

La théologie comme discipline — des Pères à la scolastique

Partie IV — Double mouvement : re-sacralisation et hellénisation

Introduction : quand la foi devient science

L'histoire de la théologie chrétienne est l'histoire d'une transformation radicale : la foi d'une communauté de disciples — vécue, transmise dans des gestes et des récits, portée par la prière et le martyre — est devenue progressivement une *discipline académique*, avec ses méthodes, ses classifications, ses autorités, ses controverses et ses institutions. Ce processus, qui s'étale du II^e siècle à la fin du Moyen Âge, n'est pas moralement neutre : il implique des choix, des exclusions, des hiérarchies intellectuelles. Comprendre comment la théologie est devenue une discipline, c'est comprendre comment une certaine manière de penser la foi a été validée comme orthodoxe, et d'autres marginalisées ou condamnées.

Ce chapitre retrace les grandes étapes de cette institutionnalisation intellectuelle, en partant de la *théologie implicite* des premières communautés, en passant par l'entreprise des Pères de l'Église qui articulent foi et philosophie grecque, jusqu'à la scolastique médiévale qui fait de la théologie une *scientia* au sens aristotélicien — et aux réactions que cette formalisation suscite. L'enjeu n'est pas de dénigrer la théologie académique, dont les apports sont considérables, mais d'examiner ce qu'elle a intégré, ce qu'elle a peut-être laissé de côté, et dans quelle mesure une réforme de l'Église implique nécessairement aussi une réforme de ses modes de pensée.

I. La théologie implicite des origines : kérygme, didachè, parénèse

Il convient de commencer par un paradoxe : les premières communautés chrétiennes n'avaient pas de théologie au sens académique du terme. Elles avaient une *annonce* (le kérygme), une *instruction* (la didachè) et une *exhortation* (la parénèse) — trois modalités de transmission de la foi qui se distinguent nettement d'un discours réflexif et systématique. Les lettres de Paul constituent le premier corpus d'élaboration théologique, mais il s'agit toujours d'une pensée *en situation*, répondant à des crises communautaires concrètes. La christologie, la sotériologie, l'ecclésiologie pauliniennes naissent de la confrontation avec des problèmes réels : l'intégration des gentils, la question de la loi, le statut de la résurrection, les divisions internes aux communautés.

Les évangiles représentent une autre forme de théologie implicite : ils ne définissent pas des dogmes, ils racontent. Les catégories qu'ils mobilisent — Fils de l'homme, Royaume de Dieu, Fils de Dieu — sont issues du judaïsme du Second Temple et ne supposent pas une philosophie grecque de l'être. C'est un point capital que les théologiens contemporains, de **Eduard Schweizer** à **N. T. Wright**, ont remis en avant : la christologie néotestamentaire est d'abord narrative et eschatologique, non ontologique. Elle répond à la question « *Qui* est Jésus et qu'a-t-il accompli ? » plus qu'à la question « *Quelle est la nature* de Jésus ? » — qui sera celle des conciles ultérieurs.

Cette distinction n'est pas une hiérarchisation. Elle est une invitation à distinguer ce qui est *originel* dans la réflexion chrétienne et ce qui est *développement* — le développement pouvant être légitime et même nécessaire, mais devant être reconnu comme tel pour ne pas être confondu avec la donnée de départ.

II. Les Pères apologistes : la rencontre avec la philosophie grecque

Le IIe siècle voit apparaître une nouvelle figure intellectuelle dans le christianisme : l'*apologiste*, qui entend défendre la foi devant la culture ambiante, en utilisant les outils conceptuels de cette culture. **Justin de Rome** (†165) est le premier grand représentant de ce mouvement. Converti de la philosophie platonicienne au christianisme, il développe la doctrine du *Logos spermatikos* — le Verbe divin qui aurait semé des semences de vérité dans l'ensemble de la philosophie grecque, de Socrate à Héraclite. Cette thèse a des implications considérables : elle permet d'intégrer la sagesse grecque dans un horizon chrétien, mais elle opère aussi un déplacement — elle fait du Christ la réalisation du Logos philosophique, introduisant dans la christologie une catégorie qui n'appartient pas au monde sémitique de Jésus.

Clément d'Alexandrie (†215) pousse cette logique encore plus loin. Pour lui, la philosophie grecque — notamment le platonisme — a joué pour les Grecs le rôle que la Torah a joué pour les Juifs : un *pédagogue* qui conduit à la foi. Cette vision positive de l'hellénisme façonnera durablement la théologie alexandrine, en lui donnant une orientation *mystagogique* — la foi comme chemin de connaissance ascendante — qui infléchit profondément la manière de lire l'Écriture.

