

Bernard Forthomme

HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE FRANCISCAINE

De saint François d'Assise
à nos jours



ÉCOLE
FRANCISCAINE
DE PARIS

 *éditions franciscaines*

Bernard Forthomme

HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE FRANCISCANE

De saint François d'Assise à nos jours

Voici un essai de synthèse — la première en langue française — de la *théologie franciscaine*, de saint François jusqu'à nos jours. Bernard Forthomme nous offre un travail attendu depuis longtemps par tous ceux qui cherchent à découvrir ou à mieux connaître la théologie franciscaine.

Pour cela, il fallait reprendre non seulement l'évolution complexe de l'Ordre, mais la création de la théologie nouvelle à Paris, dès la première moitié du XII^e siècle ; théologie dans laquelle les premiers frères vont s'insérer. Et pour éviter l'abîme entre Assise et Paris, il ne fallait pas s'en tenir au côté abstrait et spéculatif du sujet, mais réintroduire la question essentielle du rapport aux lépreux, de la pratique liturgique et de la prédication ; d'où l'importance inédite des *Sermons* dans une histoire de la théologie universitaire.

Il s'agissait ensuite d'éviter un deuxième écueil : la rupture entre le XIV^e siècle et... aujourd'hui ! L'auteur met bien en valeur l'humanisme franciscain qui se développe à partir du XV^e siècle, la richesse de la pensée du XVII^e (la missiologie est une invention franciscaine), sans parler de l'invention de la christologie et de la défense de la liberté de Jésus (par rapport à la personne divine ou même la nature humaine) par le frère Déodat dès 1900, bien avant K. Barth ou K. Rahner !

La seconde partie de cet ouvrage, plus monographique, offre six profils de théologiens franciscains issus d'une importante contribution de chercheurs américains. Ce livre s'achève sur une présentation de la théologie de la libération, développée notamment par Leonardo Boff.

L'auteur

Bernard Forthomme, Franciscain, est philosophe, théologien et historien de la spiritualité. Il enseigne aux Facultés Jésuites de Paris (Centre Sèvres). Parmi ses derniers livres publiés, notons la *Théologie des émotions* (Cerf 2008) et la *Théologie de l'aventure* (Cerf 2013).

Editions Franciscaines
Collection Ecole Franciscaine de Paris

**HISTOIRE
DE LA THÉOLOGIE
FRANCISCANE**

De saint François d'Assise
à nos jours

Editions franciscaines

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'affirmation de la Trinité elle-même, tant pour convaincre les Juifs (Isaïe) que les païens (par l'usage de certains vers du livre VIII des *Oracles sibyllins*, identifiés dès le III^e siècle, lus à partir de la version augustinienne). Référence sibylline qui sera seulement abrogée par le Concile de Trente. Il ne faut pas oublier qu'Abélard était moine lors de la rédaction de la *Theologia*, et non un bourgeois luttant contre le monachisme bernardin féodal ! Même s'il y a bien, désormais, tension entre le cloître et l'école urbaine, préparant celle entre le cloître et l'Université, l'effort consiste à se tenir entre le fidéisme et le rationalisme (et cela vaut autant pour la trinité des personnes en Dieu, que pour l'exemplarisme du Christ), en faisant converger la prophétie scripturaire et la philosophie païenne (Hermès Trismégiste, Platon). Dieu y apparaît comme le Bien suprême, et la sagesse souveraine du Christ nous montre en Dieu la toute-puissance du Père, alors que l'Esprit est bonté parfaite. Le mystère trinitaire est une question non seulement apologétique, mais de portée singulièrement pratique, politique et pastorale, après les premières croisades, comme au regard de l'Islam.

Alors que l'on croyait Abélard complètement sorti du cloître par sa forme de pensée, il est clair que le cloître continue de résonner encore au cœur de ce qu'il nomme la *Theologia* (terme que Bernard considère toujours avec méfiance). La forme liturgique nourrit encore une conciliation théologique entre la transcendance et l'immanence, le Dieu *ad intra* et le Dieu *ad extra*, les opérations communes des personnes et les actes distincts, personnels, la *personne* divine et le *quelqu'un* humain autonome ! Contrainte liturgique qu'il faut aussi envisager avec ses implications ecclésiales et politiques, comme les tutelles de la glose des *Ecritures* ou des commentaires patristiques. Même

si le développement considérable de l'exégèse a contribué à rendre plus immanente la « parole de Dieu », celle-ci, déjà pour saint Paul, n'est sans doute pas une invention humaine, mais ne vaut comme telle que par le travail qu'elle exerce chez les croyants, ce qui la rattache directement à l'acte singulier de foi et de réception. Ceci d'ailleurs éclairera la position nouvelle du frère mineur Eudes Rigaud ; nous reviendrons plus loin sur sa conception de l'acte de foi, car, plus « psychologique », voire anthropologique, elle le rapproche de Bonaventure, et non de Thomas d'Aquin.

La bévée des histoires de la philosophie est de ne rechercher la philosophie que chez les philosophes (les Artiens), alors que la logique y domine, même si c'est aussi pour des raisons de pression idéologique de l'époque : la vraie sagesse est alors celle de la foi ; la philosophie est réduite à un instrument, bientôt explicitement ancillaire de la théologie. En vérité, quoi qu'en dise R. Bacon, la philosophie la plus novatrice se trouve, et pour longtemps, dans les grandes œuvres des théologiens universitaires ! L'autre bévée, est de considérer sans portée philosophique ce qui semble ne relever que de la foi ou des pratiques croyantes, comme la question du service liturgique, de la performance des sacrements et des offices ecclésiastiques (cf. la quatrième partie des *Sentences* du Lombard). Cette section est régulièrement négligée. Or Foucault avait déjà attiré l'attention sur la portée du *regimen animarum* chrétien et, en particulier, sur le lien entre le contrôle social et la pratique sacramentelle, notamment le lien entre confession et communion pascale annuelle depuis 1215 (Latran IV). Un des penseurs qu'il inspire, G. Agamben, va plus loin, non seulement par la minutieuse analyse des documents médiévaux, mais par le dégagement qu'il

opère d'une véritable ontologie comme soubassement de pratiques sociales, économiques et politiques : l'ontologie de l'*efficacité* glorieuse opposée à une ontologie de l'*usage* simple. Non seulement parce que la parole liturgique serait *performative*, mais parce que la doctrine augustinienne anti-donatiste de l'opération s'effectuant indépendamment des qualités du sujet qui opère (*ex opere operato*), une telle doctrine y serait simultanément approfondie et généralisée³⁰.

b) Raisons naturelles probatoires de la foi et inflammation spirituelle : Guillaume d'Auxerre (v. 1150-1231)

S'il est vrai que la *Theologia Aurea* (v. 1215-1229) de Guillaume d'Auxerre, théologien de Paris dont le franciscain Jean de la Rochelle sera l'élève – et qui inspirera aussi bien la *Summa de Bono* de Philippe le Chancelier, d'après la *Theologia* Livre III, tr. II, que la *Summa fratris Alexandri* –, s'il s'avère exact que cette *Théologie dorée* suit les grandes lignes des *Sentences* articulées par l'évêque de Paris, Pierre Lombard (vers 1150), elle n'offre pas vraiment un commentaire des *Sentences*. On constate de très nombreuses différences, et pas seulement parce que les *Sentences* du Lombard sont limitées par le flottement des arguments philosophiques et un certain « empirisme » dans la suite des questions traitées théologiquement. Certes, la *Théologie dorée* n'entend mettre en relief les *rationes naturales* que dans la mesure où il s'agit d'une *probatio fidei*, et non d'une pure déduction à partir des axiomes de foi.

En réalité, les *Sentences* de l'évêque de Paris ont bien servi au maître parisien, mais avec d'autres œuvres, et pour établir un *principe de classement* des différentes *Reportations* de cours dispensés ; car s'il s'agit bien là de la trace de l'enseignement

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

évolué pour désigner finalement les Cathares du nord de l'Italie. Même si ce n'est pas du tout la polémique qui est au cœur des trois parties de son *Cantique* : théologique, cosmologique et anthropologique.

François, soulignons-le, prie explicitement le seul vrai Dieu, qui est le bien plénier, tout bien, tout le bien, le vrai et souverain Bien, qui seul est bon : « *solus verus Deus qui est plenum bonum, omne bonum, totum bonum ; verum et summum bonum, qui solus est bonus* » (I *Regula*, 23,9). C'est là le fondement évangélique de toute la « théologie » de François, dont le point de départ est focalisé sur le *bonus solus Deus* dont parle Jésus lui-même dans l'évangile de Luc, avec sa pointe théocentrique. Et cela, dans sa réponse à un notable qui vient l'interroger pour connaître ce qu'il faut faire pour acquérir la vie éternelle : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Personne n'est bon, si ce n'est Dieu seul (*vlg. nemo bonus nisi solus Deus ; gr. ei mèn heis theos*) » (Luc 18, 19). Une formulation plus abstraite se trouve dans la réponse de Jésus au jeune homme riche de Matthieu : « Pourquoi m'interroges-tu sur le bon (*de bono ; péri tou agathou*), unique est Celui qui est bon (*unus est bonus Deus ; heis estin ho agathos*) » (Matthieu 19, 17).

Relevons chez François, ce lien entre la vérité et la bonté : *verum et summum bonum* ! Vérité et amour s'embrassent comme dit un psaume. Il n'y a pas disjonction, comme entre la puissance de l'intelligence et la puissance de la volonté libre. En outre, il ne s'agit pas ici d'un principe philosophique : il s'agit non pas du *Bien* comme tel à la manière de Platon ou de l'Un néoplatonicien, mais de quelqu'un *qui seul est bon* (*qui solus est bonus*) ! Ce n'est pas un transcendantal comme chez

Guillaume d'Auxerre, Philippe le Chancelier ou même Bonaventure, car le bien personnel consonne chez lui directement avec le principe néo-platonicien : *bonum diffusivum sui* ! Ce qui demeure étranger à l'approche du *seul qui est bon* au sens évangélique du terme. Néanmoins, toute la théologie d'orientation franciscaine sera polarisée par la vérité du Bien et par la joie qu'elle procure librement.

*b) L'évangile appris du Seigneur
au regard du séculier Guiard de Laon (v. 1170-1248)*

Nous trouvons également un témoignage très révélateur, sur François d'Assise, chez un autre Chancelier de l'Université de Paris (en 1237), Guiard de Laon⁵¹, dans un *Sermon* universitaire prononcé dès 1230, pour la fête même de François, le 4 octobre, où il fait deux fois allusion à la *Vita Prima* de Celano : à propos du songe des armes et, surtout, quand il affirme que François a été enseigné directement par le Seigneur (1 Celano 32-33). Il nous présente François comme un légat de Dieu, celui qui vient après le Christ et l'Esprit, saint Paul ensuite (*sic missus est a domino beatus paulus et etiam beatus franciscus*). Toutefois, comme Paul, initialement légat du diable, il a fallu que Dieu le choisisse et l'enseigne lui-même, pour ramener les hommes à Dieu. On est encore loin du motif de François *alter Christus*, mais on s'en approche ! Guiard considère alors explicitement François comme « un maître de l'Évangile qu'il apprit du Seigneur »⁵², en se référant à un verset de l'épître aux Galates : « Ce n'est pas d'un homme que j'ai reçu ni appris, mais par une révélation de Jésus-Christ » (*Galates* 1, 12). Ce qui est à rapprocher explicitement du *Testamentum* 14 : « personne ne me montrait ce que je devais faire, mais le Très-Haut lui-même me révéla (*revelavit mihi*) que je devais vivre selon la forme du saint évangile ».

Nous touchons ici au cœur de la règle primitive, et le cœur de l'inspiration spirituelle de François ! C'est aussi le cœur de son assurance, de sa hardiesse d'esprit, de sa liberté de parole, lui qui, sans être clerc, osait prêcher devant pape et cardinaux (*Vita prima*, 73), tout comme aux oiseaux. Par ces références, l'universitaire parisien a touché juste, car il est justement touché par cette hardiesse évangélique qui le reporte au premier temps de la prédication évangélique et paulinienne, même si François *praedicator/cantor* est bien éloigné de la hardiesse doctrinale de Paul.

*c) Les signes de l'homme nouveau,
suivant le prêcheur Nicolas Gorran*

Quant au motif de François comme légat de Dieu, nous le retrouverons plus tard dans un sermon d'un frère dominicain, Nicolas Gorran, lecteur et prieur de Saint-Jacques à Paris, avant 1280⁵³, où les stigmates sont présentées comme des lettres de mission qui constituent le témoignage de l'authenticité évangélique de cette mission et de la volonté du Seigneur (*litteras in testimonium veritatis famulorum et indicium voluntatis dominorum*). Ainsi le bienheureux François était-il le nonce de Jésus-Christ quant à la prédication évangélique⁵⁴.

