

L'ESPRIT CRITIQUE DANS L'ANTIQUITÉ

II

La Naissance de la théologie comme science

Sous la direction de
Olivier Boulnois, Philippe Hoffmann,
Claude Lafleur et Jean-Marc Narbonne,
avec la collaboration de Joanne Carrier



Les Belles Lettres

L'ESPRIT CRITIQUE DANS L'ANTIQUITÉ

II

La Naissance de la théologie comme science

Sous la direction de
Olivier Boulnois, Philippe Hoffmann,
Claude Lafleur et Jean-Marc Narbonne,
avec la collaboration de Joanne Carrier

PARIS

LES BELLES LETTRES

2024

www.lesbelleslettres.com

Retrouvez les Belles Lettres
sur Facebook et Twitter

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays*

© 2024, Société d'édition Les Belles Lettres
95 bd Raspail 75006 Paris

ISBN : 978-2-251-45556-3

REMERCIEMENTS

*Olivier Boulnois, Philippe Hoffmann,
Claude Lafleur et Jean-Marc Narbonne*

Ce volume s'inscrit dans le cadre du projet de recherche *Raison et Révélation : l'Héritage Critique de l'Antiquité*, financé par le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada (subvention Partenariat 2014-2021), sous la direction de Jean-Marc Narbonne.

Il correspond au Thème 2 de ce grand projet septennal, qui en compte au total 3. Dans son ensemble, cette recherche débouchera sur trois publications interconnectées chez le présent éditeur :

*L'Esprit critique dans l'Antiquité, tome 1 :
Critique et licence dans la Grèce antique*
(paru en 2019)

*L'Esprit critique dans l'Antiquité, tome 2 :
La Naissance de la théologie comme « science »*
(actes du colloque de Paris tenu en 2019)

L'Esprit critique dans l'Antiquité, tome 3 :

Renouveau culturel et postures critiques à l'époque impériale et dans l'Antiquité tardive (actes du colloque de Québec tenu en 2021, à paraître)

Nous tenons à remercier très sincèrement le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada (CRSH), mais aussi les autres partenaires qui ont cru en la valeur de cette recherche, notamment la Faculté de philosophie de l'Université Laval, l'École Pratique des Hautes Études (EPHE) et le Laboratoire d'Études sur les Monothéismes (LEM).

La présente publication n'aurait pas été possible sans la tenue au départ du colloque *La Naissance de la théologie comme science*, qui s'est déroulé, du 23 au 25 septembre 2019, à l'École Pratique des Hautes Études dans les magnifiques locaux de l'Institut national d'histoire de l'art de Paris, et sans l'appui de l'éditeur Les Belles Lettres qui accueille désormais cet ouvrage dans ses collections.

INTRODUCTION

APERÇU DES CONTRIBUTIONS
SUR LA NAISSANCE DE LA THÉOLOGIE COMME SCIENCE,
VOLETS GREC (ANCIEN ET BYZANTIN),
LATIN (ANTIQUE ET MÉDIÉVAL), ARABE, ITALIEN ET FRANÇAIS

Claude Lafleur et Jean-Marc Narbonne

La volonté de *réformer* le discours traditionnel sur les dieux, comme le note d'emblée **Jean-Marc Narbonne**, est coextensive avec l'histoire même de la philosophie depuis au moins Anaximandre, et Aristote, à la suite de Platon, ne fait pas exception à cet usage, soutenant à propos d'« Hésiode et de tous les théologiens », qu'« il ne vaut pas la peine d'étudier avec sérieux ceux qui par procédé mythique débitent des sophismes ». On peut néanmoins retrouver dans leur enseignement, signale Aristote, un noyau solide, l'idée « que les astres sont des dieux et que le divin englobe toute la nature. Pour ce qui est du reste, avertit-il, il a été ajouté par la suite de façon mythique en vue de persuader la multitude et pour son utilité eu égard aux lois et à l'intérêt commun ». Plutôt qu'une « théologie » à proprement parler, Aristote élabore une « protologie », à savoir une sagesse (*sophia*) ou une science (*epistêmê*) portant sur une « première substance », laquelle se révèle incorporelle, séparée et immobile, une substance en

vérité nouvelle dont l'être lui-même est acte et qui constitue le premier Moteur du monde. Si la science physique prenait déjà pour objet non seulement les substances mobiles corruptibles, mais aussi les substances mobiles incorruptibles (à savoir les divinités visibles dans le ciel), la nouvelle science, appelée « théologique », aura plus précisément pour cible cette première substance (*protê ousia*) plus souveraine encore, « un principe tel que sa substance est acte », dont Aristote décrit succinctement la vie propre. Apparaît de cette façon, chez le Stagirite, une science préoccupée d'un type particulier de divinité, une science que l'on peut en ce sens dire « théologique », et non pas le projet, comme on le retrouvera chez un Jamblique ou un Proclus, d'une « théologie scientifique » à proprement parler, à savoir une tentative de réforme de tout le discours relatif aux dieux assortie d'une théorie des modes d'intercession les concernant, avec l'idée de tenir sur tous ces sujets des propos clairs et complets, à la fois systématiques et indubitables, des propos *scientifiques* donc, que ce soit sur la base d'un modèle mathématique de type pythagoricien, comme chez Jamblique, ou sur celle des révélations contenues dans le *Parménide* de Platon, qui seul présenterait, selon Proclus, « en bon ordre de marche la procession ordonnée des classes divines ». Entre une « science théologique » simplifiée dans un cas, et une « théologie scientifique » élaborée dans tous ses détails dans l'autre, l'écart s'avère considérable, et il n'est pas sûr que le simple effort de rationalisation propre à la première entreprise procède du même esprit, et comporte au demeurant les mêmes effets invasifs, que la systématisation pour ainsi dire sans limites de la seconde.