Origène d'Alexandrie (†254) représente l'apogée et la limite de cette rencontre.

Commentateur inlassable de l'Écriture, il développe une méthode exégétique allégorique élaborée, qui cherche sous le sens littéral un sens spirituel, sous le sens moral un sens mystique. Son système théologique, présenté dans le *Peri Archôn (Des Principes)*, est le premier essai de théologie systématique de l'histoire chrétienne : il traite de Dieu, du Christ, du Saint-Esprit, des créatures raisonnables, du monde, des Écritures. Mais ce système intègre des éléments platoniciens — la préexistence des âmes, l'apocatastase (le salut universel final, y compris du diable) — qui conduiront, au VIe siècle, à la condamnation posthume d'Origène

par le concile de Constantinople II. Son cas illustre le risque inhérent à toute synthèse culturelle : la frontière entre l'inculturation légitime et la déformation de la foi est difficile à tracer, et se trace souvent a posteriori par l'autorité institutionnelle.

III. La théologie latine des Pères occidentaux : Tertullien, Ambroise, Augustin

L'Occident latin développe une théologie aux accents différents. **Tertullien de Carthage** (†220), juriste de formation, forge une grande partie du vocabulaire théologique latin — *trinitas, persona, substantia, sacramentum* — et introduit dans la pensée chrétienne une logique juridique qui marquera durablement l'ecclésiologie et la morale occidentales. C'est dans *Adversus Praxean* qu'il fixe la formule trinitaire *tres personae, una substantia* — trois personnes, une seule substance — qui irriguera les conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381). Le terme *persona* est emprunté au double registre du droit (la titularité de droits) et du théâtre (le masque) ; il importe aussi de la procédure pénale romaine la notion de *satisfactio*, qui pèsera lourd, des siècles plus tard, dans les théories de la rédemption. Sa question célèbre — « Qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem ? » — exprime une méfiance à l'égard de la philosophie grecque qui contraste avec les apologistes orientaux. Mais Tertullien lui-même ne peut s'en passer : sa manière de conceptualiser la Trinité est profondément marquée par le droit romain — et il finira lui-même, paradoxalement, dans le schisme montaniste.

Augustin d'Hippone (†430) domine la théologie occidentale comme aucun autre. La lecture des *libri Platonicorum* — les traductions de Plotin et de Porphyre dues à Marius Victorinus, vers 386 — le libère du matérialisme manichéen en lui donnant les concepts d'immatérialité divine, de hiérarchie ontologique et du mal comme *privation* d'être. Formé dans la rhétorique cicéronienne et le néoplatonisme avant sa conversion, il développe une synthèse où la grâce, le péché originel, la prédestination, l'Église et l'eschatologie forment un système d'une cohérence redoutable. Sa doctrine mûre de la grâce se cristallise vers 395 dans une relecture de

saint Paul, puis se durcit au feu de la controverse pélagienne : c'est en réagissant contre Pélage — qui niait le péché originel et la nécessité de la grâce — qu'Augustin obtient la condamnation du pélagianisme en 418, avant de radicaliser, contre Julien d'Éclane, sa doctrine de la prédestination. Ses controverses — contre les manichéens, les donatistes, les pélagiens — définissent les catégories dans lesquelles la théologie latine pensera pendant un millénaire, jusqu'aux querelles sur la grâce de Gottschalk à Jansénius. Mais plusieurs de ses intuitions, forgées dans des contextes polémiques précis, ont des effets durables et discutables : sa théologie de la guerre juste, sa conception du péché originel comme transmission sexuelle, son rigorisme sur le salut des non-baptisés. La grandeur d'Augustin ne doit pas dispenser d'un regard critique sur ce que son immense autorité a parfois permis de légitimer — un regard que la biographie classique de **Peter Brown**, *Augustine of Hippo* (1967), a précisément rendu possible en restituant l'homme dans la trame de son époque plutôt que dans l'abstraction du système.

IV. La théologie monastique : contemplation et *Lectio divina*

Entre les Pères et la scolastique, une tradition souvent sous-estimée maintient un rapport à la théologie radicalement différent : la *théologie monastique*. Pour les moines de la tradition bénédictine, cistercienne ou cartusienne, la théologie n'est pas d'abord un savoir à maîtriser mais une *expérience* à vivre. La *lectio divina* — lecture méditée, lente, orante de l'Écriture — est le cœur de cette approche. On ne lit pas pour savoir, mais pour être transformé.

