren, 2 décembre 1630, t. I, p. 188 ; A Mersenne, 2 décembre 1630, t. I, p. 190-191 ; A Mersenne, 31 décembre 1640, t. III, p. 276 (ligne 27) ; A Gibieuf, 19 janvier 1642, t. III, p. 473. BAILLET, *ouvr. cit.*, t. I, p. 139.

si l'on songe que Descartes comptait sur lui pour être, en quelque sorte, le théologien-conseil du cartésianisme : en 1628, Descartes n'a pas seulement sur le chantier une philosophie de la nature, mais un traité de la Divinité et il obtient du P. Gibieuf « la promesse... de le corriger et d'y ajouter la dernière main »¹ ; aussi ne manquera-t-il pas de lui envoyer le manuscrit des *Méditations*, quoiqu'une douzaine d'années aient passé, et on devine qu'il tient tout particulièrement à cette consultation². Il avait, d'ailleurs, reçu avec intérêt ses observations sur la quatrième partie du *Discours*³. La lecture du *De libertate Dei et creaturae* semble avoir confirmé et renforcé le sentiment qu'il a toujours éprouvé de pouvoir s'entendre avec un religieux comme celui-là⁴. De fait, en quoi la philosophie antiscolastique de Descartes aurait-elle choqué Gibieuf ? en quoi la théologie positive et mystique de Gibieuf aurait-elle gêné Descartes ?

Ainsi, sans aller très loin dans l'étude des relations de Descartes avec l'Oratoire, voici le moins que l'on puisse dire : Descartes a parlé de sa physique et de sa métaphysique devant les oratoriens qui occupent les premières places dans la congrégation, spirituellement et hiérarchiquement ; il n'a jamais perdu le contact et même il compte trouver de ce côté conseils et appui ; or, aucun de ces éminents religieux ne se soucie de l'aristotélisme et leur conception de la doctrine sacrée les rend assez indifférents aux vicissitudes de la théologie spéculative. On ne voit d'ailleurs pas, dans le milieu religieux où Descartes trouve ses amis et ses lectures, quelle cloche aurait pu rendre un autre son. S'il a consulté l'*Augustinus*, comme le pense M. Et. Gilson⁵, Descartes a constaté de quelle façon un évêque, ancien professeur de l'Université de Louvain, traitait Aristote, les scolastiques et leur théologie. S'il a feuilleté les *Dogmata theologica* que lui signale le P. Mesland, jeune jésuite intéressé par la philosophie nouvelle⁶, les premières pages lui ont montré que, sous une forme plus nuancée et sans mettre en cause la légitimité

¹ *A. Gibieuf*, 18 juillet 1629, t. I, p. 17. Sur les rapports de Descartes avec le P. Gibieuf, cf. GILSON : *La liberté chez Descartes...*, p. 203 sq.

² *A. Mersenne*, 30 septembre 1640, t. III, p. 184 ; *A. Gibieuf*, 11 novembre 1640, t. III, p. 237-238 ; *A. Mersenne*, 11 novembre 1640, t. III, p. 239-240 ; 31 décembre 1640, p. 276-277 ; 23 juin 1641, p. 388 ; *A. l'abbé de Launay*, 22 juillet 1641, p. 419-420 ; *A. Gibieuf*, 19 janvier 1642, p. 472-480.

³ *A. Mersenne*, 31 mars 1638, t. II, p. 97 ; 27 mai 1638, t. II, p. 147.

⁴ *A. Mersenne*, 27 mai 1630 [?], t. I, p. 153 ; 4 novembre 1630, t. I, p. 174 ; octobre 1631 [?], t. I, p. 220 ; 21 avril 1641, t. III, p. 360 ; peut-être 21 mai 1641, p. 378 ; 23 juin 1641, p. 385-386. BAILLET, t. I, p. 222 sq. ; t. II, p. 516. Et. GILSON : *La liberté chez Descartes...*, p. 198 sq., 371 sq., 414, n. 2.

⁵ *La liberté chez Descartes...*, p. 376 ; le seul témoignage de Descartes est dans : *A. Mersenne*, 23 juin 1641, t. III, p. 386-387.

⁶ *Au P. Mesland*, 2 mai 1644, t. IV, p. 115 ; Et. GILSON : *La liberté chez Descartes...*, p. 398, n. 1 ; p. 419, n. 2 ; p. 431, n. 1.

d'une théologie spéculative, le P. Petau était, comme Jansénius, exaspéré par ce que les théologiens avaient fait de la théologie.