Dans un autre Sermon, le même frère prêcheur donne une interprétation trinitaire des stigmates, si l'on suit la « psychologie » augustinienne : les stigmates sont un acte de mémoire, et pas seulement une passion, ou une impression dans le cœur ! C'est une mémoire vivante qui n'est pas un simple rappel du passé, mais la présence innovante d'une nouveauté, d'un homme nouveau : François (*non iam parentem antiquum,*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Jésus, le Christ. Si on ne peut identifier l'homme à la Personne au sens fort, Jésus est un *quelqu'un* irréductible à une *hypostase*, notion d'ailleurs bien trop abstraite ou « physique » pour rendre justice à l'homme comme *quelqu'un* !

c) Le troisième type de théologie du Christ est ce que l'on a nommé la *théorie de l'habitus*, où le Verbe apparaît comme le revêtement de l'humanité du Christ, risquant ainsi de faire de l'union des natures une union accidentelle. Lignée qui sera considérée plutôt d'orientation « nestorienne » et apparentée peu ou prou à celle d'Abélard ou de ceux qui suivent son effort pour tenter d'éviter les risques encourus par les autres solutions. Mais il faut sans doute tenir compte également de l'importance particulière de l'habit dans ce contexte, de sa signification sociale et religieuse très marquée, comme signe d'appartenance à son corps fraternel, communautaire et ecclésial, ou comme signe de consécration enveloppante, journalière et totale au Règne de Dieu. Signe d'un zèle, d'un amour jaloux et exclusif. Ce qui, précisément, exclut la séparation abstraite entre l'humain et le divin, autant que leur union purement accidentelle !

Avant Alexandre de Halès, ce grand maître que fut Guillaume d'Auxerre avait déjà tenté de rompre avec la conception traditionnelle de l'*Assumptus Homo*, pour mieux garantir la *familiarité* entre Dieu et l'homme liée à l'incarnation du Verbe. Mais il s'appuyait encore, pour cela, sur une conception proche de celle de Boèce : celle d'un sujet qui revêt différentes formes sans altérer ce sujet, mais sans que la forme humaine appartienne *per se* à ce sujet, car elle est voulue librement par Dieu. Toutefois, l'approche traditionnelle de l'*Assumptus Homo* semblait, soit éloigner l'autonomie de l'homme de la divinité,

soit identifier de fait l'humanité du Christ à sa divinité ! Guillaume d'Auxerre s'efforce donc de s'orienter vers la christologie du second type, sans y parvenir jamais complètement (cf. *De Incarnatione* VIII, 7-11), car il maintient que le Christ en tant qu'homme n'est pas une *personne* au sens plénier du terme (non seulement en singularité et en incommunicabilité, mais en dignité *juridique*, distincte de la nature). Ce que Thomas trouve difficilement intelligible.

Alexandre rompt de manière plus décisive avec la théologie traditionnelle de l'*Assumptus Homo*, tout en s'écartant également du rapport accidentel des natures. Même s'il reste proche d'Augustin et de Boèce comme Guillaume d'Auxerre, son apport majeur consiste à différencier plus clairement le point de vue moral et métaphysique, concernant l'être du Christ. Du point de vue moral, l'union des natures s'effectue par la dignité personnelle, comme dignité juridique. Mais du point de vue métaphysique ou rationnel, il introduit la notion de *persona composita* héritée de la traduction du *De fide Orthodoxa* de S. Jean Damascène (accessible en traduction latine depuis le milieu du XII^e siècle)⁶².

Il s'agit là d'une certaine composition de la personne qui ne met pas en cause l'absolue simplicité du verbe de Dieu en relation avec la nature humaine à laquelle elle est unie et, en ce sens, qu'elle accompagne, étant posée étroitement *avec* elle. Ce qui unifie aussi la connaissance et la puissance humaines du Christ et rend ainsi, du même coup, tous les hommes et leurs puissances plus familiers de la Parole de Dieu. Ce qui est une manière théologique nouvelle d'accomplir le sens aigu de l'accessibilité de Dieu chez François d'Assise, alors que la

position de l'homme assumé était plus conforme à son sens aigu de l'action volontaire et autonome de l'homme ! Ce sens de l'accessibilité et de l'autonomie se retrouve dans la première Règle : « Parce que [...] nous ne sommes pas dignes de te nommer [...] que notre Seigneur Jésus-Christ, ton Fils bien-aimé [...] Te rende grâce pour tout, avec l'Esprit-Saint Paraclet, comme il Te plaît et comme il lui plaît (*sicut tibi et ipsi placet*), lui qui Te suffit toujours en tout (*qui tibi semper sufficit ad omnia*)... » (I *Regula* 23,5). Cette complexité de « Celui qui suffit à Dieu en tout » empêche que l'on considère la théologie dans la lignée alexandrine ou la théologie qui s'exprime dans une lignée plus humaniste de l'*homme assumé*, comme plus fidèle à l'esprit qui animait François.

Il est vrai que dans la théologie du Christ comme union hypostatique entendue à partir de l'unique personne du Verbe, les opérations sont reconnues sans doute comme propres mais *appropriées* par les autres personnes du Dieu trine, et impliquant la *communicatio idiomatum* entre les noms du Fils et ceux du Christ. De telles opérations risquent de réduire les mystères de la vie de Jésus à des *actes* entendus comme de simples déterminations *actuelles* (et donc plus singulières) de ces *opérations* divines ou proprement logiques (au sens universel). Jésus risque alors de devenir l'automate du divin, un personnage logique dans un drame divin !

La « conversion » d'Alexandre :

sa profession et son rayonnement chez les Frères Mineurs

Et pourtant, il s'agit bien d'être plus fidèle à la portée théologique de la libération, lors de l'Exode et de la proximité de Dieu en Jésus-Christ ! C'est ce sens aigu d'un tel renouvellement de l'Exode et de la forme de vie évangélique, qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

comprendre l'image de François à Paris dans ces années 1230, il faut tenir compte non seulement de sa propre canonisation illustrée dans l'orbe universitaire par Philippe le Chevalier, mais également de la canonisation d'Antoine, deux ans après sa mort, car elle donne une caution sérieuse à l'optique théologique et spirituelle d'un maître parisien comme Jean de la Rochelle, ayant forgé cette conception bien avant sa collaboration à la *Summa*, et avant même qu'Alexandre de Halès ne devienne frère mineur ; une caution supplémentaire qui s'ajoute à une tendance née elle-même *antérieurement*. Ainsi le témoignage ultérieur de Bonaventure, centré sur la croissance de l'Ordre à partir de commencements modestes, s'inscrit dans un sillage déjà tracé, et qui sera confirmé par des témoins extérieurs comme les *Sermons* « franciscains », déjà évoqués, du Cardinal Eudes de Châteauroux.

Ainsi donc, il est très significatif que ce soit aussi dans les sermons de Jean de la Rochelle consacrés à Antoine de Padoue, qu'il dessine sa conception évolutive de l'Ordre, de la mission évangélique, de la prédication et des sciences étrangères à la théologie, entendue en son sens renouvelé⁸⁰. L'essentiel au regard de Jean, c'est que le théologien allie la vie (force d'aimer), la science et la doctrine sacrée, mais ouverte, notamment en décroissant l'univers des *Sentences* de P. Lombard !

Le décroissement de la théologie sentenciale

L'exégèse morale pratiquée par Antoine reflétait déjà une transition entre la *lectio divina* monastique et l'exégèse urbaine universitaire, alors toujours en phase de construction⁸¹. Cette exégèse est la caution de l'intégration de l'étude des autres

sciences (*studium aliarum scientiarum*) : de la philosophie, mais également de la médecine, surtout lorsqu'il s'agit de s'interroger sur l'unité de l'âme et la multiplicité de ses puissances, sans que l'autonomie de l'âme demeure trop hétérogène aux actes de ses puissances, et sans encore les *identifier* comme le fera Descartes !

L'esprit d'ouverture dont fait preuve Jean de la Rochelle est sensible dès les premières lignes de son *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* : non seulement il cite la définition de l'âme suivant Jean Damascène récemment accessible (il n'y a pas mention de sa « sainteté »), mais il cherche en lui une caution pluri-disciplinaire. Il n'est pas seulement reçu comme grand théologien, mais comme médecin et philosophe : « *magnus theologus, medicus et philosophus* » (ch. I *De anima secundum divisionem*)⁸². La référence à la psychologie de l'Avicenne latin⁸³, considéré comme philosophe, intervient dès les premières lignes de la seconde partie consacrée à l'âme selon ses divisions. Même s'il suit en cela une pratique inaugurée depuis le dernier tiers du XII^e siècle et chez Guillaume d'Auvergne particulièrement (ce qui n'empêche pas la critique des thèses typiques), et que l'on retrouve chez les frères mineurs Roger Bacon et Thomas d'York (qui enseigne d'abord à Oxford, avant d'être lecteur à Cambridge, mort vers 1260), surtout au livre VII de son importante *Summa (Sapientiale)*, ch. 19-22).

Cette ouverture se confirme dans la *Summa de Anima*, où le traité sur les puissances de l'âme se réfère de manière capitale, non seulement à Jean de Damas et à Avicenne, mais tout d'abord à un auteur latin quasi contemporain, qui se masque sous l'autorité d'Augustin et qui, en réalité, est Alcher de Clairvaux,

moine cistercien, auteur d'un *De spiritu et anima* (PL 40, 779-832) écrit vers 1180, en réponse à l'*Epistola de anima* qu'Isaac de l'Etoile lui avait adressé, et où il insiste sur le dynamisme de l'âme, sa rationalité spirituelle et sa mortalité animale.

Nous nous en tiendrons ici à souligner seulement trois points. Tout d'abord, il faut mettre en cause l'idée que Jean de la Rochelle n'offre qu'une compilation archaïque qui devrait trouver un perfectionnement décisif dans les traités ultérieurs des grands scolastiques⁸⁴. Ensuite, il est capital que Jean de la Rochelle ne commence pas directement sa *Summa de anima* par un philosophe ou même par un père de l'Eglise, mais par une citation stratégique des Ecritures. En effet, il cite le *Cantique des cantiques*. L'âme est comme une belle femme qui doit se connaître elle-même, qui ne doit pas se contenter d'être belle et de se taire ! D'où la nécessité d'allier la beauté et la psychologie de l'âme elle-même qui excède ses fonctions et leurs nuances cisterciennes (allusion non seulement aux visitations discontinues du Verbe dans les Sermons *In canticum* de saint Bernard, mais par rapport à la psychologie d'Isaac de l'Etoile) : « Si tu t'ignores, ô la plus belle des femmes, va et suis les troupeaux de chèvre. A toi âme rationnelle qui es la plus belle des femmes [...], si tu ignores cette beauté qui est tienne [sc. ta substance, ta puissance et ton activité], tu seras comparée aux troupeaux irrationnels » (Cantique I, 7 ; vlg : Si tu t'ignores, ô la plus belle d'entre les femmes, sors et suis les traces du troupeau)⁸⁵.

Ceci peut être compris, soit comme une rationalisation psychologique de ce texte sapiential, soit comme une indication de la source spirituelle, voire mystique, de la psychologie, sans

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

comme un cas particulier de l'efficace de signification générale, propre à l'expression humaine ! Nous ne sommes plus simplement dans la considération extrinsèque d'une parole adjoindue singulièrement à un signe sensible. Il faut aussi des conditions linguistiques ou sémantiques générales, et qui soient valides aussi bien dans le droit civil qu'en théologie sacramentaire : « Comme il est dit dans le droit civil [l'éditeur n'a pourtant rien trouvé in *Digestis*, I, 16 ; tit. *De verborum significatione*], la personne qui exprime des mots avec une autre signification que leur sens conventionnel, reçu par institution, ne peut pas dire ce que les mots signifient, parce ce n'est pas ce qu'il a l'intention de dire. Mais il ne peut y arriver d'autre part, parce que les mots qu'il exprime ne signifient pas ce qu'il a dans l'esprit. De tout ceci nous pouvons conclure que si l'on veut que le mot littéral et articulé ait une efficacité actuelle en signification, l'intention du locuteur est requise : intention d'exprimer les mots dans la même signification qu'ils ont par institution. Le cas est le même avec les formules sacramentelles : pour que les mots sacramentels ait une efficacité en action, c'est-à-dire qu'ils soient porteurs de grâce, il faut qu'ils soient exprimés suivant le pouvoir qui leur est conféré »¹⁰².

Toutefois, au regard de Guillaume de Middletown, le signe sacramentel est une cause seulement *dispositive* par rapport à la grâce divine, mais c'est bien une cause de la grâce. D'autant plus que si l'être naturel (*esse naturale*) d'un accident est dépendant de son sujet (substantiel), il n'en est rien pour *l'esse formale* : il n'est pas dépendant du sujet ; un tel sujet peut donc changer sans que change l'être formel.

Duns Scot radicalisera l'optique : à ses yeux, le Dieu tout-

puissant aurait pu se passer des sacrements pour conférer sa grâce. Par les signes sacramentels, toutefois, Dieu s'engage *librement* par un pacte. C'est lui seul qui agit, et non lui et le sacrement *ex opere operato*. Le sacrement est seulement un *signe pratique* (cf. Anselme, Bonaventure), mais c'est bien un *acte relationnel* de Dieu.

A présent, venons-en aux écrits de Guillaume de Middletown consacrés aux *fins dernières*, car ils devaient aider à conclure la *Summa halensis*. Ces écrits sont plus tardifs (entre 1245-1250), et conservés avec d'autres questions révélatrices de sa pensée, comme celle, très brève, sur la nature du mal¹⁰³. Au lieu de distinguer *malum* (privation qui détruit la *forme* que le sujet devrait posséder et où elle réside) et *peccatum* (qui se réfère à l'*acte*), ce qui semblait un progrès de la réflexion antérieure, Guillaume de Middletown affirme ceci : à la différence des choses naturelles, toutes les réalités morales en tant que telles dépendent de leur fin : « *In naturalibus non est tota rei dependentia a fine, sed in moribus totum esse dependet a fine in quantum huiusmodi* »¹⁰⁴. Certes, la fin n'est pas entièrement absente de la nature, mais sa carence, sur ce point, n'est que relative, vu sa matière et sa forme, et le tout composé qu'elle forme. Ainsi, l'être difforme reste un *individuum* naturel ! Le sujet n'est atteint qu'indirectement, *in obliquo*.