L'enquête sur la naissance de la *théologie comme science* devait nécessairement commencer par Aristote, s'il est vrai que c'est chez lui, pour la toute première fois, que référence est faite à l'existence d'une « science théologique », même si avant la lettre, comme le note **Richard Bodéüs**, on rencontre bien chez Platon au Livre X des *Lois* quelque chose comme une « démonstration à prétention scientifique » de l'existence des dieux et de leur rôle. Mais pourquoi Aristote lui-même parle-t-il une fois au moins – éventuellement deux fois – d'une science théologique ? Puisque ce dernier distingue en vérité trois types de substances, d'une part la substance éternelle et immuable (A), d'autre part la substance mobile (B), mais qui se partage elle-même en substance mobile éternelle et incorruptible (B 1), et en substance mobile corruptible (B 2), la question du rapport entre la substance de type (A) et celle de type (B 1), toutes deux éternelles et

incorruptibles, nécessitait certainement un éclaircissement. Dans ce cadre, on peut dire que la « théologique serait la science ou la philosophie appelée à connaître une substance éternelle immuable (A), dite première, dans la mesure où elle est spécialement cause pour la substance éternelle (B 1), mobile et sensible », à savoir la substance dont le type correspond aux dieux visibles dans le ciel. En d'autres termes, la philosophie première peut être dite « théologique » parce qu'elle rend compte du lien existant entre (A) et (B 1), puisqu'en faisant connaître en quoi consiste (A), à savoir le divin non manifeste (curieusement déclaré plus éternel que l'autre), elle explique ainsi pourquoi le divin céleste n'est pas seulement une entité corporelle, mais une réalité dotée d'une âme, une entité véritablement animée. Car les substances divines immobiles (de type A), insiste tout spécialement l'auteur, ne sont pas des dieux d'au-dessus des dieux (célestes), mais sont corrélatives, et donc en relation mutuelle constante, avec les corps célestes puisqu'elles en sont en vérité les âmes. La philosophie première peut ainsi se donner pour « théologique » dans la mesure exacte où elle vient en appui au divin visible, pour montrer qu'il n'est pas que corps, mais véritablement divin, c'est-à-dire un corps doté d'une âme, une réponse qu'à son niveau la philosophie seconde elle-même (à savoir la science physique) ne pouvait apporter. On retiendra toutefois que, de cette science théologique, le Stagirite ne déduit aucune « théologie » à proprement parler, si l'on entend du moins par là une théorie sur les liens prévalant entre les dieux et les hommes, et les bienfaits que ceux-ci pourraient espérer de ceux-là.

Dans son étude consacrée à Alexandre d'Aphrodise, **Gweltaz Guyomarc'h** fait d'abord remarquer que la question de la théologie s'avère d'une grande importance pour Alexandre dans son éclairage de la pensée d'Aristote. Ce dernier n'a donc pas à être rangé, comme le soutenait Atticus, dans le rang de ceux qui, refusant la providence comme Épicure, se rapprochent finalement de l'athéisme. S'il existe bien deux perspectives possibles pour l'enquête métaphysique, à savoir la problématique de l'être en tant qu'être d'un côté, et celle de la cause première de l'autre, ces deux choses relèvent pourtant d'une seule et même science, qui est la philosophie première, que l'on peut appeler aussi sagesse et [science] théologique. Dit autrement, « il revient à la même science d'étudier à la fois l'être en tant qu'être, les principes et les causes premières de la substance, et, *a fortiori*, la substance divine ». C'est donc en tant que « cause première »

que le dieu d'Aristote trouve sa place dans cette enquête générale, d'où l'appellation de « science théologique » qui en découle. Il ne fait en outre pas de doute pour Alexandre que c'est le Livre Lambda de la *Métaphysique* qui est le texte théologique par excellence d'Aristote, celui par conséquent où ce dernier révèle effectivement sa conception du divin. Le chemin est ainsi complexe, certes, mais naturel qui va des diverses formes de l'être à la catégorie de la substance sensible (première dans l'ordre du corruptible), et de cette dernière aux substances premières supralunaires, incorruptibles et éternelles, pour atteindre enfin la cause première incorruptible, éternelle, mais aussi *totalelement immatérielle* (πάντη ἄυλός, *In Met.*, 171, 9). Par ailleurs, la connaissance de ces entités supérieures est définitivement source de bonheur, puisque la contemplation, qui est de nature intellectuelle, s'avère elle-même une activité heureuse, et quand elle se tourne vers les êtres les plus augustes, elle réalise au maximum notre bonheur. On peut ainsi dire que c'est la science théologique qui, de la sorte, réalise la culmination de nos capacités.

Dans leur étude, **Francis Lacroix** et **Mauricio Marsola** se penchent sur les antécédents possibles de la théologie scientifique de type jamblichéen dans la littérature gnostique et chez quelques auteurs antérieurs à tendance pythagoricienne. Il est indéniable que, dans les spéculations gnostiques, « on fait volontiers usage des mathématiques pour aborder le monde des divinités », comme on le constate dans la collection des écrits de Nag Hammadi à la lecture par exemple de portions de l'*Eugnoste* (NH III, 3 ; V, 1), de *L'Ogdogade et l'Ennéade* (NH VI, 6), du *Zostrien* (NH VIII, 1) ou encore du *Marsanès* (NH 10), un type d'enseignement réglé selon le nombre dont les hérésiologues confirment l'existence, ainsi Irénée de Lyon déclarant dans son *Contre les hérésies* : « Qu'ils [les Gnostiques] veuillent tout ramener à des nombres, c'est un emprunt qu'ils font aux pythagoriciens. Ceux-ci, les premiers, ont posé le nombre comme principe de toutes choses [...] ». Il est clair aussi qu'une telle architecture métaphysique basée sur la progression arithmologique heurte de plein fouet la conception plotinienne du monde intelligible, qui ne peut selon lui contenir ni plus ni moins que trois niveaux correspondant à l'Un, l'Intellect et l'Âme, et il est bien possible que, dans son propre traité *Sur les nombres* (34 [VI, 6]), Plotin ait justement voulu faire entendre que « l'intermédiaire des nombres n'est pas suffisant pour comprendre l'ordre de la procession et de la conversion ». Outre ce que l'on peut lire

dans différents textes gnostiques, on trouve chez Clément d'Alexandrie, Nicomaque de Gêrase et Anatolius d'Alexandrie des éléments de réflexion allant dans le sens d'une mise en relation de certaines divinités avec les nombres, quand il ne s'agit pas d'une réelle explicitation de la nature des dieux par le nombre. Sans nous faire entrer de plain-pied dans l'horizon d'une théologie scientifique parfaitement assumée, ces quelques sources témoignent de l'existence tout au moins d'un fonds spéculatif pythagoricien susceptible d'y mener.