Dans ce contexte, certains propos de Descartes perdent leur audace avec leur originalité. Par exemple, ce qu'il dit à Burman en 1648.

« Et certes, nous ne devons pas soumettre la théologie à des raisonnements [*nostris ratiociniis subjicienda non est*], tels que nous les employons en mathématiques et pour d'autres vérités, puisqu'elle échappe à nos prises [*cum nos eam capere non possimus*] ; elle est d'autant meilleure qu'elle garde sa simplicité [*et quanto eam servamus simpliciorem, eo meliorem habemus*]... C'est ainsi que les moines [*monachi*] ont donné occasion à toutes les sectes et hérésies avec leur théologie, je veux dire avec leur Théologie scolaistique [*per suam Theologiam, Scholasticam scilicet*], qu'il faudrait avant tout bannir [*quae ante omnia exterminanda*]. Et quel besoin de se donner tant de mal, puisque nous voyons que les simples d'esprit et les paysans [*idiotas ac rusticos*] peuvent gagner le ciel aussi bien que nous ? Ceci certainement devrait nous avertir qu'il vaut bien mieux avoir une Théologie aussi simple qu'eux [*tam simplicem habere Theologiam ac illi*] que de la tourmenter dans maintes controverses [*eam multis controversiis vexare*] et ainsi de la corrompre et de donner occasion à des querelles, des rixes, des guerres, etc. »¹

Il n'y a là rien d'autre que le thème banal de la théologie simple et efficace : l'efficacité de la théologie est définie par référence au salut ; ce caractère essentiellement sotériologique exige sa simplicité ; la philosophie menace cette simplicité ; en fait, la scolastique a dénaturé la théologie ; en fait, la théologie scolaistique n'a été qu'une source d'hérésies et de vaines disputes.

Les propos de Descartes sur l'angélologie, dans le même entretien, ne sont pas plus révolutionnaires que son attaque de la théologie scolaistique.

« ... il peut y avoir chez les anges des espèces différentes, comme le voulait saint Thomas, qui les a décrites une à une comme s'il avait été au milieu d'eux [*quasi in illorum medio fuisset*] ; c'est même par là qu'il s'est acquis la gloire d'être appelé le *Docteur Angélique* ; mais, bien que presque nulle part il ne se soit donné autant de peine, nulle part aussi il ne s'est montré *ineptior...* » Ce dernier mot est difficile à traduire : « plus absurde » serait le mieux, en subordonnant l'ironie à la philosophie qui juge de telles spéculations à la fois irrationnelles et déraisonnables ; dans la philosophie

¹ *Entretien avec Burman*, t. V, p. 176, et *Entretien avec Burman*, texte présenté, traduit et annoté par CH. ADAM, Paris, Boivin, 1937, p. 119-121 ; je retouche la traduction et tiens compte des observations de J. LAPORTE : *Le Rationalisme de Descartes*, Paris, P.U.F., 1945, p. 337, n. 8.

cartésienne, en effet, l'idée d'ange n'est ni innée à l'esprit ni donnée par l'expérience ; elle est fabriquée par notre entendement à partir de deux autres idées, celle de Dieu et celle de moi-même, mêlant l'idée d'un pur esprit à celle d'un être fini¹. C'est donc la philosophie cartésienne, et non une boutade de bel esprit, qui condamne l'angéologie thomiste. « Car, ajoute Descartes, la connaissance des anges nous est presque entièrement cachée [*nos fere latet*], puisque, comme je l'ai dit, nous ne la tirons pas de notre esprit où elle serait innée [*eam ex mente non hauriamus*] ; et ainsi nous ignorons même tout des questions que l'on se pose d'ordinaire sur eux : peuvent-ils, par exemple, s'unir à un corps, comme ils en revêtaient souvent dans l'Ancien Testament, et choses semblables. Il est préférable de croire là-dessus ce qui se trouve dans l'Ecriture : c'étaient comme de jeunes hommes, ils apparaissaient sous cette forme, et images semblables... »²

Il y a dans ces paroles une thèse originale sur la genèse de l'idée d'ange, que Descartes a pris la peine d'élaborer et qui s'articule au système. Mais que le philosophe ait pris au sérieux le problème de l'ange, cela n'exclut pas l'ironie du ton devant les précisions d'une angéologie abusive. Le ton est alors ce qui n'est plus proprement cartésien ; il reflète un sentiment qui s'est déjà exprimé à travers le thème de la théologie simple et efficace : depuis longtemps le traité des anges fournit les exemples de théologie compliquée et inutile.