Le mal en lui-même est une carence par rapport à la fin ou à la rectitude, suivant Anselme : « *peccatum est carentia vel absentia justicie* »¹⁰⁵. Le sujet est alors atteint directement, *in recto*. Dans le champ moral, cette carence quant à la fin, affecte aussi la forme du sujet : *ordo et forma idem in moribus*. Au point que si la fin manque, la forme fait défaut, elle aussi ! D'où

il apparaît bien que le péché, c'est le mal en lui-même, dans son pouvoir corrupteur le plus net : le mal est lui aussi, en lui-même, un défaut d'ordre ou de fin, et le bien, ce qui est ordonné à sa fin.

Venons-en maintenant, pour terminer ce premier parcours de la théologie franciscaine, à la question cruciale pour toute théologie ; question qui concerne notre capacité à connaître Dieu : « *Queritur utrum Deus sit cognoscibilis* »¹⁰⁶. Dieu seul peut connaître Dieu (*a seipso cognoscitur*) selon la perfection de sa substance, sa sagesse, sa bonté. Guillaume résume la question en une formule précise : « *Est cognoscere de Deo 'quod est', 'quia est', et 'sicuti est', et 'quid est'* »¹⁰⁷ Quant à Dieu, l'intellect des créatures peut seulement connaître qu'il est (*quod est*). Avec la grâce divine, nous pouvons connaître de manière itinérante, par une connaissance voyageuse, par le chemin des créatures et par la foi (*quia est*) ; aidé de la lumière de la gloire, nous pourrions le connaître tel qu'il est, *sicuti est*. C'est la connaissance intermédiaire des bienheureux. Mais en aucune manière on ne peut connaître qui est Dieu essentiellement, sa *quiddité* : « *nullo modo cognoscit quid est* ».

Toutefois, si l'intellect ne peut englober l'*infini*, il peut penser la *simplicité*, avec la garantie que c'est bien la vérité de Dieu qui est atteinte et pas autre chose ! Certes, en cette vie présente, l'intellect ne peut espérer voir l'essence souverainement simple de Dieu tel qu'il est, *in sua specie*, mais cela sera possible à l'aide de la lumière de gloire. En outre, si l'infini divin est bien *incompréhensible* en lui-même (*quid est*), il reste malgré tout *pensable*. Distinction qui fait songer à celle de Kant entre *penser* par concept et *connaître* : connaissance qui implique une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Jusqu'à constituer une *franciscologie* qui ne peut, en aucun cas, être réduite à des motifs théologiques ou des schèmes hagiographiques reliés à une dynamique spirituelle dite franciscaine, pas plus qu'à un discours spirituel radical ou sectaire, ni encore à une « spiritualité », voire à une simple sagesse de vie universelle. De ce point de vue, ni Antoine d'Égypte, ni Augustin, aucun Père, ni Benoît, ni Bernard, ni Dominique, ni Thérèse d'Avila, ni Ignace, ni François de Sales comme personnes, ne furent l'objet singulier d'une pareille *théologisation*. Sans que jamais François soit considéré autrement qu'un homme et même le plus humble. Ce qui le rapproche typologiquement de Moïse (humble et législateur)¹¹⁷ mais aussi de la typologie mosaïque première (que nous avons soulignée dans l'*Office* liturgique de Julien de Spire), mais encore du sage douloureux comme Job (évoqué au moment le plus extatique de l'épreuve spirituelle de François)¹¹⁸. Ce qui le rapproche, en outre, de la figure prophétique ou évangélique de l'apôtre Jean, jusque dans ses connotations eschatologiques ou séraphiques, par impression amoureuse : signe que ces temps sont les derniers et que le temps presse ! Et surtout, l'humilité dont il s'agit ici ne concerne non pas simplement François ni ses frères, mais tous les humbles qui veulent entrer dans le Royaume de Dieu (Mt 18), ce qui est réaffirmé par Bonaventure dans son *Commentaire sur l'Évangile de Luc* (c. 7, n. 53) ; de même que la force propre de l'humilité : creuser un lieu d'accueil *profond* à l'amour divin !

Ceci conduit à reposer sous un angle nouveau, et pas seulement celui du degré de scientificité du discours (en fonction de la conception qu'Aristote se fait de la science), la

question de l'objet de la théologie. Dans le prologue bonaventurien du *Commentaire des Sentences*, l'objet de la théologie se donne comme triple : radical (*Deus*), intégral (*Christus*) et universel (*res et signa*)¹¹⁹. Mais il reste que cet objet complexe, c'est l'objet même reçu dans la foi (*credibile*) ; ce qu'il ne faut sans doute pas traduire par « croyable ». Nous pouvons donc le nommer par « objet de foi » dans la mesure où cet objet est rendu intelligible. Littéralement, le texte s'exprime de manière un peu énigmatique : *credibile transit in rationem intelligibilis* ; mais c'est, à notre sens, le signe même d'un malaise conceptuel qui implique une forme de contraposition de la foi et de la raison ! Il demeure que cet objet de foi passé par un transit rationnel, est à proprement parler (*proprie loquendo*), le sujet du *Commentaire des Sentences*¹²⁰.

Ce qui laisse une dépendance de la théologie par rapport aux Ecritures, sans être aussi exclusive toutefois que chez Robert Grosseteste ou Roger Bacon, car elle s'inscrit chez eux dans une connaissance immanente aux Ecritures¹²¹. Les Ecritures relèvent de l'objet de foi en tant qu'objet de foi (*Scriptura est de credibili ut credibili*), alors qu'en la théologie, il s'agit de l'objet de foi en tant qu'intelligible (*id est credibili ut facto intelligibili*)¹²². Toutefois, la théologie comme science rejoint intimement les Ecritures, car elle relève d'une sagesse où elle comprend *cognitio et affectum*, autrement dit, la dimension théorique (qui parfait l'intellect) et la dimension pratique (*Proemium*, q. 3, conclusion). Ce qui n'exclut donc pas la philosophie et aucune science, aucun commentaire patristique, mais sans qu'on cherche à s'y attarder, comme y insiste l'*Hexaemeron*¹²³. Le risque, surtout pour la philosophie, c'est de s'arrêter *trop tôt*, ce qui est le comportement typique de la

mélancolie, une sorte de tristesse héraclitéenne ou suicidaire (suivant la légende d'Empédocle). Le risque, enfin, pour tout discours, c'est de s'arrêter *trop tard*, comme les exégètes et les commentateurs, qui ne voient pas que le temps a cargué les voiles, que ces temps sont les derniers ; ils commentent sans fin, alors que le monde a été visité et qu'il l'est à nouveau par François qui accélère l'histoire !

11. Les limites internes de la théologie bonaventurienne suivant Olivi (v. 1248-1298).

La rénovation de la vie évangélique, signe des temps derniers

Ceux que l'on va nommer Spirituels vont prolonger nombre des motifs bonaventuriens présents dans sa *Legenda*, son *Lignum vitae* ou son *Apologia pauperum*. Pierre de Jean Olivi, dont les Spirituels vont se revendiquer, considère explicitement, malgré la réserve capitale concernant le corps extérieur ou institutionnel, que Bonaventure « était, intérieurement, un homme excellent et très pieux » (*fuit enim interius optimi et piissimi affectus*)¹²⁴. Toutefois, malgré l'imprégnation résistante du commentaire des *Sentences* du Lombard, s'affirme alors une tendance critique *contestant la philosophie par elle-même*, comme la théologie universitaire, le droit et la pratique décrétaliste, mais encore une certaine approche de l'histoire et des institutions. Il s'agit de tout mesurer à l'aune de l'Esprit qui inspirait François, et de travailler ainsi à la rénovation évangélique de l'histoire, ecclésiale ou religieuse en particulier.

Rénovation de la vie évangélique entendue dans le sens de la *Règle* reçue par François : marquée par la tension entre la liberté et le sens aigu des nécessités de la vie. La convergence devant se trouver dans l'*usus pauper*, l'*usage simple* de la vie. Celui qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

se rendent possibles les formes qui actuent la matière. Ce qui remplace la raison séminale augustinienne et bonaventurienne pour tenter d'élucider l'apparition de formes nouvelles, car pareille raison stoïcienne ne semblait pas assez accorder à l'agent créé ! Le possible pur dont parle ici Richard sert à donner une certaine activité objective à la matière, tout en accordant une activité suffisante à l'agent qui fait passer à la forme nouvelle.

La pluralité des formes

Il n'y a pas de passivité d'un côté et d'acte formel de l'autre. Il y a ici un grand dynamisme de la matière, comme du monde entier et du corps. Cette problématique des formes a pris un tour particulier qui universalise la question, sans plus s'en tenir à l'âme triple selon Aristote, ni à l'embryologie humaine ! Désormais, la question de la *pluralité des formes substantielles*¹⁵⁵ sert à complexifier la réponse à la question cruciale de l'union de l'âme et du corps, mais finalement aussi la réponse au problème de l'union de l'univers et de l'homme ; et du point de vue de la théologie du Christ, cela renouvelle l'approche du mystère de l'union de l'univers à la forme du Christ, cette personne douée de deux êtres essentiels et même de deux êtres existentiels.

De même que tout l'univers désire l'homme accompli, tout le corps (selon la complexion requise des quatre éléments) désire l'âme. De son côté, l'âme manifeste une aptitude à s'unir aux formes corporelles : une sorte d'*unibilité* ! C'est le futur (au moins comme *futurible*, ce qui n'est pas révoqué *a priori* par les structures d'une évolution ; ce qui exclut l'indéfini des possibles sans rapport aux structures de l'être), c'est, dis-je, un tel futur qui vient et qui unifie de manière dynamique. Sans ce

rapport au futur, l'unité de la forme humaine mais aussi des autres formes, est une illusion et une modalité du conservatisme, une paralysie dans la production de l'être neuf, irréductible à la logique d'un seul monde.

Certes, on peut toujours soupçonner que cela dénote une défaillance d'unité du composé humain. Mais cela reflète plus l'expérience que l'unité métaphysique. Une certaine faiblesse dans la détermination spéculative se renverse ici en une proximité plus grande avec l'homme, sa réalité, ses possibles positifs, son unité vulnérable. Non que la connexion de tous les êtres l'expose à une fascination pour la potentialité de la matière du corps et de l'âme. Mais le cœur de l'esprit ou de la volonté, la liberté, voilà qui rend l'homme tendu tantôt vers l'unité, tantôt vers la *désunibilité*. Or la charité elle-même unit autant qu'elle déchire, oui, autant qu'elle invente sans cesse de nouvelles formes !

A quelque plan que l'on se trouve, il n'y a pas un simple acte formel. Il y a les formes des corps élémentaires et de leur composition plus ou moins bien tempérée, ce qui les rend plus ou moins sensibles ou susceptibles d'anticiper la forme spirituelle ultime ! Formes intermédiaires qui disposent la matière à recevoir la forme ultime. C'est le point de vue bonaventurien !

Du côté de l'homme, il n'y a pas trois âmes mais deux formes de vie : végétative et sensitive : la végétative dispose à la sensitive, forme *actuelle* qui prépare la vie *intellectuelle*. La puissance végétative et la puissance sensitive du corps animé constituent la pluralité formelle actuelle du corps. Forme

actuelle de la puissance sensitive liée à la création de l'âme spirituelle, laquelle fait passer de la simple disposition au sensitif à l'acte sensitif.

Rappelons ici que Bonaventure, de son côté, reliait explicitement l'instabilité et la passivité de la matière de l'âme, avec l'affirmation de la pluralité formelle de l'âme. Toutefois, il comprenait les formes avant tout comme *dispositives* : « Toutes ces formes... constituent une préparation disposante pour l'âme rationnelle qui est comme leur fin » (Bonaventure, *In II Sent.* d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, ad 2-3). Ainsi toutes les formes de l'univers sont des *prédispositions* à recevoir la forme propre à l'homme et, finalement, la stature même du Christ!

L'individuation

Quant à l'individuation, elle vient de l'incom-municabilité de l'essence propre, indivisible en elle-même (elle ne peut être communiquée, vécue en commun) ; cela vaut aussi bien pour les êtres corporels que pour les êtres spirituels les plus raffinés. *L'individuation ne vient donc pas de la matière.* Et si Dieu créait une forme sans matière, elle serait singulière¹⁵⁶. Ce qui n'est pas contraire à la théorie scotiste en ce qu'elle ne lie pas l'individuation à la matière qui individuerait une forme universelle, même personnalisée ; mais il ne s'agit pas là d'un formalisme scotiste, lié au processus d'individuation jusqu'à la *forme ultime*, l'haeccéité.

Que la volonté soit considérée comme plus noble¹⁵⁷, ne signifie pas qu'elle soit première, chronologiquement et même ontologiquement. Cela signifie que la volonté est souveraine « politiquement ». Ainsi, comme un conseiller, l'intelligence

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'en s'adressant directement à ce Dieu, Père. François ne s'adresse pratiquement jamais au Christ seul. Il y a chez lui une prééminence unitaire et trinitaire très nette. Et il faut attendre Bonaventure et Duns Scot (au plan de la théologie voyageuse) pour envisager la centralité du Christ, sans pouvoir encore parler à proprement de christocentrisme. Certes, cette inclination bonaventurienne qui se déploiera dans une spiritualité de plus en plus christique et *affective* aux siècles suivants (récusée encore explicitement par Duns Scot, car il lui oppose la fermeté de la volonté libre du Christ), est préparée par le *christomorphisme* de la vie de François !