Comme le titre de son étude l'indique, **Sébastien Morlet** se met sur la piste de quelques auteurs chrétiens du II^e siècle (Justin, Tatien, Athénagore, Théophile) chez qui l'on peut reconnaître les premiers linéaments d'une théologie *scientifique*, laquelle trouvera sa première véritable expression chez des penseurs du III^e siècle tels Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie (voir, par exemple, *Stromates* I, 35, 2 ; II, 4, 12-15 ; VIII, 3 5-8) et Origène. Mais déjà apparaît chez Justin l'idée de la philosophie comme « science de l'être et connaissance du vrai », cette philosophie s'identifiant justement pour lui au christianisme. C'est notamment à l'occasion de la conceptualisation de la trinité qu'un certain effort de « scientification » s'observe. Fait pour le moins étonnant, Justin calque sur ce point son exégèse biblique sur le modèle de la *Lettre II* de Platon au sujet des trois Rois. De son côté, son disciple Tatien s'efforce de conceptualiser la dyade Père-Fils à l'aide de certains concepts philosophiques (λόγος, ὑπόστασις, προιέναι [procéder]) ; puis Athénagore entreprend à son tour de rationaliser le rapport Père, Fils, Esprit (*Supplique*, 10, 1-5), en se rattachant lui aussi à la *Lettre II* de Platon. La même tradition de rationalisation philosophique se rencontre enfin chez Théophile d'Antioche (À *Autolykos*, II, 10). Chez tous ces auteurs, on constate ainsi un effort « pour présenter la doctrine chrétienne de Dieu sous une forme “scientifique” – et scientifique signifie ici, avant tout, “rationnelle”, ou plus largement “philosophique” ». En agissant ainsi, ils adoptent une attitude qui n'est pas simplement calquée sur celle d'autres penseurs, mais qui s'avère en fait parallèle à celle de philosophes qui leur sont contemporains tels Alcinoos, Apulée ou Numénios, inspirés également par cette même *Lettre II*, dont nul n'ignore par ailleurs le rôle structurel prédominant dans la métaphysique plotinienne.

Comme nous l'apprend la contribution de **Mauro Bonazzi**, la pensée religieuse de l'époque impériale entreprend de se réapproprier, par-delà

la philosophie hellénistique dominée par le stoïcisme et l'épicurisme, ce qu'elle croit être l'intuition première de la pensée religieuse de Platon. L'idée qu'il existerait un « système platonicien » est d'ailleurs héritée de l'époque hellénistique, et elle s'impose très fortement encore dans le médioplatonisme. Sauf que le « système » nouvellement ébauché ne s'inscrit plus dans la perspective immanentiste développée tout particulièrement dans le stoïcisme, lequel intégrait la théologie elle-même dans la physique et finissait en fait par l'y subordonner. Pour les médioplatoniciens en général, pour Plutarque notamment, le discours philosophique ne peut s'accomplir dans le monde de la physique, mais nécessite la reconnaissance de la transcendance du divin. C'est la réflexion sur le divin ainsi séparé du sensible qui constitue désormais le faite de la philosophie, tant et si bien que la dimension éthico-pratique de la vie philosophique, dominante durant toute l'époque antérieure, cède dorénavant le pas à une perspective théoritico-contemplative. La pensée religieuse qui s'élabore alors a ceci de particulier qu'elle englobe toutes les révélations antérieures et toutes les formes de rapport au divin. Philosophes et théologiens ou poètes anciens ne s'opposent plus, comme l'envisageaient encore Platon ou Aristote eux-mêmes, mais tous témoignent à leur façon (que l'on songe à Pythagore, aux brahmanes, aux juifs, aux mages et aux Égyptiens) d'une vérité une diversement interprétée, une vérité qui s'est entre-temps obscurcie et qu'il s'agit désormais de recueillir et d'explicitier. C'est d'ailleurs ainsi que l'on s'émancipera de la superstition. Ce projet concordataire, tout aussi présent chez Plutarque que chez Numénius, confère évidemment à la philosophie elle-même un rôle clé, celui de redonner un sens unitaire à tout le savoir religieux. On aura évidemment compris que cette philosophie est platonicienne, et le résultat final, une « platonisation » de la théologie et de la religion.

La contribution conjointe d'**Adrien Lecerf** et de **Daniela P. Taormina** confirme la place exceptionnelle qu'occupe Jamblique dans l'histoire de la *scientification du domaine divin*. La pensée grecque avait évidemment connu auparavant diverses entreprises de rationalisation du discours sur les dieux. On peut même dire que la remise en cause des représentations traditionnelles du sacré remonte au moins aussi loin que l'essor de la philosophie elle-même, qu'elle lui est pour ainsi dire consubstantielle. Mais avec Jamblique, reconnu par ses successeurs néoplatoniciens comme le plus « théologique » des exégètes, le projet fondamental d'une *science*

des dieux devient réalité. L'un des moyens privilégiés pour réaliser cette *transformation scientifique du théologique* est le recours aux nombres dans le prolongement de la symbolique pythagoricienne, s'il est vrai que « le premier des théorèmes mathématiques est théologique », et que « l'étude des mathématiques est voisine des sciences théologique et physique ». Mais il n'y a pas que les nombres dans ce processus. Comme l'observent l'autrice et l'auteur, à l'aide d'un vocabulaire technique faisant intervenir les notions d'ordre et de hiérarchie, renforcé par une série de « lois » régissant les rapports entre les différents dieux (lois de verticalité ; lois de variation ; lois de prédominance, de réceptivité, de continuité des dieux, etc.), Jamblique construit un « polythéisme rationnel, où l'insistance sur l'unité du monde divin vient compenser l'impression de fractionnement créée par la relative "spécialisation" des dieux », et, dans cette mesure, on peut dire que sa théologie est « une tentative de justification du polythéisme païen ». Se réclamant au départ d'Hermès (égyptien et grec), comme à « celui qui préside à la véritable science concernant les dieux », Jamblique établit à partir de lui une filiation incluant notamment Orphée, Pythagore, Platon et les *Oracles chaldaïques*, mais une filiation dans laquelle le modèle mathématique pythagoricien joue un rôle tout à la fois architectonique et fédérateur, la question demeurant de savoir, comme le notent les deux auteurs, si cette *scientifisation du monde divin* doit être interprétée comme un renforcement ou plutôt comme une démythologisation de la théologie traditionnelle.