Jean Laporte rapprochait avec raison du texte transmis par Burman quelques lignes de Jansénius³. Mais c'est tout le passage qu'il faudrait citer : il se trouve dans le *Liber proaemialis* du tome II, au chapitre VI, « dans lequel on recherche avec soin les limites de la raison humaine dans les questions théologiques ». Le petit discours de Descartes paraît bien innocent quand on a entendu l'évêque d'Ypres vitupérer : Qu'est-ce que Dieu a voulu nous cacher plus que la nature des Anges ? Et en effet, aucune voie n'est ouverte par nos sens pour pénétrer jusqu'à l'intelligence de leurs essences ? Peu nombreuses et bien menues sont les choses que la Sainte Ecriture a publiées à leur sujet. Et pourtant, Dieu bon ! quel amas des questions les plus indiscrètes [*curiosissimarum quaestionum*] la nouvelle Théologie ne nous a-t-elle pas suscitées ! Pour trancher dans le vif et le vrai de ces questions, les génies du monde entier rassemblés n'y suffiraient pas ! Jansénius se complaît alors en une

¹ *Méditations*, III, t. VII, p. 43 (le texte de la traduction omet des mots importants, t. IX, p. 34) ; *Réponses aux II^{es} Objections*, t. VII, p. 138 ; t. IX, p. 109.

² *Entretien avec Burman*, t. V, p. 157 et *ouvr. cit.*, p. 43-45.

³ *Le Rationalisme de Descartes*, p. 335, n. 1.

énumération qui ridiculise les scolastiques en les montrant « peints par eux-mêmes » : *de ipsorum principiis specificantibus, individuantibus ; de intelligendi speciebus, modo, duratione, de loco eorum, motu, operationibus, instantibus, locutionibus ; de gratiae inaequalitate, magnitudine, de meriti statu, continuatione, intensione, tempore et similibus infinitis...* Dans les disputes animées et violentes que ces questions provoquent, conclut-il, le plus souvent il n'y a rien de certain, sinon que tout cela est incertain *in quibus nihil plerumque nisi omnia incerta esse, certum est* — et il est évident que ces raisonnements philosophico-scolastiques, *ratiocinationes Philosopho-Scholasticae*, sont bien peu utiles dans la recherche des divines vérités¹.

Cette critique de l'angélologie des écoles n'a rien à voir avec le « jansénisme ». Elle traduit une méfiance que des esprits moins irritables ont exprimée sans colère. Quand le Dr Asseline, le futur dom Eustache de Saint-Paul, consulte François de Sales au sujet de la *Somme théologique* qu'il prépare, l'évêque de Genève lui conseille d'expédier promptement les « questions inutiles en tout » et, comme exemple, il ajoute : « Certes, il n'est pas grand besoin de savoir si les Anges sont dans le lieu par leur essence ou par leurs opérations, s'ils se meuvent d'un endroit à un autre sans passer par un milieu. »² Que dit Jean de Saint-Samson quand il veut opposer une connaissance qui n'est pas nécessaire à celle dont l'âme ne peut se passer ? « Il vaut mieux avoir la science de la beauté de son âme propre que de l'excellente nature des anges... »³

Rappelons, d'ailleurs, la précaution prise dans le *Ratio et institutio studiorum Societatis Jesu*, publié pour la première fois en 1586 et définitivement mis au point dans l'édition de 1603 : il prescrit de suivre, « en théologie scolaistique », la doctrine de saint Thomas ; toutefois, il énumère les thèses dont l'enseignement n'est pas obligatoire : huit concernent le traité des anges⁴.

Dans le contexte que leur impose la crise contemporaine de la théologie spéculative, certains propos de Descartes deviennent plus clairs : en effet, une apparente contradiction oppose deux groupes de textes sur la théologie et les théologiens. « La Théologie enseigne à gagner le ciel », écrit-il dans le *Discours de la Méthode* ; aussi, un peu plus loin, conclut-il très logiquement : « Je révérais notre Théo-

¹ *Augustinus*, t. II, *Liber proaemialis*, ch. VI, col. 14 et 15.

² *Au docteur Asseline*, 15 novembre 1611, t. XV, p. 118-119.