Le seul point de convergence entre la théologie *in se* et *in via*, c'est la liberté de Dieu, autrement dit un abîme insondable. On ne peut inscrire cela dans aucune synthèse, serait-elle centrale ! Autrement, la franciscologie risquerait de nier, de fait, la contingence de la révélation de Dieu en ses saints, même si François offre bien une forme de sainteté synthétique, comme apôtre (langage de vérité), témoin résistant, martyr, sceau thymique de l'à-venir (stigmatisé), mais encore charité et beauté unifiante (en réparant l'Eglise défigurée). La critique du *Christus totus* comme objet premier de la théologie oblige ainsi Duns Scot à décentrer également la figure de François comme figure fortement théologisée dans la *Legenda* ou dans les *Sermons* bonaventuriens, comme *verbum abbreviatum et consummatum*.

Bref, Duns Scot rejette la conception bonaventurienne de l'objet de la théologie, car pour lui, il y a confusion entre la théologie en soi et la théologie pour nous : sans synthèse possible entre les propositions nécessaires et les vérités

contingentes, impliquant la liberté productrice. Duns Scot rejette donc, en même temps, que le Christ soit l'objet central ou intégral de la théologie, même si c'est un *centre caché*, contrairement au discours totalitaire ou sectaire.

Nous ne pouvons qu'entendre formuler, par Jean Duns Scot lui-même, les critiques qu'il résume avec sa rigueur habituelle :

« De ce qui vient d'être dit découle la réfutation de l'opinion suivant laquelle le Christ est le sujet premier de la théologie, car s'il en était ainsi, les vérités nécessaires sur le Père et l'Esprit-Saint (comme le Père engendre, l'Esprit procède) ne seraient pas des vérités théologiques, de même que les vérités contingentes (le Père crée par le Fils, l'Esprit est envoyé dans le monde...) ne seraient pas des vérités théologiques !

Les vérités nécessaires sur Dieu trine ou tout-puissant et sans limite ne seraient pas plus théologiques que les vérités contingentes sur Dieu qui crée le monde, le gouverne, remet les péchés [...] Il est clair que le Père ou la Trinité ne sont pas le Christ [...] Puisque le Christ signifie les deux natures... il s'ensuivrait [dans l'optique bonaventurienne] qu'il serait par *essence* antérieur au Père ou à la Trinité [car sa *nature* humaine n'est pas chez lui simplement accidentelle, mais *essentielle*].

D'autre part, même considéré dans sa nature divine, le Christ ne jouit pas d'une semblable priorité [...] Il est impossible que les vérités nécessaires sur le Père, le Fils, l'Esprit-Saint et la Trinité soient immédiatement contenues à l'état virtuel (*virtualiter*) dans le Christ, puisque, si le Verbe (*si verbum*) ne s'était pas incarné, ces vérités n'auraient pas été nécessaires ; ce qui est faux »¹⁶⁸.

Là est la pointe scotienne de l'argument critique : procéder comme Bonaventure, c'est ne pas tenir compte *théologiquement* de la contingence de l'Incarnation. Autrement dit, du fameux « si » (*si verbum non fuisset incarnatum...*). Car si cette

Incarnation n'était pas devenue événement, cela n'enlevait aucune nécessité aux vérités de Dieu lui-même !

Or l'unité du Christ n'est pas une unité éternelle (*non est unita aeterna*) ! L'erreur grave est de faire comme si elle était éternelle, purement adéquate au Verbe ! C'est le problème de toute la théologie, mais également de la philosophie du singulier et du contingent. Comment en rendre raison, sans les réduire à une forme de nécessité et d'éternité logique, laquelle se ressent toujours du néo-platonisme rémanent, incapable de penser l'extériorité, et dont le cas le plus flagrant est bien le monisme du mysticisme spéculatif et anonyme ?

Ainsi donc, « que tel homme a été crucifié n'est pas un article de foi ni une vérité théologique (*non enim est creditum vel verum theologicum hunc hominem esse crucifixum*), sauf si le Verbe est impliqué dans le sujet, puisque les Juifs purent voir naturellement (*naturaliter*) cet homme (*hunc hominem*) sur la croix. [Par contre] ce qui est une vérité de foi et une vérité théologique, c'est que le verbe [...] est un homme qui a été crucifié, que le verbe est un homme qui ressuscite (*Verbum esse hominem resurgentem*)¹⁶⁹. »

L'objet adéquat de la théologie se définit alors comme suit : « L'objet adéquat de la théologie n'est donc pas le Christ, mais ce qui est quasi commun (*quasi commune*) au Verbe [...] et au Père et à l'Esprit-Saint, sujets d'autres vérités théologiques – *de quibus sunt aliquae theologicae veritates* »¹⁷⁰.

14. La critique de Duns Scot par Guillaume d'Ockham (v. 1290- v. 1349) et les « ockhamistes ».

Si Dieu ne le veut pas, je suis certain que ni la mort, ni la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

la rigueur propre des *sylogismes aux prémices singuliers et contingents* (vu les énoncés bibliques et l'articulation narrative de la vérité chrétienne, la contingence des autorités traditionnelles et des formules positives du droit), et les *sylogismes proprement scientifiques* (au sens des *Analytiques* d'Aristote), car le théologien anglais ne confond plus le langage avec le logos, ni le verbe christologique à partir duquel tout serait ce qui advient, pas plus qu'il ne confond les contingences ou les singularités de la réalité avec des signes conceptuels comme l'être ou l'universel¹⁹⁰. Car il ne récuse nullement l'*univocité de l'être* comme certains seraient tentés de le croire. Elle est indispensable pour justifier la possibilité de l'objectivité de la pensée et de tout discours, mais c'est un signe, un concept. Ce qui relève de la sémantique ou de sa consistance propre, et empêche de penser l'être dont on ne peut penser rien de plus grand *sine contradictione*, sans partir du modèle *sémantique* de l'être présent.

Ce qui ruine par avance l'argument anselmien de l'évidence de Dieu, avant même la critique du passage entre le logique et le réel, d'autant plus que le possible déborde toujours le réel, et que même la plus grande éminence formulée négativement (*id quo nihil maius...*), n'est pas nécessairement l'infini. Mais *il n'y a pas que l'être qui soit univoque* ; la sagesse et la bonté sont également univoques, en Dieu comme dans les créatures, car si sagesse et bonté désignent premièrement Dieu, sagesse et bonté se prédiquent aussi bien de Dieu que des créatures. Toutefois, il faut que sagesse et bonté soient pris *in abstracto*, car s'il s'agit du sage ou du juste *in concreto*, ils ne sont prédiqués que de manière *dénominate*, comme prédiqués des créatures, alors qu'ils sont prédiqués *quidditativement* de

l'essence divine.

Les attributs de Dieu

Ainsi les attributs de Dieu comme sagesse et bonté ne sont, au fond, que des noms ou des concepts ; ils ne nous permettent pas d'atteindre l'essence divine absolument simple. Les attributs de Dieu, contrairement à ce que pense Duns Scot, ne sont que des noms ou des signes, et ne sont cette même essence divine ni réellement ni formellement. Par contre, ces noms ou concepts sont des signes qui *signifient effectivement* l'essence divine ; *ils se réfèrent bien de manière significative à Dieu*¹⁹¹. Toutefois, même en Dieu la sagesse est réellement (et pas seulement non-identique formellement) différente de la bonté, sans compromettre l'unité de son essence. Les concepts ne sont pas entièrement convertibles entre eux, car ce à quoi renvoie la bonté n'est pas nécessairement ce à quoi renvoie la puissance !

Certes, d'autres concepts ne se réfèrent qu'à Dieu, comme « tout puissant », « acte pur », « immortel » ou « infini », mais ils sont connotatifs, c'est-à-dire signifient de manière *seconde* d'autres êtres puissants, actuels, mortels, finis. Contrairement à Duns Scot, l'infini intensif en acte ne peut donc être ce concept qui désigne le plus parfaitement l'essence divine, car même si ce n'est pas un simple attribut (comme la sagesse ou la bonté), c'est un *composé*. Or « aucun concept négatif n'est plus parfait qu'un concept positif ; or le concept d'être infini comprend en sus du concept d'être, quelque chose de négatif¹⁹² ». A supposer que l'*infini* soit vraiment un composé et non un événement de révélation de l'Autre dans le Même (*dans-le-fini*), voilà qui devrait atteindre au cœur même la théologie scotienne de la puissance infinie, foyer de toute sa pensée, mais ruine par

la même occasion toute réduction de la théologie aux propositions apophatiques qui se jugent, de manière erronée, plus fidèles à Dieu ! Le nominalisme ockhamiste ne conduit donc nullement par lui-même à la théologie apophatique. Mais il nous signifie que « Dieu existe » n'est pas une proposition évidente. De même, la raison naturelle ne peut prouver que Dieu agit librement lors de la création du monde, et rien ne prouve que l'on puisse remonter au-delà des causes naturelles.

Mais Ockham rejoint Scot (*Ordinatio* I, q. 42) lorsqu'il affirme ceci : « Il ne peut être démontré que Dieu soit tout puissant, car c'est seulement reçu par la foi » (*Quodlibet* 1 ; q. 1)¹⁹³. Toutefois, du point de vue de Duns Scot, cette indémonstrabilité ne vaut que pour la toute-puissance (comme attribut théologique), comme nom reçu dans la foi, non pour la puissance infinie (philosophique). Or Ockham étend l'indémonstrabilité à la puissance infinie même de Dieu, car on ne peut remonter des choses produites à un premier principe efficient que *si la relation efficiente est démontrable* ; or elle ne l'est pas. Quant à la production des idées, à la manière cartésienne, on ne peut pas mieux démontrer par raison naturelle que Dieu intellige autre chose que lui-même !

En théologie, il faut donc bien prendre en compte l'originalité de l'apport de la foi infuse (une) et acquise (plurielle), et donc l'absence de connaissance intuitive directe. Et cela, au nom même d'une théologie qui clarifie l'apport de la foi – comme les rapports du divin et de l'humain dans la personne du Christ, à partir de la théorie hylémorphique –, de la tradition scripturaire, patristique ou conciliaire, juridique ou sanctorale (dont les propositions sont statutairement différenciées), mais discours

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

intellectuelle joue un rôle auxiliaire majeur !

Dans le champ nominaliste, le mysticisme spéculatif et uniquement aristocratique doit céder le pas ! Gabriel Biel développera la démocratisation de la mystique dans sa théologie en réinterprétant la triplicité traditionnelle, déjà articulée fortement par saint Bonaventure. La perfection n'est pas liée directement à un âge ultime de l'histoire (joachimiste ou hégélienne), ni à l'état monastique ou religieux, car tout chrétien en état de grâce est en état dynamique de perfection : « *omnis existens in gratia gratum faciente est in statu perfectionis religionis christiane* » (G. Biel, *Sermonis de sanctis*)²⁰⁷. Chaque mode de vie recèle ses trois degrés de commencement, de progrès et d'accomplissement. Il y a une grâce du commencement, et ce n'est donc pas une simple purification, un pur moment ascétique initial critique du sensible, comme chez Denys. Grâce de commencer (*incipere*) célébrée expressément par François d'Assise, lequel n'était précisément pas moine et a favorisé l'éclosion de la Fraternité laïque. François avait mis ce don d'inchoation particulièrement en relief, dans le premier verset de son *Testamentum*. Dieu lui a donné la grâce de commencer : *Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere...*

La critique du nominalisme en usant de l'analyse ockhamiste : Walter Chatton (v. 1290-1343)

La vigueur de la pensée et de l'engagement total de Guillaume d'Ockham provoquent de puissantes répercussions d'ordres divers²⁰⁸. Deux œuvres marquantes se signalent à Oxford dans le sillage de Guillaume. A commencer par celle, fortement réactive, de Walter Chatton, et puis de celui qui fut son élève avant de devenir celui de Guillaume d'Ockham (de 1320,

jusqu'à son départ pour Avignon, en 1324), dont d'ailleurs il prépare et édite la *Summa Logicae* : Adam Wodeham (1298-1358)²⁰⁹. Lorsqu'il ose le dépassement de la dualité aristotélicienne de la substance et de l'accident, en proposant la thèse désormais fameuse du *complexe significabile*, Adam critique à la fois Chatton et Ockham. En effet, il s'interroge sur ce qui est signifiable de manière complexe par une proposition : l'objet de la connaissance propositionnelle ne peut se réduire ni à une simple entité signifiée à la manière scotiste, ni aux termes comme objet actuel, à la manière ockhamiste. Ce *signifiable* propositionnel n'est ni substance ni simplement accidentel, mais précisément complexe²¹⁰. Ce qui annonce la manière moderne de penser l'étiologie complexe du même phénomène significatif !

Quant à Walter Chatton, il rencontre Ockham à Londres, mais critique sa conception du langage, de la signification, de la proposition, de l'universel (pas simplement fictif du côté de l'objet), de la connaissance intuitive (*Sent, Prologus* q. 2, art. 3-6), du concept (*I Sent, dist. 3, q. 2*), de la supposition, de la causalité, de la relation, de la distinction des attributs en Dieu (*dist 2, q. 3 art. 1*), de l'impossibilité de connaître l'essence divine sans connaître les personnes, et donc de l'impossibilité pour l'homme de connaître Dieu autrement que dans un concept composé (*Prologus* q. 1, art 2.) ; il critique aussi la thèse ockhamiste des futurs contingents, raffinant alors cette thématique de plus en plus prégnante ; thématique intimement liée à la question de la volonté libre de Dieu et des hommes²¹¹.