Le statut de « science » déjà accordé par Jamblique à la théologie, comme l'expliquent **Marc-Antoine Gavray** et **Philippe Hoffmann**, se voit confirmé par Proclus qui conçoit cette discipline comme scientifique non seulement dans ses contenus, mais aussi dans sa méthode. Par opposition à la théologie traditionnelle qui se réfère aux dieux par modes symbolique (Orphée), mythique (Homère, Hésiode) ou imagé (Pythagore), lesquels tous s'avèrent des modes simplement *allusifs* d'accès aux divinités, il existe des modes *directs* et *sans voiles* de se rapporter à elles, l'un *inspiré*, qui est celui des Oracles chaldaïques, l'autre *scientifique*, qui n'appartient qu'à Platon et qui se trouve concentré dans un seul dialogue, le *Parménide*. La scientificité de la théologie n'est plus ici fonction des nombres, comme on l'a observé chez Jamblique, mais de la nature même de ce dialogue qui contient dans ses hypothèses « tous les principes de la science théologique » et l'explicitation de « tous les mondes divins dans la continuité

de leur venue à l'existence », bref qui rattache toutes les divinités à leur véritable source, l'Un transcendant, et montre dans l'ordre les processions de tous les dieux sans exception. Instruit de la nature véritable du terme ultime et de tout ce qui en dépend, on peut alors croire posséder, estime Proclus, « la science la plus parfaite des principes divins ». En revanche, pour Damascius le rebelle ou le critique, ni le mode *allusif* ni le mode *direct* (que ce dernier soit inspiré ou scientifique) ne donnent véritablement accès au divin, mais il faut plutôt se contenter, du fait de l'incapacité même de notre pensée à appréhender les principes premiers, d'une *théologie aporétique* capable uniquement de *gestations aporétiques*, c'est-à-dire d'un savoir irrémédiablement inadéquat à ses objets. Pourtant, une fois cet échec ou ce déficit clairement reconnu il n'est peut-être pas impossible, mais comme à un second niveau qui est celui du discours humain forcément limité, d'accorder les théologies traditionnelles (égyptienne, phénicienne, chaldaïque et orphique) avec les révélations du *Parménide* et de préserver ainsi quelque chose au moins de la théologie scientifique primitivement entrevue. S'agissant enfin de Simplicius, disciple de Damascius, il s'est plutôt concentré sur l'héritage théologique aristotélicien qu'il interprète à lumière du néoplatonisme, puisqu'il ne fait nul doute selon lui qu'Aristote a « reconnu scientifiquement » le principe unique de toutes choses lorsqu'il a écrit, en citant Homère, qu'« il n'est pas bon que plusieurs gouvernent » (*Mét.*, 1076 a 4), et qu'il a même élaboré une théologie scientifique à propos du corps divin que constitue le ciel. Partisan, comme Proclus et Damascius, de l'idée de concorde des théologies (orphisme, pythagorisme, platonisme et oracles chaldéens), laquelle fut exposée par Syrianus dans un livre aujourd'hui perdu, Simplicius se conforme lui aussi – même si la pratique du commentaire lui donne moins l'occasion de le faire savoir – à la science théologique élaborée par ses prédécesseurs, et il use par ailleurs de la rhétorique de l'*hymne* – un équivalent pour lui du discours scientifique – pour célébrer avec toute la ferveur voulue les différents niveaux de divinité jusqu'à l'Un ineffable.

Étant entendu que la tradition philosophique a produit régulièrement divers énoncés de type métaphysique (discours sur les dieux, sur l'âme, etc.), on peut aussi apercevoir en elle, comme le remarque **Dominic J. O'Meara**, le développement plus spécifique d'une véritable « science métaphysique », un phénomène qui s'observe du II^e au VI^e siècle chez des auteurs allant d'Alexandre d'Aphrodise à Syrianus, de Proclus à Damascius,

et dont deux représentants majeurs de la philosophie byzantine, Michel Psellos et Jean Italos, subiront l'influence. Pour Michel Psellos, il s'agit toujours d'une seule et même science, qu'elle soit désignée par Aristote comme « sagesse », « philosophie première », science « théologique » ou « de l'être en tant que tel », un type de savoir enrichi plus tard par des « Porphyre », des « Plotin », des « Jamblique » et surtout par le « très admirable Proclus », d'où l'on peut tirer « toute science et précision de pensées ». Et pourquoi, à l'exemple de Plotin, ne pas même appeler également cette science « dialectique », comme le fit jadis Platon ? Quoi qu'il en soit, le meilleur guide en cette affaire reste les *Éléments de théologie* de Proclus, et il est sûr que cette science suprême, qui vient après la physique (traitant des corps) et la mathématique (touchant l'incorporel conceptuel), porte sur les entités incorporelles, mais aussi sur les axiomes et principes des sciences subalternes, à la manière des axiomes de la géométrie d'Euclide. Pourtant, tout en s'avérant suprême, cette science première de tradition aristotélicienne n'en reste pas moins susceptible de deux dépassements, l'un proprement néoplatonicien, par l'atteinte d'une connaissance qui transcende le langage et la science en direction de l'Un indicible et au-delà de l'être, l'autre chrétien, du fait de la subordination finalement de toute philosophie païenne à cette « autre philosophie » qu'incarne la théologie chrétienne. Moins prudent que Psellos, Jean Italos, qui fit l'objet d'une condamnation théologique en 1082, nous est minimalement connu par une collection d'essais qui nous apprend que la métaphysique est l'art des arts et la science des sciences du fait de sa nature *paradigmatique*, puisqu'elle traite de la plus haute substance, ou de la « vraie monade », dont tout le reste dépend, mais aussi des principes scientifiques qui régissent les arts et les sciences subordonnés. Italos ne semble cependant pas avoir opéré de distinction, à la manière de Psellos, entre la métaphysique ou philosophie première proprement dite, qui porte sur les plus hautes réalités, et la philosophie universelle abordant toute chose. Par ailleurs, le caractère parfaitement transcendant ou disons « au-delà de l'être » du Premier principe s'évanouit chez lui, pour autant du moins que l'état de la documentation permette d'en juger.