Jean Leclercq, dans son ouvrage classique *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (1957), a montré avec précision comment la théologie monastique diffère de la théologie scolastique : là où la seconde procède par questions (*quaestio*), distinctions et syllogismes, la première procède par *méditation*, par *lectio*, par *ruminatio* du texte sacré. Les catégories y sont moins aristotéliennes que poétiques et symboliques. L'autorité principale n'est pas le commentaire du maître mais l'Écriture elle-même, lue en prière.

Cette distinction a des conséquences importantes pour notre propos. La scolastique produira des sommes théologiques d'une extraordinaire rigueur, mais elle risque de réduire la théologie à un jeu académique coupé de la praxis spirituelle. La théologie monastique, inversement, risque de rester impénétrable aux non-initiés et de résister à la critique rationnelle. La tension entre ces deux pôles — *savoir* et *expérience*, *argument* et *contemplation* — traverse toute l'histoire de la pensée chrétienne et n'a jamais été résolue.

V. La scolastique : la théologie comme science

Le XIIe siècle voit naître une révolution intellectuelle : la *scolastique*, c'est-à-dire la théologie telle qu'elle se pratique dans les *scholae* des cathédrales et bientôt des universités. **Anselme de Cantorbéry** (†1109) en formule le programme avec sa définition célèbre : *fides quaerens intellectum* — « la foi cherchant à comprendre », titre primitif du *Proslogion*. La foi ne cherche pas à se prouver par la raison, mais à s'expliquer à elle-même : *credo ut intelligam*, « je ne cherche pas à comprendre pour croire, mais je crois pour comprendre ». La raison n'est pas l'ennemie de la foi ; elle est son instrument réflexif. Anselme va pourtant loin dans cette confiance : dans le *Cur Deus Homo* (1098), il développe la **théorie de la satisfaction**, qui fait du péché une dette infinie envers l'honneur de Dieu et de l'Incarnation une nécessité rationnelle — seul l'Homme-Dieu pouvant offrir une réparation à la mesure de l'offense. Ce faisant, il abandonne les anciennes théories du « rachat » payé au diable et applique des *rationes necessariae* au mystère lui-même, illustrant déjà la tentation scolastique de soumettre la Révélation à l'argument.

Pierre Abélard (†1142) introduit la méthode du *Sic et Non* (« Oui et Non ») : sur cent cinquante-huit questions, il juxtapose des textes scripturaires et patristiques apparemment contradictoires et cherche à les réconcilier par la distinction, son prologue énonçant déjà des règles de critique textuelle (variantes, contextes, rétractations). Cette méthode, qui scandalise ses contemporains par son audace rationaliste, deviendra le cœur de la *quaestio* scolastique :

poser une question, rassembler les arguments pour et contre, proposer une distinction qui les réconcilie. Elle vaut à Abélard deux condamnations — au concile de Soissons (1121), puis au concile de Sens (1140) sous l'impulsion de **Bernard de Clairvaux**, qui voyait dans la dialectique une profanation des mystères divins. Cet affrontement entre le moine Bernard et le maître Abélard — que **Jean Leclercq** a finement analysé — cristallise la rivalité de deux lieux et de deux modèles du savoir théologique : le cloître contre l'école urbaine, la *ruminatio* contre la *quaestio*.

Thomas d'Aquin (†1274) porte cet édifice à sa perfection avec la *Summa Theologiae*. Intégrant la philosophie d'Aristote — redécouverte en Occident par les traductions arabes — dans un cadre chrétien, il construit une synthèse où la grâce suppose et accomplit la nature, où la raison et la foi s'ordonnent sans se confondre. Sa théologie des vertus, sa théorie de la loi naturelle, son traitement de la grâce et des sacrements définissent encore aujourd'hui la philosophie morale catholique officielle.

Mais la scolastique porte aussi ses tensions internes. **Duns Scot** (†1308) et **Guillaume d'Ockham** (†1347) développent des théologies alternatives qui accentuent la toute-puissance divine et réduisent la portée de la raison naturelle — conduisant, dans le cas d'Ockham, à un nominalisme qui prépare, de manière paradoxale, la dissolution des synthèses médiévales. Le franciscanisme spirituel, les *Frères du Libre Esprit*, les béguines et béghards représentent d'autres formes d'expérience théologique que la scolastique dominante intégrera mal ou condamnera.