Si Chatton critique souvent Ockham au nom de thèses scotistes – au point qu'Ockham lui-même se plaindra de la

multiplication des critiques dont il est l'objet –, c'est aussi *avec les instruments forgés par Ockham* lui-même, sans exclure la critique de Duns Scot au passage, même s'il se fait à lui-même l'objection de contrer alors son propre maître, celui qu'il a choisi de défendre : « *Doctor quem defendis dicit oppositum* » (I *Sent.* d. 24, q. 1). Il est donc un scotiste indépendant, comme François de Meyronnes, mais dans un sens bien différent²¹². Ainsi, il défend l'univocité contre Pierre Auriol, mais d'un point de vue purement logique, ce qui limite l'*engagement ontologique* supérieur que l'on prête parfois à l'*anti-rasoir chattonien* ; ce qui n'est pas si éloigné d'Ockham. Ce dernier le prendra d'ailleurs suffisamment au sérieux pour répliquer à ses critiques et modifier certaines de ses propres positions, notamment sa théorie de la connotation. Toutefois, Chatton ne développe pas de système propre. Malgré tout, il reste cité de manière significative jusqu'au milieu du XV^e siècle, et se trouve encore évoqué au Concile de Trente sur la question de l'efficacité des sacrements.

Nous soulignerons seulement ici sa contribution à la question de la pauvreté²¹³, car c'est là que se manifeste le plus nettement son degré d'attachement à la *Règle* officielle de S. François. Elle est effectivement citée, dès le chapitre premier du *De paupertate*, comme désir d'observer le saint Evangile (II *Regula* 1). La thèse centrale, en apparence, est la même que celle soutenue par Ockham. En dehors du *dominium* divin (« tout ce qui est à moi est à toi », dit le Père ; Jean 17, 10), le Christ ne possède aucune seigneurie humaine sur les biens temporels, ni en propre, ni en commun²¹⁴. Cette thèse est défendue par trois voies : les autorités, par les déterminations ecclésiastiques et par la raison (*per rationem*). Premièrement, parce que la cause

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qui s'en écarte. Mais plus encore, elle s'ouvre au dernier verset, à la reprise *inclusive* de l'émerveillement initial, à la louange qui surmonte le mutisme et ose surpasser l'ineffable, face à la manifestation du tout-puissant et bon Seigneur.

16. La détermination moderne

– à dominante scotiste – de « la pensée franciscaine ».

Quatre orientations théologiques ou les quatre docteurs franciscains ?

La mort prématurée de Jean Duns Scot ouvrait à son œuvre une postériorité universitaire, scolaire, manuscrite et imprimée à laquelle aucun penseur appartenant à la famille franciscaine n'a pu prétendre, et de loin, y compris Bonaventure, sur l'héritage duquel et sa reviviscence moderne nous reviendrons plus loin²²⁰.

La puissance de sa diffusion fut telle qu'elle provoqua même le ton de l'épopée chez ses partisans, et celui de la légende macabre, chez ses adversaires²²¹. Un éloge narrant la diffusion du scotisme au cours des siècles, le montre en *Héros Subtil*²²², bien avant que paraisse l'épopée scotiste intitulée la *Christiade française*²²³. Un poète exceptionnellement fin et novateur comme le jésuite G. M Hopkins, lequel bouleversa la poésie anglaise, se déclara explicitement scotiste en identifiant *formalitas* et *inscape*²²⁴ !

Toutefois, s'il est vrai que la tradition scotiste a joué un rôle incomparable dans l'élaboration de théologies variées, formalisées et enseignées par des membres de l'Ordre des frères mineurs, sans s'y réduire aucunement, et s'il est vrai que l'œuvre de Duns Scot a bénéficié d'un rayonnement éditorial imprimé

remarquable dès le XV^e siècle, il est nécessaire de préciser certains points essentiels.

Comment apprécier cette mer de la subtilité ? Tout d'abord, en soulignant qu'elle ne constitue pas une rupture radicale avec la puissante synthèse bonaventurienne. Toutefois, celle-ci a bien été l'objet d'une double réception : soit dans le sens de Gauthier de Bruges, Guibert de Tournai, John Peckham ou Matthieu d'Acquasparta (sans que l'on puisse réduire sa pensée à l'une de ses sources majeures), soit dans le sens de Pierre de Jean Olivi, Richard de Menneville (Mediavilla) ou d'Alexandre d'Alexandrie²²⁵, dont les œuvres ouvrent un champ où la synthèse propre à Duns Scot devient possible.

En outre, après Duns Scot, vint l'œuvre de Guillaume d'Ockham, considéré comme un penseur majeur dont la portée, comme celle de Scot, excède le débat interne aux divers courants théologiques franciscains, et même la théologie chrétienne, pour engager la pensée elle-même dans une orientation nouvelle. Alors qu'après Thomas d'Aquin, aucun penseur dominicain n'est en mesure de lui porter vraiment ombrage, ni le pionnier Roland de Crémone (1178-1259), élève du médecin Jean de Saint-Gilles, malgré son large usage des données philosophiques (*excellens in philosophicis* ; il est le premier à citer Maimonide, mais use d'Aristote plus encore que Guillaume d'Auvergne et Philippe le Chancelier !) – ses *Quaestiones in Sentencias*, achevées vers 1234, restent très redevables à Guillaume d'Auxerre –, ni Hugues de Saint-Cher, Albert le Grand, Thierry de Freiberg ou Maître Eckhart dont l'œuvre n'est vraiment connue et appréciée qu'à partir du XIX^e siècle²²⁶, la pensée franciscaine, par contre, sous sa forme scotiste, se voit presque

aussitôt mise en perspective, sinon ébranlée. Non seulement par le puissant courant nominaliste, mais par des penseurs qui se revendiquent eux-mêmes de Duns Scot (comme François de Meyronnes) ou pensent explicitement dans son prolongement (comme Jean de Ripa).

Quant à la volonté de fidélité à la pensée scotienne, elle sera surtout le fait des scotistes des XVI^e et XVII^e siècles où la tradition scotiste, très diversifiée, tend à se transformer en une véritable Ecole, mais aussi avec le risque d'une *orthodoxie scolaire*. Il reste que si la création de l'Ecole scotiste n'est pas envisagée, même par l'historiographie pieuse, avant le XIV^e siècle, et plutôt vers 1387, lorsque la thèse de la Conception immaculée est à nouveau contestée publiquement à Paris (comme contraire à la foi !), cela trahit une fragilité initiale. Mais relevons, une fois encore, que c'est d'abord face à une thèse hostile, plus que par un exposé irénique repris par les manuels, qu'une Ecole prétend se construire.

Le cas de François de Meyronnes est à cet égard exemplaire. Il fut un auditeur de Jean Duns Scot durant son séjour parisien, entre la fin 1304 et juillet 1307. Tout en usant de références culturelles anciennes, il se revendique clairement de Duns Scot dans la polémique qui l'oppose très tôt à un « thomiste » bénédictin, futur pape Clément VI²²⁷. François de Meyronnes se déclare tenant de la nouvelle théologie (« schola nostra ») par rapport à celle de l'ancienne école (« schola antiquior »). Il assume plusieurs de ses thèses sur les idées divines, l'univocité de l'être ou la licéité de l'usure (lorsque les intérêts sont convenus dès le *contrat*, ce qu'on trouvait déjà chez Olivi, contre la tradition moraliste de la patristique et l'interprétation

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Toujours est-il que cette forme d'ouverture concorde avec le *comparatisme* parisien²⁴⁸. Cette tendance allait favoriser l'évolution vers un pluralisme institutionnalisé et même un concordisme dans le cadre de la Contre-Réforme et durant l'époque baroque²⁴⁹ ; non seulement par l'émergence de l'enseignement universitaire des *trois voies* (thomiste, scotiste et nominaliste) en Espagne, surtout à partir de la seconde moitié du XVI^e siècle, mais encore par le changement de stratégie qu'impliquait la proclamation première, comme docteur de l'Eglise, de S. Thomas d'Aquin (1567), avant Bonaventure (1588). Doctorat qui est aussi, nous allons y revenir, un signe de l'émancipation de l'enseignement conventuel franciscain des normes universitaires. Tout ceci sans que l'on puisse sous-estimer l'influence d'un groupe scotiste au début du Concile de Trente²⁵⁰.

En outre, dès la fin du XV^e siècle, pointe un *renouveau du scotisme* qui se marque par une activité éditoriale importante et, avant tout, par une réédition d'envergure de l'*Opus Oxoniense* de Duns Scot lui-même. On ne compte pas moins de trente éditions de cette immense compilation entre 1472 et 1680²⁵¹ ! Mouvement qui se confirmera au XVI^e siècle, notamment par l'impression à Paris des *Reportata Parisiensia*. Mais le foyer majeur de la théologie n'est plus à Paris, centre dont le déclin s'est amorcé dès le XIV^e siècle, notamment à cause de la perte de la stabilité remarquable du régime royal en France, du différend avec Rome, du conflit avec l'Angleterre (la Guerre de Cent ans), mais encore de l'économie contractée, sans oublier l'impact démographique sévère de la peste noire ! Juste à ce moment-là, en 1349, le modeste *studium* de Florence, encore sous le choc de l'épidémie, va être érigé en Université par

Clément VI. Dix ans plus tard, lors d'un séjour de Boccace chez Pétrarque à Milan, se passe la redécouverte d'Homère, avec l'aide d'un grec d'Italie méridionale, Léonce Pilate. A l'invitation de Boccace, il va devenir lecteur de grec à l'Université de Florence, ouvrant ainsi, le 18 octobre 1360, le premier cours de grec en Occident.

De son côté, la fondation du Collège St-Bonaventure à Rome, en 1587 – lequel deviendra surtout un centre du renouveau scotiste – offre un signe décisif de l'affaiblissement de Paris. Auparavant déjà, la fondation de l'université d'Alcalà (Madrid), en 1510, par le cardinal franciscain Francisco de Cisneros (1436-1517) et la réforme de Salamanque, avaient mis fin au comparatisme parisien au profit de l'enseignement qui allait devenir fameux, *secundum triplicem viam*²⁵².

*Le dépassement des clivages, y compris sexuels,
et la critique du connexionnisme baroque,
par le scotisme : Barthélemy Mastro (1602-1673)*

Même si les chaires de scotisme ne sont plus occupées par des franciscains, vu la renonciation de l'Observance à l'obtention des grades académiques, les *studia* conventuels allaient manifester des centres vivants du scotisme scolaire. Vitalité qui rayonne en dehors de la structure conventuelle : ainsi le rôle de certains enseignants du Tiers-Ordre est marquant et permet de contourner l'empêchement aux grades universitaires dans l'Observance. Rappelons ici l'œuvre remarquable du scotiste Pierre Tartaret (mort à Paris en 1522), maître de Jacques Merlin, mais dont se moquera un autre franciscain, François Rabelais, en témoigne, même si, finalement, ce sont des conventuels italiens qui le tireront de l'oubli où il était tombé après sa

mort²⁵³. Dans ce premier XVI^e siècle, l'enseignement de la philosophie et de la théologie à Paris, malgré la continuité de la présence dominicaine, avant l'aide venue des Jésuites, est encore dominé par les franciscains ! En outre, il ne faut pas entendre l'activité laïque du Tiers-Ordre réduite à la gente masculine. Cela concerne aussi certaines femmes, à vrai dire quelques *happy few* !

La première femme laïque et scotiste connue de l'histoire est Baltasara Petronilla Arce y Suarez, laquelle donne un *Tractatus logicae parvae, distributus in tribus libris, iuxta mentem doctoris Ioannis Duns Scoti*, paru à Salamanque en 1692²⁵⁴. Texte qui concerne la logique, et non pas le champ de la théologie dogmatique ! Mais c'est aussi une manière de conquérir une discipline ou une méthode rigoureuse qui surpasse la dualité des sexes. Il ne faut sans doute pas isoler l'intérêt de cette femme laïque pour la philosophie et la science universitaire en général ; il trahit probablement un intérêt partagé par d'autres dames de ce temps, et cela ne concerne pas seulement le champ mystique – comme chez Madame Guyon qui, à vrai dire, traduit en français la quasi intégralité de la Bible qu'elle commente en vingt volumes !

Un détail très révélateur : l'anecdote des étudiants (exclusivement masculins, bien entendu) qui, pour se moquer des femmes curieuses, visiteuses des universités et autres collèges, avant le très conservateur Molière (mais le rire est souvent beaucoup plus conservateur qu'on ne pense, comme le scepticisme), ces étudiants farceurs, dis-je, offraient des friandises d'apparence attirante, mais qui étaient faites à base de mouches confites (*moscas confitadas*) ! Ces dites mouches

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

A) !