Le volet latin s'ouvre emblématiquement par Augustin, le plus connu des Pères de l'Église pour cette sphère linguistique et celui dont l'influence traversera tout le Moyen Âge, pour demeurer encore vivante bien au-delà de cette période. Comme le note d'emblée **Isabelle Bochet**, étudier la

naissance de la théologie comme science dans l'œuvre d'Augustin demande d'aller plus loin qu'un examen terminologique, car, sur ce plan, la formule « théologie comme science » est plutôt incongrue, puisque dans ce corpus *theologia* renvoie essentiellement aux propos sur Dieu tenus par les philosophes (platoniciens), alors que *scientia*, quand ce terme n'a pas le sens général de connaissance ou bien le sens technique de don de l'Esprit Saint, signifie plus singulièrement la pensée préoccupée par les réalités temporelles, par opposition à *sapientia*, qui indique la contemplation des réalités divines éternelles. Laissant de côté le rapprochement déjà abordé ailleurs entre division tripartite de la philosophie et Trinité, l'étude opte, tout en faisant des parallèles avec le *De doctrina christiana* et le *De Trinitate*, pour la mise au jour de la dimension de modèle scolastique, préfigurant les Sommes, que recèle l'*Enchiridion*, du double point de vue de la cohérence de sa structure et de la présence en lui de *quaestiones*. Datant des années 421-422, ce manuel s'efforce en effet d'opérer une synthèse ordonnée de la doctrine chrétienne, en se distinguant par son souci de ne pas négliger les aspects proprement spirituels et pastoraux. À l'instar du *De doctrina christiana*, l'*Enchiridion* se trouve structuré par l'exposé des vertus théologiques (foi, espérance et charité) et par le commentaire du symbole des apôtres, même s'il se différencie par l'importance accordée à l'oraison dominicale et à la rédemption. Comme la division et l'unité organique du texte, la place notable qu'occupent les questions dans l'*Enchiridion* marque aussi une avancée vers le style scolastique de la théologie. Le traité approfondit les questions de l'erreur, du mensonge et du scepticisme académique, de même que les questions de la résurrection (le sort du fœtus avorté, la matière du corps ressuscité), du rôle de l'Esprit dans la naissance du Christ, de l'endossement des péchés des générations précédentes par les enfants, de la désignation ou non de toute la gent céleste par l'appellation « anges », etc., sans oublier des questions pratiques jugées plus importantes, comme sur la manière de discerner Satan transformé en ange de lumière. Ce dernier aspect manifeste que l'*Enchiridion* est fondamentalement une exhortation à la sagesse entendue comme culte de Dieu. Bref, le modèle qu'Augustin offre à la théologie scientifique, celle de la scolastique à venir, est profondément lié à la conversion spirituelle dans son effort de rationalisation de la foi.

D'entrée de jeu, **Kristell Trego** fait ressortir que la science théologique doit s'entendre selon deux acceptions dans le domaine de l'Islam

médiéval. D'une part, il y a la *falsafa*, qui se réclame ouvertement de l'héritage philosophique grec et traite de l'étant divin dans sa métaphysique empreinte d'aristotélisme et de néoplatonisme. D'autre part, il y a le *kalām*, un discours – c'est le sens littéral de « *kalām* » – théologique lié à l'exégèse coranique, mais avec une tendance marquée à la rationalisation, une volonté originelle de se constituer comme une science de l'unité divine et la prétention factuelle de concurrencer la philosophie tant dans ses développements sur le divin que sur le monde. Dans ces conditions, l'article se propose de mettre en lumière que le *kalām* et la *falsafa*, malgré leur rivalité et même probablement à cause d'elle, n'ont pas représenté des discours simplement parallèles, sans interactions : après avoir évoqué les justifications rationnelles que le *kalām* a formulées pour soutenir ses thèses clés, la tâche est donc de montrer la dette du *kalām* envers la *falsafa*, puis inversement celle de la *falsafa* envers le *kalām* – tout cela en se concentrant sur certaines des figures de proue, d'al-Ash'arī (m. 935) à Averroès (m. 1198), de ces deux sciences théologiques concurrentes, critiques l'une de l'autre, autant que non hiérarchisées (contrairement à ce qui sera le cas, on le verra ci-dessous, dans le monde latin). Al-Ash'arī argumente pour prouver que Dieu est créateur du monde et extérieur à lui, alors que l'homme n'est aucunement créateur, pas même de ses propres actions ou volitions. Cette *Weltanschauung* se précise chez Juwaynī (m. 1085), qui fut le principal disciple d'Al-Ash'arī et l'un des maîtres de Ghazālī (m. 1111). Pour Juwaynī, le monde s'identifie à tout étant (*mawjūd*), sauf Dieu, et se compose de substances (*jawhar*) et d'accidents ('*araḍ*). Cette terminologie fait songer à un emprunt à la philosophie, mais elle exprime en réalité une doctrine distincte où les étants mondains, aussi bien substances qu'accidents, sont advenus de par le libre choix et l'action créatrice d'un étant non advenu, Dieu, qui les particularise, sans contrainte aucune, avec une certaine régularité habituelle se substituant à ce que la tradition philosophique considère comme leur nature produite dans l'être via une causation nécessaire. La perméabilité entre discours du *kalām* et discours de la *falsafa* est encore plus perceptible chez des mutazilites comme Yaḥyā ibn 'Adī (m. 974) – qui réfute, à l'instar des philosophes, la doctrine asharite de la création par Dieu des actes des hommes et leur simple appropriation par ces derniers – et Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (m. 1044) – qui, en plus de nier la réalité propre ou essentielle des accidents, renouvelle la preuve de l'existence de Dieu en identifiant l'artisan

du monde à un agent libre plutôt qu'à une cause nécessaire. L'influence que le *kalām* a exercée sur la *falsafa* se voit chez les plus grands, Fārābī – dans sa réaction contre la position asharite sur les actes humains –, Avicenne – acceptant la synonymie de l'advenu et du possible par soi ou maintenant que Dieu, bien que nécessaire en lui-même et en son agir, n'est pas, comme agent, soumis à la nécessité, car il n'est pas forcé d'agir continûment – et Averroès – intégrant l'idée que l'agent est doué d'intention et de vouloir, tout en refusant ou en infléchissant les principales thèses de l'asharisme, au sujet des actions humaines, de la conception du possible, de la sagesse de l'artisan cosmique. Bref, la pensée dans l'Islam donne le spectacle d'une forme particulière de dédoublement de la théologie, en lien direct avec des cosmologies et des anthropologies diverses propres au *kalām* et à la *falsafa*, sans qu'il y ait double vérité, car chacun de ces mouvements taxe de fausseté les théories de l'autre, encore que les deux s'enrichissent mutuellement par leur opposition même.