VI. La théologie et ses institutions : universités, inquisition, censure

La scolastique est inséparable de ses institutions. La création des universités — Paris (1200), Oxford, Bologne, Cambridge — crée un espace intellectuel nouveau, semi-autonome par rapport à l'épiscopat local, mais dépendant de la papauté pour ses chartes. La théologie y

acquiert un statut de *reine des sciences* — au sens médiéval d'une discipline qui ordonne et juge toutes les autres. Ce statut implique une autorité institutionnelle considérable : le théologien est l'expert dont l'avis détermine l'orthodoxie.

Ce pouvoir académique se double d'un pouvoir disciplinaire. L'**inquisition** médiévale — institution créée par Grégoire IX en 1231 — n'est pas seulement un instrument de répression politique : c'est aussi un dispositif théologico-juridique destiné à définir les frontières de l'orthodoxie et à ramener dans ces frontières — ou à exclure définitivement — ceux qui s'en écartent. **Étienne Tempier**, évêque de Paris, condamne en 1277 deux cent dix-neuf thèses philosophiques et théologiques, dont une vingtaine touchent des positions d'Aquin, au nom de la *potentia Dei absoluta* — la liberté toute-puissante de Dieu — contre le « nécessitarisme » aristotélicien. La censure n'épargne donc pas le futur docteur de l'Église : la réputation de Thomas en sort durablement entamée, et il ne s'imposera vraiment qu'au XIVe siècle, après sa canonisation en 1323. La faculté de théologie de Paris fonctionne dès lors comme un véritable tribunal de l'orthodoxie — seize listes de thèses y seront censurées aux XIIIe–XIVe siècles —, agissant moins par la répression de masse que par l'incitation à l'**autocensure** : la condamnation occasionnelle d'un maître suffit à maintenir les autres dans les bornes. La censure théologique — la liste des propositions condamnées, les *notae theologicae* qui qualifient les erreurs — constitue ainsi un instrument d'encadrement intellectuel dont les effets durent bien au-delà du Moyen Âge. C'est cette imbrication de la fécondité et de la coercition que **Marie-Dominique Chenu** a su décrire dans *La théologie au douzième siècle* (1957) : l'institution qui produit le savoir est aussi celle qui en fixe les limites.

Ce système a produit des œuvres considérables. Il a aussi, inévitablement, produit des silences : des questions qu'on ne pouvait pas poser, des expériences qu'on ne pouvait pas formuler, des femmes mystiques — **Hildegarde de Bingen**, **Mechthild de Magdebourg**, **Marguerite Porete** — dont la théologie prophétique fut reçue avec méfiance ou condamnée, précisément parce qu'elle ne passait pas par les circuits académiques validés. Le sort de Marguerite Porete est à cet égard exemplaire : béguine, auteur du *Miroir des âmes simples et anéanties*, elle décrit une

union à Dieu qui place l'âme « au-dessus des vertus et de l'Église militante ». Refusant de retirer son livre et de se rétracter, elle est brûlée en place de Grève le 1er juin 1310 — première exécution documentée à Paris pour une hérésie proprement « intellectuelle » — et des extraits de son œuvre nourriront le décret *Ad Nostrum* du concile de Vienne (1311) contre la « secte du Libre Esprit ». La criminalisation de l'autonomie mystique féminine n'est donc pas une anomalie marginale : elle est le revers exact du monopole académique sur le discours légitime.

VII. La crise de la modernité et la théologie contemporaine

La Réforme protestante du XVI^e siècle est, entre autres, une crise de l'autorité théologique. **Luther** conteste non seulement la doctrine du mérite et l'ecclésiologie romaine, mais le statut même de la tradition scolastique : *sola Scriptura* signifie que l'Écriture est la norme ultime de la théologie, non le consensus patristique ou la *Summa* d'Aquin. Cette affirmation déstabilise un édifice intellectuel bâti sur la complémentarité de la Révélation et de la Tradition, et déclenche quatre siècles de controverses confessionnelles.

La réponse catholique — le concile de Trente (1545–1563) et sa réaffirmation de la Tradition aux côtés de l'Écriture, de la scolastique contre les réformateurs — crée les conditions d'une longue *néoscolastique* qui dominera la théologie catholique jusqu'au XX^e siècle. La *néoscolastique thomiste* du XIX^e siècle, promue par **Léon XIII** dans l'encyclique *Aeterni Patris* (1879), tente de constituer un rempart intellectuel contre le modernisme, le libéralisme et le positivisme — avec les effets de rigidification intellectuelle que l'on sait.