Il est clair que les *athées* dont il s'agit ici et qui constituent, en réalité, le degré d'évangélisation le moins difficile, sont les athées par ignorance – laquelle n'est pas impossible à vaincre. De Gubernatis désigne explicitement ici les Brésiliens : « *tales errant Brasilientes mere brutaliter viventes dum ad eos intrarunt Franciscani deinde alii religiosi (ut in nostra Brasilia seraphica ex integro narratur)* » (*Orbis Seraphicus*, t. 1, V, p. 17 A). *Ecce Brasilientes* : sans foi, sans loi, sans roi ! Ces Brésiliens devaient être plus longuement évoqués dans le sixième tome de l'*Orbis Seraphicus* – sur les sept consacrés primitivement à l'Amérique. Bien entendu, il en va tout autrement pour les athées par malignité ou par ignorance feinte : *Alii sunt qui ex mera malitia vel ignorantia nimis affecta.*

Quant à la difficulté propre aux *philosophes*, elle soulève la question de l'usage de la raison et de la nécessité de la foi (*necessitas fidei*) ou de la connaissance qui dépasse l'épreuve rationnelle, la *probatio rationum*. Une référence essentielle est faite à Duns Scot, car il est censé argumenter de manière unilatérale en faveur de la nécessité d'une connaissance excédant la rationalité naturelle. Il s'agit là d'un scotisme simplifié servant l'optique de l'historiographie missionnaire. Car en réalité, Duns Scot distingue deux niveaux de sens ; l'un qui permet de penser que le recours au surnaturel est inadéquat (par rapport à l'objet connu et au sujet connaissant), mais adéquat par rapport à l'agent qui imprime cet objet à l'intelligence humaine : « rapportée à la forme qui la parfait, la faculté reçoit naturellement cette forme et, à cet égard, il n'y a rien de surnaturel ; cependant, par rapport à l'agent qui

l'imprime, elle peut être dite surnaturelle »²⁷⁵. Argument qui appelle encore cette précision : même si l'intellect est de soi proportionné à la révélation, il n'est pas « de soi » proportionné à l'objet surnaturel (Dieu), de sorte du moins qu'il puisse l'atteindre par son acte, même s'il pourrait l'atteindre *virtuellement*. C'est précisément la révélation qui, *sans intermédiaire*, proportionne l'intellect humain à Dieu²⁷⁶. Ce qui, tout à la fois, limite intrinsèquement la portée de la mission évangélique quant à l'objet à *connaître*, et la justifie quant à l'*agent extérieur* qui propose l'objet en question à la connaissance, et quant à cet *objet même*, car il ne tombe pas de soi sous la lumière de l'intellect !

Il ne faut donc pas voir dans cette parole franche, cette parole audacieuse et libérée, cette assurance d'une conformité au vecteur rationnel de l'homme et des mondes, un simple retour au dynamisme apostolique des Actes canoniques, ni même un prolongement des missions médiévales, car à l'espace lisse ou nomade (d'un Guillaume de Rubrouck, par exemple, parcourant les steppes mongoles) s'est substitué l'espace strié, épiscopal et parochial, bref le territoire mesuré et délimité juridiquement. Désormais, la proclamation de la parole implique de recevoir légalement un territoire déterminé. Le modèle médiéval de la prédication évangélique a vécu. On passe de l'espace continu ou métonymique, dilaté par contamination successive, à l'espace discontinu mais quadrillé, cartographié, distribué en territoires épiscopaux.

Cela se formalise à partir de la création de la *Propaganda fide* en 1622, des vicariats apostoliques, mais encore avec la fameuse *Instructio Vicariorum Apostolicorum ad Regna Sinarum*,

Tonchini et Concincinae proficiscentium : Instruction à l'usage des Vicaires apostoliques en partance pour les royaumes chinois du Tonkin et de Cochinchine (1659)²⁷⁷, rédigée à vrai dire par un archiviste irlandais de la *Propaganda*, contre le *padroado* portugais (et donc hostile aux jésuites). Mais ce texte contenait de précieux conseils, conformes à la « méthode » de François-Xavier : « Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'ils ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. Quoi de plus absurde que de transporter chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque pays d'Europe ? N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi »²⁷⁸.

Bien entendu, tout cela était déjà en germe depuis la *Bulla Redemptor Noster* (1^{er} avril 1318) émise par la papauté d'Avignon (Jean XXII)²⁷⁹. Texte important, car il entérine la suprématie des Ordres nouveaux chargés de la prédication universelle en attribuant les terres connues à cette époque – et énumérées dans de longues listes d'allure notariale –, jusqu'aux Indes orientales, à la mission des Prêcheurs, et jusqu'à la Mongolie ou la Chine, à la mission des Frères Mineurs.

Toutefois, le grand Schisme d'Occident, puis la Réforme protestante provoquent une conception nouvelle de l'espace-temps ecclésial, et de l'histoire ecclésiastique : les *Annales ecclesiastici a Christo nato* (1588-1607) de Baronius sont aussi une réponse à l'*Historia ecclesiastica* (1559-1574) du protestant croate Flacius Illyricus. A quoi s'ajoutent les tensions internes à l'Eglise romaine. Lukas Wadding, premier éditeur des *Opuscula* de François d'Assise (Anvers, 1623), présente

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

indépendant et précurseur d'un mouvement de pensée qui allait marquer toute la réflexion théologique du XX^e siècle, excédant le catholicisme romain : dans le sillage du kantisme et de son anthropologie (qui favorisera par ailleurs le « modernisme »), il inaugure l'inflexion christologique décisive de la théologie à partir des années 1900, d'abord dans les milieux francophones, avant l'émergence de la christologie de langue allemande avec K. Barth au cours des années 1920 (entérinée par la *Kirchliche Dogmatik* à partir de 1932), et avec K. Rahner autour des années soixante³⁰⁸. Déodat trouvera un écho favorable non seulement chez certains théologiens, mais aussi chez des philosophes significatifs comme Maurice Blondel³⁰⁹. Relevons aussi le fait que cette inflexion christologique correspond au renouveau de *la mystique*. Non comme simple correspondance d'une telle reviviscence, mais également comme une sorte de contrepoint, pour ne pas dire de dissonance préparant l'insistance charismatique ultérieure !

Après avoir donné un essai consacré à l'Immaculée Conception dès 1884, Déodat de Basly publia son premier livre sur *Le Sacré-Cœur de Jésus*, en 1900³¹⁰, ainsi qu'un premier travail important, en 1903 : *Pourquoi Jésus-Christ ?*³¹¹. Et surtout, en 1927, il résuma de manière poétique le cœur de ses conceptions, dans une épopée intitulée : *La Christiade française*, en deux volumes. Ouvrage qui entendait moins rappeler la *Franciade* de Ronsard – même s'il fallait chanter la nation française qui se relevait de la première guerre mondiale, la grande saignée ! –, que *La Christiade* de l'évêque Vida Cremonensis (1485-1566), qui acheva, en 1527, son épopée latine en hexamètres dactyliques ; épopée qui lui fut commandée par le pape Léon X, l'année même de sa mort, parce que c'était

la seule « théologie » virgilienne et dantesque que ce Medici comprenne, et peut-être aussi pour compenser l'échec des discussions avec Luther envers lequel il s'était montré conciliant³¹². Au milieu même de l'énergie épique, de son impétuosité (*fretus*), la vigueur du Verbe filial de Dieu s'impose sans usage de forces armées (*non viribus usus*), en quelques mots enchanteurs (*carmine*) avec d'autant plus de relief et de singularité. Mais il y avait sans nul doute, une autre suggestion : faire naître la christologie non plus seulement des Grecs abstraits, mais d'Homère et plus encore de Virgile, soit de l'humanisme latin, lui-même bien retouché. « J'ai beaucoup goûté votre critique des Grecs, voire des Romains », lui écrit l'historien fameux du sentiment religieux, H. Bremond³¹³ !

Déodat donnera encore un *Scotus Docens*, où il récapitule ses options philosophiques, théologiques et « mystiques »³¹⁴. Enfin, il a esquissé son autobiographie intellectuelle, laissée inachevée au moment de sa mort, dans un important essai intitulé : *Structure philosophique de Jésus, l'Homme-Dieu. Ma ligne de cheminement*³¹⁵. On pourrait croire que Jésus-Christ y tient une telle place que François y demeure finalement assez marginal. Ce qui n'est pas sans fondement, mais avec de sérieux correctifs. En réalité, François apparaît très tôt dans les écrits de Déodat, dès l'époque londonienne ! Certes, c'est encore dans le cadre conventionnel d'un panégyrique un peu allégorique, où François sert surtout de prétexte à une longue dissertation sur l'amour. Néanmoins, le ton est donné d'une spiritualité qui considère en François toutes les étapes de l'amour, mais dans un sens bien différent des différents degrés de l'amour chez Bernard de Clairvaux. Non seulement parce qu'il ne part pas du légitime amour de soi, mais à la manière scotienne, *directement*

de l'amour pur, et parce qu'il ne s'agit pas de degrés anonymes, mais de ceux que l'on trouve précisément en quelqu'un, en François, cet éclair rapide, passant à toute vitesse au sommet de l'échelle³¹⁶ !

Aucun renfermement identitaire pourtant : François d'Assise apparaît au côté de saint Dominique dès l'ouverture du premier ouvrage : *Pourquoi Jésus-Christ ?* En outre, au même moment, Déodat réclame à un romancier laïc, tourmenté par la vie spirituelle, K.-J. Huysmans, une vie de S. François, car il juge que les biographies du temps ne sont pas bien brillantes. Toutefois, ce dernier, pourtant familier du genre hagiographique, à vrai dire consacré volontiers, par esprit naturaliste, à des fleurs malades (comme Lydwine de Schiedam, morte en 1433³¹⁷), lui répond : « Faire un volume sur S. François d'Assise ! Mais ce serait à se casser les reins ; non cette vie est vraiment trop difficile. Comment rendre une âme en ignition ? Et de quels vocables user pour exprimer son infinie tendresse ? Les biographies ne sont pas bien brillantes, cela est vrai, mais le sujet est écrasant³¹⁸ ».

Il nous faut surtout signaler ici la rédaction inachevée d'un *Franciscus discens* (1929), où Déodat se met en scène et en route avec François lui-même. Il n'hésite pas, à la manière de Kierkegaard, à se montrer le contemporain de son maître, et plus contemporain que les compagnons historiques, et même à en faire son élève en théologie ! Déodat enrôle, de manière très habile, le désir manifesté par François lui-même de se rendre le premier en France (à cause de la dévotion eucharistique et courtoise qui s'y montre si puissante), tout en suggérant que n'ayant pu historiquement y parvenir (à cause des tensions dans

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dans la vérité et comme volonté accomplie dans l'amour. Cela seul ferait qu'amour et vérité se rencontrent intimement dans la vie spirituelle.

20. Le François de la foi et le François de l'histoire.

Avec Déodat de Basly, la pensée française amorçait le tournant christologique de la théologie au XX^e siècle, laquelle était alimentée notamment par un renouveau des Etudes patristiques : reviviscence qui donnera naissance à la prestigieuse collection des *Sources Chrétiennes*, mais qui plongeait ses racines dans l'œuvre pionnière et gigantesque de l'abbé Migne (*Patrologia graeca* et *Patrologia latina*), et le travail des Mauristes depuis le XVII^e siècle, prolongeant les exigences humanistes qui remontent notamment à Roger Bacon.

Cette priorité est confirmée aussi, au plan des études scientifiques consacrées à saint François, avec le pasteur Paul Sabatier, mais également au niveau d'une nouvelle conception de la spiritualité franciscaine basée sur les *Ecrits* de François lui-même. Le savant éditeur des *Opuscula S. Francisci Assisiensis*, Kajetan Esser, ne s'y est pas trompé, lorsqu'il reconnaissait cette priorité française : « En 1935 fut publié le livre de Paul Bayart³³⁶, *Saint François vous écrit* (Paris, Editions franciscaines), où l'auteur reprenant une série d'études qui avaient paru depuis 1929 dans *La Vie franciscaine*, fait connaître au public français le texte des *Ecrits* de saint François en l'accompagnant d'un commentaire. C'est à cette époque que dans la famille franciscaine commence à se manifester un renouveau d'intérêt pour les *Ecrits* de François d'Assise. Mais ce ne sera qu'à partir de 1945 que ce mouvement se généralisera »³³⁷.

On peut s'interroger sur cet intérêt nouveau porté à saint François comme auteur spirituel, comparé à Jean de la Croix ou à François de Sales. Cela peut s'entendre comme une confirmation de l'inflexion christologique de la théologie, avec cet accent particulier mis sur l'homme Jésus, sur son ipséité et sur sa liberté d'action, irréductible à une manipulation par le Logos divin. Ce qui serait donc en consonance avec l'impulsion donnée par Déodat. Mais cela peut s'entendre aussi, bien autrement, comme une rupture avec la christologie et la « mystique » abstraites, anhistoriques, privées de cette dimension narrative qui nous rapproche de certains aspects des Ecritures et, en tout cas, des quatre Evangiles ou des Actes des Apôtres.

Même si Déodat de Basly n'ignore pas la *Règle* (qu'il commente), le *Testament* et les *Lettres* de François (qu'il cite), et si la figure même de François lui est assez vivante grâce aux vies écrites par Celano et Bonaventure, il n'en demeure pas moins que la structure de sa pensée et sa conception de la spiritualité ne sont pas nourries, ni d'une façon première ni constante, par les écrits et le visage de saint François. Il y aurait donc, dans l'attention aiguë portée aux *Ecrits* de François, une véritable rupture avec l'approche à la fois poétique et conceptuelle développée par Déodat, au profit d'une poétique plus fidèle à la pensée spirituelle de François et au bénéfice d'une configuration du visage de François ; configuration fondée non seulement sur la *Règle* ou les récits hagiographiques, mais sur l'ensemble des écrits qu'on lui attribue.

Lors de la parution, en 1945, dans la lignée ouverte par P.

Bayart, des *Opuscles de saint François*, la critique internationale a relevé non seulement le primat de la France dans les traductions en langue moderne (dès la publication des *Opuscles* par Wadding, en 1623 à Anvers, les premières traductions françaises furent réalisées à Liège en 1632 et à Lyon en 1645), et l'effort particulier de divulgation au XIX^e siècle³³⁸, mais encore la séminale division du texte latin et français en versets numérotés. Ce qui trahit non seulement une volonté d'offrir des points d'attention précis à la recherche et à la méditation, mais d'offrir un véritable *exercice spirituel*.