Quoique, dans l'Occident latin, une activité théologique au sens où on l'entend aujourd'hui, du type rationalisation de la foi, on l'a vu avec Augustin, ait pu exister auparavant et offrir un modèle, le mot « théologie » n'y a pas désigné une telle discipline autonome avant le XII^e siècle. C'est sur quoi insiste **Dominique Poirel**, dont l'étude décrit les trois facettes de l'évolution qui a permis de rendre distincte pareille discipline, à savoir : une structuration ordonnatrice de la foi chrétienne, le positionnement vis-à-vis de la philosophie et l'attribution d'un rôle à l'argumentation logique. Au chapitre de la mise en ordre du donné de la foi, on assiste, prenant le relais d'une science sacrée laissant se chevaucher les registres, au double essor de la *Glose ordinaire* (un commentaire continu des Écritures condensant l'essentiel de la tradition exégétique) et des recueils de sentences. Ces derniers surtout constituent, après une période de stabilisation, l'ancêtre direct de la somme théologique lorsqu'ils aboutissent aux *Sentences* de Pierre Lombard dont les questions s'ordonnent selon quatre thèmes : « Dieu, la création, l'Incarnation, les sacrements et fins dernières ». Selon Dominique Poirel, dans ce recueil du Lombard on trouve pour la première fois le mot théologie employé pour désigner une discipline distincte de la *theologia* des philosophes et de celle des exégètes bibliques, alors que le XII^e siècle avait jusque-là : ou bien, dans un notable croisement de sens, entendu par *theologia* la partie supérieure de la philosophie et par *philosophia* la sagesse chrétienne elle-même ; ou bien, ce que dénonçait un

Manégold de Lautenbach, occulté les divergences réelles entre la théologie naturelle de la tradition philosophique et la foi chrétienne des Évangiles (un syncrétisme, détectable chez les Chartrains et chez Abélard lui-même, doctrinalement fécond, mais peu propice à la claire séparation disciplinaire de la théologie et de la philosophie). À la théologie chrétienne en train de naître comme discipline autonome, il fallait une méthode. Depuis le mitan du XI^e siècle et tout au long du XII^e siècle, le débat autour du rôle à accorder à l'argumentation logique en théologie a vu, en général, s'opposer âprement auteurs monastiques et maîtres séculiers, la victoire revenant finalement à ces derniers avec la création des universités et l'institutionnalisation curriculaire des *Sentences* de Pierre Lombard comme manuel des études de théologie. Pour Dominique Poirel, plus fondamental encore que ce conflit entre pouvoir du cloître et pouvoir de l'école en vue d'une mainmise sur cette nouvelle venue destinée à siéger au sommet de la hiérarchie des savoirs, l'arrière-plan culturel de l'introduction marquée de l'argumentation dialectique en théologie est l'essor même de la logique depuis l'an mil en Occident. Un essor explicable par une cause interne (le sentiment de modernité sape le simple argument d'autorité et appelle un débat rationnel) et une cause externe (contrer « la résistance et même l'expansion de l'islam » en appuyant les principales thèses du christianisme sur des démonstrations concluantes pour tout être rationnel). Mais avec l'acceptation du rôle incontournable de la raison dans l'intelligence de la foi, surgit le problème de concilier une argumentation vraiment rationnelle avec l'ineffabilité définitionnelle de Dieu. Un problème manifeste dès que l'on s'élève au-dessus « de la rumination des Écritures et de la spéculation philosophique ». Un problème dont la solution a résidé au XII^e siècle dans l'intégration, en trois phases, de « la théologie négative à l'intérieur de l'argumentation dialectique ». Première phase, la célèbre formule anselmienne qui désigne Dieu à la négative « ce dont rien de plus grand ne peut être pensé ». Deuxième phase, l'insistance, chez Gilbert de la Porrée, d'une nette rupture épistémique, au sein même des sciences théorétiques, entre les énoncés physiques ou mathématiques et les propositions du domaine de la théologie, des propositions non pas totalement incorrectes et inadéquates, mais exigeant un transfert de sens mettant en relief la transcendance divine (par exemple, la précision que le terme « substance », issu du sensible, ne peut s'appliquer adéquatement à Dieu et que, inversement, « être » et « bon », propres à Dieu, perdent leur plein

sens lorsqu'on les emploie pour les créatures). Troisième phase, « la théologie latine du corpus dionysien » qui, tout en soulignant l'inadéquation du discours négatif lui-même pour exprimer l'infinie transcendance de Dieu, en vient, en apparence paradoxalement, à échafauder, par exemple chez Alain de Lille, des théologies axiomatisées à la manière géométrique dans lesquelles la suite logique des propositions est produite par déduction nécessaire. Ainsi s'explique, conclut Dominique Poiriel, « le succès dans les universités d'une discipline théologique, scientifiquement construite sur le modèle des *Seconds Analytiques* » et se parachève, de la fin du XI^e siècle au début du XIII^e siècle, le processus qui « conféra progressivement à la théologie son nom, son objet, son autonomie, sa structure, son manuel, son statut académique et surtout sa méthode ».

Thomas d'Aquin, qui s'est efforcé de manifester la supériorité épistémologique de la Doctrine Sacrée – en l'occurrence de la théologie révélée chrétienne –, a-t-il été critique face aux doctrines sur la science théologique des traditions aristotélicienne et néoplatonicienne dont, via leurs traductions latines, il était l'héritier au XIII^e siècle ? Telle est la question que soulève **Claude Lafleur**. Pour y répondre, après des précisions liminaires, cette étude centre son analyse sur la stratégie thomasienne du *Super Boetium De Trinitate* (*Sur Boèce De la Trinité*). Dans cet opuscule (vers 1256-1259), l'Aquinate (Question, 5, article 4, Réponse), après avoir insisté (§ 1) sur le fait que les principes qui sont des natures complètes sont considérés à la fois en eux-mêmes et dans la science de leurs principiés, note (§ 2) qu'il y a pour l'ensemble des étants de tels principes, immatériels et immobiles, communs par causalité, en l'occurrence les réalités divines. Malgré une allusion au corpus néoplatonicien (aréopagitique) et à sa causalité divine efficiente, il n'y a pas là critique implicite d'une conception aristotélicienne uniquement finale de la causalité, car Thomas d'Aquin s'oppose ouvertement à ceux qui entendent limiter ainsi la causalité de Dieu selon Aristote. Mais la conséquence de la doctrine des réalités divines – comme principes et natures complètes causalement communs dans le genre de l'étant – énoncée au § 2 est explicitée aux § 3 et 4 de la Réponse : par la raison naturelle, les philosophes ne traitent de pareils principes que par leurs effets, donc leurs principiés, alors que l'autorévélation divine permet de traiter des réalités divines en elles-mêmes, si bien que la théologie philosophique n'a pas les réalités divines comme sujet, mais seulement comme principe du sujet, tandis que la théologie de l'Écriture Sacrée