³ *Les Contemplations sur les mystérieux effets de l'amour divin dans : Directions pour la vie intérieure*, par JEAN DE SAINT-SAMSON, choix établi par S.-M. Bouchereaux, Paris, Editions du Seuil, 1948, p. 48.

⁴ Textes cités dans H. GOUHIER : *La pensée religieuse de Descartes*, p. 219, n. 1.

logie, et prétendais, autant qu'aucun autre, à gagner le ciel » ; de là, son attitude : « mais ayant appris comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées, qui y conduisent, sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements »¹ ; de là, l'idée qu'il se fait du théologien : « Je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme. »²

Mais, d'autre part, Descartes n'a pas traité le P. Burdin comme s'il était favorisé de « quelque extraordinaire assistance du ciel » : il n'a pas d'ironies assez insolentes pour l'auteur des *Septièmes Objections*. Ils ne sont évidemment pas « plus qu'hommes » ces théologiens dont il dit à Burman « qu'ils ont pris l'habitude de faire toute sorte de contes sur ceux du parti adverse, et de calomnier au point que l'art de la calomnie leur est devenu si familier qu'à peine peuvent-ils, même sans qu'ils s'en aperçoivent, faire autrement que de calomnier »³. Quant à la théologie de ces théologiens, elle n'ouvre certainement pas le chemin du paradis... D'autre part, il y a des théologiens que Descartes ne confond pas avec ces professionnels de la mauvaise foi ; il estime leur savoir autant que leur caractère puisqu'il leur soumet le manuscrit des *Méditations* et sollicite leurs observations : rien ne permet de penser qu'il les tienne comme « plus qu'hommes » et qu'il espère, par leur intermédiaire, recevoir l'approbation de l'Esprit saint. La théologie dont il reconnaît alors les titres semble relever d'une compétence plus que d'une inspiration.

Il n'est pas sûr que le premier groupe de textes représente une manière prudente de tirer sa révérence à la théologie⁴, voire une manière irrévérencieuse⁵. Ces textes reprennent le thème banal de la théologie simple et efficace : s'il y a dans les formules une discrète recherche du pittoresque, c'est pour accuser le caractère sotériologique de la révélation et, du même coup, ridiculiser, par prétérition, les théologiens qui oublient simplement l'essentiel. La théologie que Descartes « révère » dans le *Discours* est donc celle qui « examine »

¹ *Discours*, 1^{re} partie, t. VI, p. 6, l. 7-8 et p. 8, l. 8-14 ; cf. A. Comenius, août 1638, t. II, p. 347 (cf. Supplément, p. 99-100) ; *Entretien avec Burman*, t. V, p. 176 ; cf. plus haut, p. 31. Nombreux textes sur sa volonté de ne pas se mêler de théologie cités dans H. GOUHIER, *La Pensée religieuse de Descartes*, p. 217 sq.

² *Ibidem*, p. 8, l. 15-17 ; cf. *Réponses aux VI^{es} Objections*, t. VII, p. 429 ; t. IX, p. 230.

³ *Entretien avec Burman*, t. V, p. 176 ; trad. Adam, *ouvr. cit.*, p. 121.

⁴ Cf. L. LABERTHONNIÈRE : *Etudes sur Descartes*, Paris, Vrin, 1935, t. II, p. 221, 236.

⁵ J. MARITAIN : *Le Songe de Descartes*, Paris, Corréa, 1932, p. 96.

les vérités ouvrant le chemin du ciel : or, un tel « examen » de la Parole de Dieu ne peut être l'œuvre de la seule raison ; il faut une lumière spéciale, celle qu'ont reçue les Pères, les Papes, les Conciles surtout : quand il apprend la condamnation de Galilée et quand Arnauld soulève la question de la transsubstantiation, c'est aux Conciles que Descartes pense immédiatement.

En parlant de « l'assistance du ciel » en théologie, il paraît sûr que Descartes ne songe nullement à introduire le libre examen dans l'interprétation de l'Ecriture. Peut-être songe-t-il à ces âmes privilégiées comme celle de Bérulle dont ses amis oratoriens disaient que Dieu l'inspirait : mais quand Condren et Gibieuf avaient le sentiment bouleversant d'écouter des paroles surnaturellement éclairées, n'oubliions pas qu'ils avaient un double critère de l'authenticité de la source surnaturelle : l'effet de ces paroles dans leur cœur et leur fidélité à l'enseignement des Pères et de l'Eglise. Ce que Descartes met sous le mot « théologie » dans le premier groupe de textes, c'est donc un ensemble doctrinal fondé sur l'Ecriture, élaboré par les Pères, transmis par l'Eglise.