Dans l'édition des *Ecrits* de 1955, il est bien précisé, à propos du texte rendu ainsi plus accessible, qu'il s'agit aussi de le « détailler longuement en silence comme on contemple un visage aimé pour se trouver finalement conforme au modèle »³³⁹. Ce qui implique une convergence possible et souhaitable entre le François de la foi et le François de l'histoire. Toutefois, il faut le redire avec vigueur, cela même suppose que l'on ne puisse détacher un François purement textuel et historiographique (artificiel) des *regards variés* portés par le mouvement franciscain sur ce même François au cours des temps, un peu comme Jésus ne peut être détaché abstraitement des regards évangéliques différenciés, ni même du regard paulinien.

21. De la théologie de la liberté à une théologie de la libération : Leonardo Boff (1938-).

La théologie de la libération est d'abord une théologie : elle veut avant tout plaire à Dieu, suivant l'expression de François lorsqu'il donne les modalités de la mission en dehors du monde chrétien. Or la théologie de la libération se situe bien dans la lignée de la mission moderne telle que déterminée au XVI^e

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que la présidence. Or le *fruit* actuel du sacrement est lié intimement aux actes de participation à l'événement du signe et à sa détermination : la charité hospitalière dans la *societas sanctorum*³⁵⁰. Autrement dit, la liturgie ne configure pas la vie et ne fonde pas un ordre social par la seule conformité à la règle de l'office en son opération, si elle ne porte pas de *fruits vivants* dans la société !

Une liturgie n'est pas simplement une opération, mais une *conversation actuelle*. L'essentiel au sein de la liturgie chrétienne, c'est la conversation entre le président de l'assemblée et cette même assemblée. Non seulement par l'usage d'un terme étranger, rappel de l'héritage – *Amen* : vérité solide sur laquelle s'appuyer –, mais plus explicitement, lorsque l'assemblée entière répond à l'appel eucharistique de son président – *Rendons grâce au Seigneur !* – par ces mots : « cela est juste et bon » (*Prière eucharistique II*). Ce qui n'est pas une acclamation, une économie qui vient se dissoudre dans la doxologie.

Dans la seconde prière eucharistique, simplifiant la version d'Hippolyte de Rome (170-v.235), l'oraison s'inaugure bien grâce à un dialogue enclenché par l'appel présidentiel au *sursum corda*, à la conversion verticale, au cœur qui dépasse l'être ou le « je suis », et dont la réponse faite par l'assemblée sonne clairement comme une conversion à Dieu : *habemus ad dominum*. Ce qui implique de Lui rendre grâce : *gratias agimus...* Ce qui provoque derechef une autre réponse de l'assemblée : ce *justus et bonus* dont la formule se trouve également dans le *De officiis* de Cicéron (2, 12, 42). Voilà qui appelle à son tour la reprise effectuée par celui qui préside

l'assemblée : *vere dignum est et iustum est*³⁵¹. Et cette reprise au sein de l'assemblée locale, implique bien une ressaisie de la réponse émanant de l'assemblée de tous les fidèles ; lesquels sont libres *croyants* et non *sujets* du Pape, de l'Empereur ou de l'*Ordo* liturgique !

Cette liberté va se confirmer de manière plus singulièrement encore par l'émergence du *sujet monastique* et de la pratique monastique de la vie liturgique, matrice des villes nouvelles. L'approche généalogique a bien relevé que toute la vie du moine est devenue une liturgie. Le moine n'est pas tant celui qui prie que celui qui est *fait tout entier prière* (*non tam orans quam oratio factus*), comme dira encore au XIII^e siècle la *Vita secunda* de Celano (95), à propos de François d'Assise, ce citoyen qui a pourtant rompu avec le monachisme. Ce qui laïcise la transformation monastique et l'étend au monde entier *fait louange* (*Canticum fratris solis vel laudes creaturarum*) ! Mais la critique généalogique n'a pas voulu voir que cela supposait une conception plus large de la *societas sanctorum* elle-même, comme foyer des fruits de l'opération ! La vie monastique se veut explicitement une *conversation*. La *conversatio* est un concept radial de la *Regula monachorum* bénédictine (VI^e s.). Le terme latin vient du verbe *conversari* et implique une forme de « commerce » ou de relation familière, y compris la relation adultère, dans le langage juridique. C'est d'abord une conduite, une forme de vie. Il désigne une *conversion* de la vie, sa suite dans la voie monastique. Avant de signifier, à partir de la Renaissance, un échange de propos familiers.

La *conversatio* est plus d'une fois confondue avec le terme *conversio*, marquant une action de *se tourner* (vers Dieu en

particulier). Mais cette confusion va parfois dans l'autre sens : lorsque la conversion est entendue comme habitation où se passe le divin commerce et, en particulier, comme *stabilitas loci*³⁵² ! Il semble bien que le lien privilégié entre conversion et rupture religieuse soit plus tardif. Même dans la première moitié du XIII^e siècle, chez l'hagiographe majeur de François d'Assise, Thomas de Celano, la conversion indique moins une discontinuité moderne qu'une *mobilitas loci*, un passage du dehors au dedans, ou inversement ! Certes, la conversion de François ne s'impose pas ; c'est bien un acte de liberté, mais cela reste en même temps un *dialogue*. C'est la nouveauté d'une décision irrévocable, mais en même temps un acte ininterrompu : ce qui se laisse synthétiser dans le concept de *reprise* permanente. C'est une discontinuité et en même temps une transition graduelle ; c'est une improvisation aventureuse, un acte d'audace, mais aussi une reconquête incessante de sa volonté : manière dont François lui-même disposait son mode de vie ; *qualiter ipse disponebat conversari* (Celano, *Vita Secunda*, II, 6 ; n° 102)³⁵³.

Dans la *voie franciscaine*, les fruits de l'opération liturgique ne dépendent plus simplement de l'*opus Dei* selon les règles, ni de l'opération de l'officiant, ni de ses qualités, ou de la *communio sacramentorum*, mais plus que jamais de l'*esprit d'assurance* ou de la confiance sans *serment*, de la *paix* accomplie, de la *societas sanctorum* qui excède concrètement la fraternité ethnique, familiale, locale, féodale et monastique, mais également la communauté des fidèles actuels, mais encore les chrétiens, mais encore les êtres humains, et même les êtres de la terre ! Les fruits de l'acte liturgique impliquent tous les baptisés, tous les gens de foi, non seulement présents ou passés, mais à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

être, et l'ouvrir : par la conversation, la hardiesse d'esprit. *Conversation* de plain-pied, avec tous, comme il convient ; sans cheval, sauf nécessité évidente ou maladie. Parole *modale* (*unus modus... alius modus*) chez les musulmans (soit attestation silencieuse par un mode de vie, soit affirmation trinitaire), suivant le chapitre VI de la première *Règle* (*De euntibus inter Saracenos*), lequel précède de manière significative celui qui est consacré aux prédicateurs (*De praedicatoribus*)³⁶³. Sans que la *praedicatio* soit encore séparée du *cantus*, du chant et d'une dramaturgie théâtrale, comme chez Thomas d'Aquin (cf. *Compilatio Assisiensis*, 83)³⁶⁴.

Quelle est donc, suivant la *Règle* officielle, la détermination de la *conversation*, désormais à la dimension du monde ? La *paix*, non point le jugement ! On ne parcourt pas le monde, le temps, l'être, l'épreuve laborieuse ou le désœuvrement des autres, pour les condamner ; on n'est pas là pour juger les riches et les puissants, ceux qui font luxueusement banquet et s'en glorifient, même si on en appelle à la *conversion* et si on réclame la *justice sociale* ou le « rétablissement des droits de chacun » (comme l'épisode de la délivrance d'Arezzo [en 1217] le montre explicitement ; *Vita Secunda*, 108)³⁶⁵. C'est aussi ne pas se mettre en colère : d'où le refus de la civilisation *thymique*, prétexte à protéger farouchement le vrai Dieu, le *logos*, la vérité dont on serait dépositaire, face à l'*érôs* ou au *cosmos* ; le *pathos* christique configure autrement la médiation vive entre *logos* et *cosmos*, comme entre *la forme de vie* et *l'usage pur* ! C'est l'esprit du *service* qui l'inspire ; tout serviteur, celui qui ne se met en colère contre personne, « vit droitement et sans rien en propre : *recte vivit sine proprio* » (François d'Assise, *Admonitio* XI, 3).

Office qui garde le sens des urgences de la vie, de la mobilisation des moyens liée aux nécessités de l'existence, même si cela semble aller contre la règle de n'avoir rien en propre ! Service qui implique une relation à autrui comme *hospitalité* dans son double sens, lequel reprend le rapport initial à l'esprit et au corps : salutation de paix à celui qui vient (ce qui équivaut à une prière personnelle et commune), et acceptation des biens de la table, tels qu'on nous les sert, sans prescriptions légales liées à l'idéal ascétique ou religieux. *Pace e bene* ! C'est ainsi que s'accomplit la forme de vie franciscaine comme relation *libre* et *ternaire* à travers le monde.

En guise de conclusion, nous évoquerons les *Actus [praxeis] Apostolorum* – à propos du procès intenté à Paul par les « grands prêtres et les anciens des Juifs » –, car l'auteur y fait discrètement l'éloge sinon du droit romain, au moins du code de procédure pénale romaine (mais l'un suppose l'autre), touchant la confrontation d'un prévenu avec ses accusateurs, et sa défense ; procédure effectivement pratiquée, notamment lorsque cela concerne des questions religieuses³⁶⁶. En cela comme en d'autres domaines, le droit se doit d'être d'abord protecteur des faibles, et en particulier dans le monde religieux, où les personnes sont de condition et d'origine très diverses au départ, où les plus forts sont invités à vivre avec chacun : respecter les plus faibles suppose une force plus vigoureuse que celle du mépris ! Les *Règles* particulières soumises au droit commun et au droit exempt sont notamment chargées de ne pas laisser sans protection les personnes d'autant plus vulnérables qu'elles s'engagent à *vie* dans un Ordre (terme juridiquement qualifié) ou, plus exactement chez François d'Assise, une *Fraternitas* :

les responsables *élus* ont des comptes à rendre et peuvent être légalement démis ; l'obéissance qui leur est due est limitée explicitement : ils ne peuvent abuser de l'obéissance pour multiplier les actes de commandement !

Le *droit* est aussi une instance rationnelle, élucidatrice et régulatrice, non seulement des relations sociales et commerciales, de la circulation des biens et des personnes, mais du rapport critique au passé, aux sources historiques sans lesquelles la simple condition de possibilité de la généalogie documentée est impensable – d'où la naissance de la diplomatique, formalisée seulement au XVII^e siècle dans le *De Re Diplomatica* ; ouvrage fameux rédigé par Mabillon en raison de l'« utilité d'une science nouvelle » et suite à une polémique avec un savant jésuite bollandiste. Le droit est aussi intégrateur des nations et langues différentes, rendant possible une Constitution hospitalière comme celle des Etats-Unis. Ce qui implique aussi une adhésion explicite à cette Constitution et les limites ou les frontières qu'elle implique ; frontières comme ressources face aux zones interlopes, en général investies par la pègre ou les milices. Le droit, c'est aussi la pratique d'une forme d'universalité comme *ius gentium* : droit international public et privé, qui excède les droits nationaux.

Il est vrai que le *régime juridique*, c'est aussi celui de l'abstraction qui risque toujours de masquer la vie, la différence des sexes, le rapport qu'elle implique à la mort, et donc de révoquer avec arrogance, illusoirement, la modestie humaine. L'abstraction mise en œuvre par la formulation juridique du rapport à la vie, peut toujours faire mine d'esquiver la différenciation sexuelle – s'il n'y a qu'une union entre le même

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Lachance (Paul) : 13
Laneau (Louis) : 282
Landulphus (Caracciolo) : 257
Leclerc (Eloi) : 326
Legrand (Antoine) : 242, 266 ss.
Leibniz (Gottfried Wilhelm) : 197, 266
Léon (Frère) : 227
Léonce Pilate (Léontios Pilatos) : 258
Licheto (François Lichet) : 261 s.
Locke (John) : 267
Longo (Francesco) : 291
Longpré (Ephrem) : 150, 291, 293, 302, 305, 391
Luther (Martin) : 31, 184, 239, 303
Lydwine de Schiedam : 306 s.

Macedo (Francisco) : 257
Maître Eckhart : 215 s., 238, 256
Malafossa (Jacques) : 263
Malaval (François) : 274
Marc de Baudue : 290
Marco de Lisbonne : 283 s.
Margelidon (Philippe-Marie) : 302
Marie d'Oignies : 64
Marie-Madeleine : 284
Marrou (Henri-Irénée) : 294
Mastri (Barthélemy) : 254, 259 ss.
Matthieu d'Acquasparta : 18, 69 s., 147, 238, 285
Mersman (Arnold d'Alost) : 276
Meurisse (Martin) : 184, 237, 263

Michel de Césène : 187, 192
Michele Berti da Calci (Michel Minorite) : 13
Møeller (Charles) : 310
Molinos (Miguel de) : 277
Montaigne (Michel de) : 55, 147
Morlon (François-Michel) : 148
Mounier (Emmanuel) : 294, 297

Nicolas Bonet (Bonetus) : 187, 254, 263
Nicolas de Huy : 64
Nicolas de Lyre : 66, 240
Nicolas d'Ockham : 31
Nicolas d'Orbelles (Nicolaus Dorbelli) : 257
Nicolas Gorran : 66 ss.