a, grâce à cette dernière, les réalités divines elles-mêmes comme sujet. Doit-on interpréter ce dédoublement thomasien des théologies comme une critique tacite de la théologique d'Aristote qui prétend, sans l'aide de la Révélation, connaître la nature de Dieu lui-même et en décrire la vie de pure jouissance intellectuelle, comme en témoigne *Métaphysique* Lambda ? Quoi qu'il en soit, dans le *Super Boetium De Trinitate*, l'article 2 (Réponse, Objections-Solutions 5 et 7) de la question 2 avait déjà expliqué la supériorité de la science divine révélée sur celle des philosophes par la supériorité des principes de la première (dérivés, grâce à une subalternation fondée sur la foi, de l'intellection simple par laquelle Dieu se connaît Lui-même) sur ceux de la seconde (tirés uniquement des sensibles). Désigné comme tel ou simplement décrit dans son fonctionnement, le dispositif épistémologique de la subalternation, astucieusement adapté à partir de la caractérisation qu'Aristote en fait dans les *Seconds Analytiques*, a joué un rôle clé dans la fondation thomasienne de la théologie comme science (depuis l'*Écrit sur les Sentences*, vers 1252-1256 jusqu'à la *Somme de théologie*, vers 1265-1273, en passant bien sûr par le *Sur Boèce De la Trinité*). C'est ainsi que, plus d'un millénaire et demi après la naissance de la (science) théologique chez Aristote, l'œuvre de Thomas d'Aquin est censée avoir accouché de sa jumelle, une théologie révélée supérieure sur tous les plans, non seulement en tant que science, mais aussi en tant que sagesse et plus encore. Comme le signale en terminant Claude Lafleur, la stratégie thomasienne pour fonder la théologie comme science s'est immédiatement attiré des critiques, comme celles du maître ès arts Siger de Brabant, et même, quelques décennies plus tard, des railleries de la part du théologien franciscain Guillaume d'Ockham.

Durand de Saint-Pourçain (v. 1275-1334) est un autre sévère critique de la tentative thomasienne de fonder comme science la théologie dite « révélée ». **David Piché** le montre bien dans le chapitre qu'il consacre à ce théologien dominicain, comme l'Aquinat, tout en offrant une claire présentation d'ensemble de la critique de la rationalité religieuse mise en avant, dans le *Prologue* de son *Commentaire des Sentences* (troisième version, vers 1317-1327), par le maître saint-pourcinois, qui, quant à l'idéal de théologie scientifique, s'attaque non seulement au modèle hypothético-déductif (enté sur la subalternation) conçu par Thomas d'Aquin, mais aussi au modèle illuminationniste ayant pour champion le maître séculier Henri de Gand (v. 1217-1293) et au modèle abstractionniste dont l'initiateur est

le théologien franciscain Jean Duns Scot (1265/66-1308). Les attaques de Durand de Saint-Pourçain contre ce que l'Auteur dénomme « modèle hypothético-déductif » concernent au premier chef le rôle que Thomas d'Aquin assigne aux articles de foi comme principes de démonstration et sa conception de la subordination épistémologique, dans ce dernier cas de multiples manières du double point de vue de la cohérence intrinsèque et de la fidélité imparfaite qui l'affecterait à l'égard de son modèle aristotélicien (particulièrement *Seconds Analytiques*, I, 13). L'illuminationisme promu par Henri de Gand consistait, quant à lui, en l'affirmation de l'existence d'une lumière spécifique (*lumen speciale*), intermédiaire entre l'obscurité de la foi et la claire vision de l'essence divine dans la lumière de gloire. Selon le Gantois, Dieu peut octroyer une telle lumière intermédiaire (*lumen medium*) au théologien pour permettre à l'intellect de ce dernier de comprendre avec évidence les articles de foi, auxquels autrement il ne pourrait que croire, et d'en déduire scientifiquement des conclusions utiles pour l'explication et la défense des enseignements de la foi. Pour Durand de Saint-Pourçain, pareille lumière spécifique ou intermédiaire est une fiction pure et simple, puisque, d'une part, des théologiens compétents et parfaitement méritoires avouent ne pas bénéficier de cette sorte d'illumination et, d'autre part, personne n'a jamais su rendre les articles de foi évidents par son enseignement, alors que le signe que l'on possède la connaissance de quelque chose est justement de pouvoir l'enseigner. Le modèle abstractionniste inventé par Jean Duns Scot pour assurer le caractère scientifique de la théologie s'articule autour de la distinction de deux types de connaissance, l'intuitive et l'abstractive. Ce modèle scotiste (ou scotien), selon la relation qu'en fait Durand de Saint-Pourçain, considère qu'une connaissance intuitive porte sur un objet réellement existant, présent à elle en acte et connu d'elle sans médiation, tandis qu'une connaissance abstractive concerne un objet qui ne lui est ni présent en acte ni connu sans intermédiaire. Relativement au caractère scientifique de la théologie, le cœur de la thèse de Duns Scot est que, même si une connaissance intuitive de l'essence divine – qui équivaldrait à une vision béatifique – n'est pas compatible avec le statut de l'homme viateur (simplement en chemin vers la partie céleste), rien n'empêche que Dieu use de sa puissance absolue pour octroyer à une personne humaine dès ici-bas une connaissance abstractive la rendant capable d'intelliger, de science véritable, son essence une et trine. Une thèse que le maître saint-pourcinois pense renverser définitivement en

insistant sur le fait que chez l'homme viateur une connaissance abstractive suppose obligatoirement une connaissance intuitive préalable, qui, dans le cas de la saisie de l'essence divine, coïnciderait avec la vision béatifique, que la théologie scotiste, comme les autres, exclut de la vie humaine sur Terre. Avec une pareille critique de tous ses modèles, on semblerait assister à la clôture de la théologie comme science. En fait, comme le souligne David Piché, tous les modèles attaqués par Durand de Saint-Pourçain ont continué à avoir des défenseurs et cet esprit critique lui-même adhérerait volontiers à l'idéal d'une théologie rationnelle, dans le registre « herméneutico-apologétique » à défaut de scientifiquement démonstratif.