Le second groupe de textes s'explique à partir de la crise de la théologie spéculative : Descartes reprend les critiques habituellement formulées contre celle des scolastiques. Les théologiens qu'il estime et consulte ne sont pas ceux qui mêlent l'aristotélisme à la révélation, mais ceux qui connaissent l'Ecriture, les Pères, la tradition, ceux qui font profession de théologie positive. Quand l'auteur des *Méditations* attend l'avis du P. Gibieuf, ce qui l'intéresse ce n'est pas de savoir s'il est d'accord avec les professeurs de la Sorbonne ou du Collège de Clermont, mais si la théologie positive et historique, gardienne de la perpétuité de la foi, ne trouve rien à opposer à sa métaphysique¹.

La pensée de Descartes reflète les opinions courantes dans certains milieux catholiques : ces opinions ne sont signes ni de libertinage ni d'hérésie ; elles sont, bien au contraire, l'expression d'une piété soucieuse et de pureté spirituelle et de fidélité dogmatique. Mais, dans la mesure où les critiques de la théologie scolastique sont reprises par des historiens de profession ou des maîtres de la vie intérieure, elles aboutissent, en droit ou en fait, à l'idée que la théologie historique ou la théologie mystique dispense de toute théologie philosophique. A travers la théologie scolastique, c'est donc

¹ Cf. *La Pensée religieuse de Descartes*, 1924, p. 241-246. M. Jean Laporte arrive à la même conclusion sur ce point dans *Le Rationalisme de Descartes*, p. 332-338, mais en insistant sur le rapprochement avec les théologiens de Port-Royal.

la formule même de la théologie spéculative selon saint Thomas qui est visée.

Descartes n'est ni historien de profession ni maître de spiritualité. C'est un philosophe et même un philosophe qui croit à la mission pédagogique de la philosophie. Si l'aristotélisme est faux et si le cartésianisme est vrai, le cartésianisme occupera toutes les positions qui l'étaient par l'aristotélisme : la nouvelle philosophie doit opérer la relève de l'ancienne. Dans les collèges, par exemple, où les traités en usage seront remplacés par les *Principia philosophiae*. Dans la théologie philosophique, si le P. Mersenne¹ ou le P. Mesland ou tel autre veut bien écrire un cours cartésien de théologie, Descartes lui-même ayant donné l'exemple et rédigé lui-même le chapitre sur la transsubstantiation².

La théologie positive et la théologie mystique ont permis de congédier la vieille servante sans la remplacer : Descartes propose les services d'une plus jeune.

L'histoire de la crise de la théologie spéculative au XVII^e siècle comprend donc un troisième chapitre : à *Théologie spéculative et théologie positive*, à *Théologie spéculative et théologie mystique*, il convient d'ajouter un titre tel que *Théologie spéculative et théologie moderne*. La théologie scolastique est compliquée et vaine parce qu'elle a pour servante une philosophie faite d'idées confuses. Pour avoir une théologie simple et efficace, il n'est pas nécessaire de renoncer à la formule thomiste qui définit la « doctrine sacrée » : il suffit de lui donner pour servante une philosophie faite d'idées claires et distinctes. Le P. Maignan, minime de Toulouse, Cally, professeur à l'Université de Caen, Dom Robert Desgabets, bénédictin, seraient ainsi, à la suite de Descartes, les artisans d'une espèce de « modernisme » catholique dont l'esprit serait bien différent du « primitivismus » dictant les critiques qui lui ont ouvert la voie.

HENRI GOUHIER.

¹ *A Mersenne*, 28 janvier 1641, t. III, p. 295-296 ; *Au P. Mesland*, 9 février 1645, t. IV, p. 165 (n'y a-t-il pas là une discrète invitation ?)

² *Réponses aux IV^{es} Objections*, t. VII, p. 247 sq. ; *Au P. Mesland*, 2 mai 1644 ; 9 février 1645 ; mai 1645 ; 1645 ou 1646 ; *A Arnauld*, 4 juin 1648 [?], t. V, p. 194. Cf. *La pensée religieuse de Descartes*, p. 246 sq. M. Laporte refuse de voir dans les textes de Descartes sur l'Eucharistie un essai de théologie spéculative, mais un essai d'apologétique ; *Le Rationalisme de Descartes*, p. 339-342 et 418-419.