C'est précisément contre cette rigidification que se lève le *Mouvement du ressourcement* qui prépare Vatican II. Des théologiens comme **Yves Congar**, **Henri de Lubac**, **Hans Urs von Balthasar** et **Karl Rahner** proposent de revenir aux sources patristiques, de réintégrer la dimension historique et existentielle dans la réflexion théologique, de rouvrir des questions

que la néoscolastique avait prématurément closes. Vatican II est, en grande partie, le fruit de ce travail théologique préalable — et son ouverture manifeste ce que peut produire une théologie vivante, en dialogue avec son temps.

VIII. Ce que l'histoire de la théologie enseigne à une réforme

Plusieurs leçons se dégagent de ce parcours.

La première est que **la théologie a toujours été une activité contextuelle** : elle répond à des défis précis, mobilise les ressources intellectuelles disponibles à une époque donnée, et ne peut être absolutisée comme si elle reflétait directement et définitivement la vérité révélée. La synthèse augustinienne est la réponse aux crises du christianisme nord-africain du IV^e siècle ; la synthèse thomiste est la réponse au défi de l'aristotélisme du XIII^e siècle. Cette historicité n'invalide pas ces synthèses — elle les relativise, ce qui n'est pas la même chose.

La deuxième leçon est que **la diversité théologique est une donnée originelle, non un accident**. La Bible elle-même contient des théologies plurielles — paulinienne, johannique, synoptique, deutéro-paulinienne — qui ne se réduisent pas à un système unique. Les Pères ont développé des orientations différentes selon leurs contextes. La scolastique a connu des courants rivaux. Cette pluralité ne signifie pas que tout se vaut, mais qu'aucune synthèse n'épuise la richesse de la Révélation.

La troisième leçon est que **les exclusions ont un coût**. La condamnation d'Origène a éliminé une veine spéculative féconde. La marginalisation de la théologie féminine médiévale a privé l'Église d'une expérience spirituelle considérable. La néoscolastique a retardé de décennies un dialogue nécessaire avec la pensée moderne. Une Église capable de réforme est une Église capable d'apprendre de ses propres exclusions passées.

La quatrième leçon, peut-être la plus urgente, est que **la théologie vivante ne peut être confinée à l'académie**. Les grandes innovations théologiques — le monachisme des Pères du désert, la mystique rhénane, la *théologie de la libération* du XXe siècle — naissent souvent en marge des institutions académiques, dans la confrontation avec des expériences concrètes de foi et de souffrance. Une réforme de l'Église doit inclure une démocratisation de la théologie : non pour dissoudre la rigueur intellectuelle, mais pour élargir le cercle de ceux dont l'expérience nourrit la réflexion.

Conclusion : la théologie comme service, non comme domination

L'histoire de la théologie chrétienne est une histoire de servitude et de liberté. Servitude des formes intellectuelles empruntées à la culture ambiante — platonisme, aristotélisme, droit romain, rationalisme moderne —, qui permettent de dire la foi dans le langage du temps mais risquent d'en courber la signification. Liberté de l'intelligence croyante qui ne cesse de chercher à comprendre ce qu'elle aime, à nommer ce qu'elle expérimente, à articuler ce qu'elle a reçu.

Une réforme de l'Église qui prendrait au sérieux cette histoire serait une Église qui renonce à confondre le dépôt de la foi avec une formulation théologique particulière, aussi vénérable soit-elle — sans pour autant tomber dans le relativisme de ceux qui pensent que toutes les formulations se valent. Entre le dogmatisme qui fossilise et le relativisme qui dissout, il y a le chemin étroit d'une fidélité *dans* l'histoire : une fidélité qui sait relire, corriger, approfondir, sans jamais perdre le fil de ce qui, depuis le début, donne sa direction au mouvement — la confiance en Jésus de Nazareth comme chemin, vérité et vie.

Sources principales : Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine (1971–1989) ; Jean Leclercq, L'amour des lettres et le désir de Dieu (1957) ; Peter Brown, Augustine of Hippo: A Biography (1967) ; Marie-Dominique Chenu, La théologie au douzième siècle (1957) ; Yves Congar, La Tradition et les traditions (1960) et Vraie et fausse réforme dans l'Église

(1950) ; Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge* (1944) ; Henri de Lubac, *Corpus Mysticum* (1944) et *Surnaturel* (1946) ; Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi* (1976) ; Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism* (1998) ; Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) ; Rowan Williams, *Why Study the Past? The Quest for the Historical Church* (2005).