Olivier Boulnois explique comment « l'affaire Galilée » (1610-1633) permet de saisir le remodelage épistémologique qui, dans son après-coup, a définitivement mis fin à l'hégémonie scientifique que la théologie, révélée et catholique en l'occurrence, avait acquise au XIII^e siècle. Thomas d'Aquin, première station contextuelle de la relation d'une telle « affaire Galilée », affirme d'emblée, pour expliciter le fait que ladite théologie est la plus noble des sciences, que pareille discipline possède le monopole interprétatif de l'Écriture, un sujet (Dieu) et un mode (la certitude absolue de la foi) supérieurs, le droit de traiter de toutes choses et celui de déterminer sans restriction la vérité dans tous les domaines scientifiques. En outre, l'Aquinate exige sur le plan scientifique la véridiction et l'unification de la vérité, ce qui a pour effet de rejeter la stratégie philosophique (tentée par les maîtres ès arts de l'époque) consistant en la suspension des valeurs de vérité (citer un énoncé sans l'affirmer) ou en l'affirmation d'un pluralisme épistémologique (distinguer vérité absolue et vérité relative). Dante endossera le principe excluant la possibilité de l'existence d'une double vérité, mais en inversant ce principe : comme la vérité ne peut être une, c'est à la théologie d'harmoniser sa vérité avec celle de la nouvelle physique. Une double mutation, décrite dans la deuxième station contextuelle, rend compte de cette perspective renversée. D'une part, l'abandon de l'herméneutique allégorique (augustinienne et médiévale) de la Bible pour focaliser sur l'exégèse littérale de cette dernière, afin de se rabattre ainsi au niveau des lectures bibliques contestataires des protestants, tout en déclarant (initialement contre ces derniers) que la véritable interprétation du sens littéral des Écritures se ramène au consensus des Pères à son sujet tel qu'admis par l'Église (catholique). D'autre part, parallèlement à cette fixation sur le sens littéral selon une version contrôlée, l'autre mutation

à mettre en relief se résume pour l'essentiel au statut renforcé de rigueur et d'exactitude scientifiques revendiqué comme évident et indéniable par la nouvelle astrophysique mathématisée. La troisième station descriptive s'illustre par une réaction théologique, subtile et se voulant conciliante, à cette revendication épistémologique sans précédent de la nouvelle science naturelle : la proposition, formulée par le cardinal Bellarmin, d'attribuer à l'héliocentrisme copernico-galiléen le statut de théorie hypothético-déductive, donc de permettre ainsi à la nouvelle science de se développer à condition de renoncer à son épistémologie inédite autant que provocatrice selon laquelle les vérités scientifiques qu'elle démontre sont absolues. Comme le fait ressortir la dernière station relatée, Galilée a refusé cette tentative de conciliation et maintenu le caractère absolutiste, à ses yeux, des vérités scientifiques dans le domaine du monde naturel : un domaine qu'il faut arracher aux théologiens qui doivent plutôt mettre à profit leurs compétences en se limitant au domaine de la foi et revenir (malgré l'injonction du Concile de Trente réduisant la vérité herméneutique au consensus des autorités) à une interprétation métaphorique susceptible de manifester la valeur sapientielle de tout passage biblique (comme celui de Josué 10, 13 « Et le Soleil s'arrêta, et la Lune suspendit sa course ») dont le sens littéral est définitivement contredit par la vérité incontestable des récentes démonstrations proprement scientifiques. La double vérité étant impossible (autant pour l'Église que pour Galilée), la théologie devait abandonner sa prétention antérieure de formuler de manière absolue la vérité littérale de tous les aspects de l'entière de l'Écriture et reconnaître la possibilité, au fil de l'avancement de la science, d'avoir à fournir une interprétation seulement métaphorique de passages bibliques de plus en plus nombreux. Évidemment, au temps de « l'affaire Galilée », l'Église catholique avait encore tout le pouvoir requis pour condamner l'audacieux savant, ce qu'elle fit en 1633. Mais l'érosion du statut épistémologique de la théologie mise en branle par la nouvelle perspective scientifique de Galilée ne s'est pas arrêtée pour autant, d'où « le déclin de la théologie » mentionné par le titre de cet article étoffé dont les nombreuses harmoniques ne peuvent s'entendre, comme dans les autres cas, qu'au fil d'une lecture exhaustive.

Les contributions décrivant les diverses manières dont la théologie comme science a été largement remise en cause à la fin du Moyen Âge mènent naturellement, pour finir le présent parcours, à celle sur Pierre Bayle (1647-1706), signée **Jean-Luc Solère**. Ce dernier propose de réinterpréter

la position de Bayle, généralement jugée purement négative, face à la théologie. Malgré les critiques acerbes de Bayle relatives particulièrement à l'apparente irrationalité des dogmes chrétiens et à la non moins apparente carence éthique de l'agir du Dieu révélé, Jean-Luc Solère veut mettre au jour l'idée claire que l'auteur du *Dictionnaire Historique et Critique* se faisait censément des conditions de possibilité d'une théologie entendue philosophiquement – et littéralement – comme « un discours sur Dieu » à tout le moins vraiment sensé, à défaut d'être exactement scientifique. Cette démonstration repose sur « La notion de notion commune », une section de l'étude qui passe en revue depuis l'Antiquité jusqu'à Descartes et Malebranche les sources éventuelles de ce concept clé pour Pierre Bayle. De ce remarquable exposé synthétique où, principalement, Aristote, Euclide, les stoïciens, les épicuriens, Lucrèce, Cicéron, Sénèque, Diogène Laërce, Plutarque, Alexandre d'Aphrodise, Marius Victorinus, Boèce et Proclus mènent aux Modernes (dont Juste Lipse, Gassendi, Descartes et Malebranche), il ressort que les notions (ou conceptions) communes – synonymes de principes, d'axiomes, de maximes et de règles – sont souvent de nature propositionnelle et structurent fondamentalement la rationalité, selon ce que Bayle accepte. Ce facteur, manifeste chez les sources immédiates de Bayle, a facilité chez ce dernier la reconnaissance qu'un contenu rationnel comme « l'idée vaste et immense de l'Être souverainement parfait » se développe en la notion commune principielle « Dieu agit parfaitement » qui, quant au problème du mal, a préséance sur une notion commune éthique comme « la cause d'une cause seconde est cause du mal commis par cette cause seconde », si bien que, même si la raison se soumet à la foi en reconnaissant le fait révélé que Dieu a laissé Adam et Ève commettre le péché originel, elle n'a pas à conclure que Dieu est responsable de l'origine du mal, même si le fondement de l'agir divin lui échappe dans ce cas et dans bien d'autres du même genre. Pareille hiérarchisation des notions communes vaut aussi, *mutatis mutandis*, en ce qui concerne les dogmes chrétiens tels que la Trinité et l'Incarnation, où la raison peut – et doit – reconnaître ses limites sans sombrer dans le fidéisme. À la fin de notre parcours, on assiste ainsi à la renaissance inattendue, chez un esprit moderne éminemment critique, d'une certaine théologie fondamentalement rationnelle bien que factuellement soumise à la foi, mais, comme le souligne Jean-Luc Solère, d'une théologie non scientifique et non systématique.