O'Fihely (Maurice du Port ; Mauritius de Portu) : 262
Origène : 83, 348
Ozanam (Frédéric) : 326

Peirce (Charles Sanders) : 185
Pétrarque (Francesco) : 258
Perez Lopez (Juan Francisco) : 236
Philippe le Chancelier : 45, 55 ss., 68, 97, 103, 238
Pic de la Mirandole : 291
Picard (Jean) : 257
Pierre Auriol : 49 ss., 98, 204, 219, 263
Pierre d'Ailly : 184, 286
Pierre Damien : 11, 63, 205
Pierre d'Aquila : 253, 257

Pierre de Candie (Petros Philargis) : 48 s., 53 s., 219
Pierre de Falco : 151
Pierre de Jean Olivi : 48, 92, 108, 142 ss., 185, 191, 203, 205, 214, 238, 241, 257, 285, 288, 292, 324
Pierre de Trabes (Petrus de Trabibus) : 155
Pierre le Chanteur (Cantor) : 35
Pierre le Mangeur (Comestor) : 11
Pierre Lombard : 11, 17, 44 ss. et passim
Pillet (Etienne ; dit Brulefer) : 256, 289
Plotin : 292
Portogruaro (Bernardino da) : 272
Portmann (Adolf) : 239
Punch (John ; Johannes Poncius) : 263
Puttalaz (François-Xavier) : 147

Qiroga (Manuel Perez de) : 264

Rabelais (François) : 55, 259, 290, 297
Rahner (Karl) : 172, 295, 301, 315 s., 321, 328
Raymond Lulle : 14, 214, 290
Renan (Ernest) : 326
Richard de Menneville (Mediavilla) : 51, 142, 151, 157 ss., 238 s., 250, 292
Richard de Saint-Victor : 47, 311
Richard Fishacre : 87, 141
Richard Rufus : 88
Ricœur (Paul) : 294
Ridolfi (Pietro) : 284
Robert d'Arbrissel : 12

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

(où le récit inaugural de la vie d'Abélard par lui-même est un récit de *conversion* qui oppose, suivant la ligne paulinienne de *Galates*, l'esprit et la chair, dans un dialogue devant aboutir à la réforme religieuse du Paraclet et à la Règle monastique qui conclut l'ensemble), et des interventions de détail par Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, ou par sa Chancellerie, vers 1230, suite à la demande d'Ermengarde, abbesse du Paraclet (Héloïse y est morte en mai 1164), pour conforter une congrégation en difficulté. Le déplacement d'accent du projet monacal vers l'intrigue amoureuse serait le fait du *Roman de la Rose* de Jean de Meun qui, vers 1290, ne traduit d'ailleurs pas l'*Institutio quasi Regula* qui achève le corpus textuel.

30 Cf. Giorgio Agamben, *Opus Dei, Archéologie de l'Office, Homo Sacer II*, 5, trad. M. Rueff, Paris, 2012.

31 Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea* [Mss. *Summa in IV Sententiarum*], éd. crit. Ribaillet, Grottaferrata (Rome), 1980. Pour les questions critiques, voir le volume I consacré à l'*Introduction générale*. La *Summa* est écrite entre 1215 et 1229, *op. cit.*, tome I, p. 30 s.

32 Il demeure qu'ALEXANDRE DE HALÈS lui-même reste proche des chanoines de Saint-Victor de Paris ; on peut le constater par les 346 citations de HUGUES DE SAINT-VICTOR et par les 142 citations de RICHARD DE S. VICTOR dans les trois premiers livres de la *Summa* alexandrine. On dira que la *Summa* est tardive et composite. Mais on repère déjà 72 citations d'Hugues et 56 citations de Richard dans la *Glossa*. Cette présence des Victorins se confirme dans les *Quaestiones* alexandrines (cf. *Summa Fratris Alexandri, Prolegomena*, tome IV, Quaracchi, 1958, p. XCI s.). Le mysticisme spéculatif de Richard (exprimé singulièrement dans son *De Trinitate*) se retrouvera non seulement chez Alexandre, mais chez Bonaventure et Duns Scot, serait-ce pour en critiquer la méthode et en limiter la portée (Jean DUNS SCOT, *Ordinatio I Sent.* dist. 40, q. 1 n° 4 ; III *Sent.* dist. 24, q. un. n° 20).

33 La *Summa Aurea* est une des sources principales de la *Summa fratris Alexandri*, cf. *Summa Theologica, Prolegomena*, tome IV, Quaracchi, 1958, p. CXXXII.

34 Alain Boureau, *L'Empire du Livre, Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380). La Raison scolastique II*, Paris, Belles Lettres, 2007, pp. 20 ss. (ch I. Fondation et fragmentation d'un savoir unifié. La théologie à l'université ; ch. II. Une communauté textuelle. Le rassemblement initial autour des *Sentences* de Pierre Lombard).

35 La philosophie au regard de PIERRE DE JEAN OLIVI (circa 1248- 1298) – marginalisé par rapport aux maîtres parisiens, et qu'il ne faut donc pas

réduire à un chaînon entre Bonaventure et Duns Scot, sans pour autant devoir lui accorder un impact démesuré –, autorise de mettre en cause la philosophie elle-même en usant d'elle, d'où l'abondance chez lui des discussions de nature philosophique ! Mais cette liberté de pensée, il l'applique aussi au *joachimisme* doctrinal, à une vision rigide de l'histoire trinitaire, où le Christ ne serait plus qu'une phase acheminant vers la vie spirituelle (serait-ce celle de S. François et de S. Dominique), ce qui lui semble contraire à la forme de vie de la *Règle* franciscaine et à François lui-même ! Si nombre de motifs bonaventuriens de la *Legenda maior*, du *Lignum vitae* ou de l'*Apologia pauperum* se retrouvent chez UBERTIN DE CASALE (mort vers 1328) ou ANGE CLARENO (mort en 1337), il est clair que l'argumentation des « Spirituels » rompt avec la théologie scolastique et le mode de pensée juridique, autant qu'avec la pratique décrétaliste. Il s'agit alors de repartir de François comme homme inspiré modifiant le cours de l'histoire. Ainsi HUGUES DE DIGNE le déclare nettement, dans son *Expositio* (après 1240-1242) : « L'auteur de la Règle, saint François, s'est exprimé lui-même dans son, *Testament*, en disant : le Très-Haut lui-même m'a révélé que je devais vivre selon la forme du saint Evangile ». ANGELO CLARENO déclare de son côté, dans son *Historia* : « Le *Testament* et la *Règle* sont essentiellement identiques, ... car l'Esprit du Christ parlait en François, cet Esprit qui habitait plus pleinement et plus parfaitement en lui après l'admirable impression des stigmates sacrés ». Il s'agit, au-delà de tout commentaire théologique ou de tout dispositif juridique (à la différence des maîtres parisiens), de s'en tenir à l'*intentio Francisci* d'une manière plus radicale que l'*intentio* évoquée par l'*Expositio Quatuor Magistrum super Regulam* (1241/2) ; intention concordant alors avec l'*intentio regulae* dans la lignée des écrits de FRÈRE LÉON (cf. *Compilation d'Assise*, n. 101-106). Il s'agit donc de poursuivre dans l'histoire, comme mission ecclésiale, la « *renovatio vitae Christi* » ! C'est à partir de là, de cette *intentio* entendue dans un sens augustinien singularisé et radicalisé (par rapport à l'*intentio* temporelle des *Confessions* XI), que s'exerce la prise de distance critique non seulement par rapport à la philosophie, à la théologie et au droit, mais à l'histoire, et d'abord à l'histoire de l'Ordre !

³⁶ Cf. Alain Boureau, *L'Empire du livre...*, *op. cit.*, p. 102-107.

³⁷ Pierre Auriol, *Scriptum super Primum Sententiarum* ; cf. éd. part., E. M. Buytaert, St. Bonaventure, N.Y., 1952-1956 ; *Reportationes* I (éd. Brown), II, III et IV (cf. *Peter Auriol Homepage*).

³⁸ Cf. Chris Schabel, *Theology at Paris 1316-1345 : Peter Auriol and the*

Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents, Aldershot, Ashgate, 2000.

39 Cf. Pierre Auriol, *Compendium sensus litteralis Totius divinae Scripturae*, Quaracchi, 1896, octava pars, XVIII, p. 547 : « *Haec est resurrectio prima* (Apocalypse 20, 5) ; praedicat duarum religionum utilem institutionem et mundo fructuosam, scilicet ordinis Minorum per alumni Christi confessorem *Franciscum*, et ordinis Praedicatorum per eximium patrem et doctorem, *Dominicum*... » !

40 Cf. Pierre de Candie, *Prosa seu Poemata* (éd. W. Lampen) ; *Collationes Petri de Candia*, Prima, IIa, IIIa, IVa (éd. S. Brown) ; *Super Libros Sententiarum* (éd. S. Brown et alii), in *Peter of Candia Homepage*. Cf. Chris Schabel, *Theology at Paris, 1316-1345*, Aldershot, 2000, pp. 308-314.

41 Cf. nos chapitres 13 et 16.

42 Philippe le Chancelier, « *Ceciderunt in preclaris michi funes in precaris fratribus minoribus* » (Assise, Ms. 695 f. CLXVI r. ; strophes de trois ou quatre vers rimés). L'attaque est un verset du psaume 16 (*Conserva me Domine*) où il est question de « cordes » (*funes*), et qui sert de prétexte à évoquer le noble héritage dont on est l'heureux bénéficiaire : « Le sort qui m'échoit est délicieux... », suivant ce que nous chante le texte hébreu.

43 Philippe le Chancelier, « *In superna civitate/De Francisci novitate/Felix gaudet curia/Hunc recenter nobis misit... Quondam Enoch et Helyas/ Ad celestes rapti vias/ Iam per istum redivivi/ Predicant Apostoli/... Explorator arcte vie/ Sine textu doctor sanus/ Sine glossa christianus/ Iustus sine pallio etc...* » (Assise, Ms. 595 ; vraisemblablement de Philippe le Chancelier, suivant F. Delorme, son éditeur : « Une prose inédite sur Saint François », in *La France franciscaine*, 10, 1927, p. 201-203.

44 Cf. D. Vorreux, « Un sermon de Philippe le Chancelier en faveur des Frères mineurs de Vauvert (Paris), 1^{er} Septembre 1128 » in *Archivum franciscanum historicum*, tome 68, 1975, p. 22 et *passim*.

45 « *Quinque lapides de torrente sumpti sunt quando mortalis sanctus quinque locis vulneratus est* » (Philippe le Chancelier, *Sermo in Festo Aegidii in valle viridi, ubi aedificatur domus fratribus minoribus in honore beati Petri et Pauli et beati Aegidii*, Sermon du 1^{er} septembre 1228, éd. D. Vorreux).

46 Cf. Thomas d'Eccleston, *De adventu Fr. Min. in Angliam*, éd. Little, Manchester, 1951, p. 29.

47 Philippe le Chancelier, *Summa de Bono* [achevée en 1232], éd. crit., N. Wicki, Berne, Francke, 1985, 2 vol, p. 1001.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

XIII^e siècle, Paris, 1957 (3^e éd.). Voir aussi, inséré dans un important ouvrage collectif, de C. Trottmann, « Prologues à la théologie : La question du statut de la théologie dans les prologues des commentaires des sentences avant saint Thomas d'Aquin » in Dubois et Roussel (éds.), *Entrer en matière. Les prologues*, Paris, Cerf, 1998. Pour l'approche propre à S. THOMAS : Adriano Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la « sacra doctrina »*, avec l'édition du prologue de son *Commentaire des Sentences*, Paris, Vrin, 2006.

89 La « théologie » de François s'inaugure par ses mots : « Altissimu onnipotente bon signore » (*Canticum fratris solis vel laudes creaturarum*, v. 1). Il ne faut pas réduire ce point de départ ni au parallèle avec l'Apocalypse 5, 13 qui ne contient précisément pas la référence explicite à la bonté, ni à la rupture circonstancielle avec la cosmogénèse mélancolique des Cathares (telle que celle donnée dans le *De duobus principiis*, édité et traduit par C. Thouzellier, S ; C ; n° 198, Cerf, 1977) ! Même s'il est le principe à partir duquel va se développer la suite bipartite du Chant : la cosmologie et l'anthropologie avec sa finale eschatologique, dans l'esprit de François. Voir ici notre chapitre 15 consacré à la « théologie » de François.

90 Cf. Eudes Rigaud, *Quaestiones disputatae* q. 1, n° 24-27, éd. Sileo in *Della lectio alla disputatio. Questioni de modo essendi Dei in creaturis...*, in *Editori di Quaracchi* (éd. Cacciotti et al.), Rome, 1997.

91 Eudes Rigaud, *Quaestiones disputatae*, q. 1, n°27, *op. cit.*, p. 13.

92 Eudes Rigaud, *In I Sententiarum, Prologus*, q. 2, éd. Sileo, *Teoria della scienza...*, t. II, p. 90.

93 Cf. H. Donneaud, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e s.* [chez les maîtres parisiens et oxoniens, entre 1220-1260], Paris, Parole et Silence, 2006, 845 pp.

94 Eudes Rigaud, *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, éd. Sileo, t. I, p. 131-132.

95 Eudes Rigaud, *In I Sententiarum, Prologus*, q. 1, éd. Sileo, t. II, p. 83-86.

96 En cela bien différente de la théologie dominicaine, dominée par Albert et surtout Thomas, même s'il est possible que l'œuvre exégétique attribuée à Hugues de Saint-Cher (*Postillae*, premier moitié du XIII^e s.) soit aussi une œuvre collective, et si la *Somme* inachevée de Thomas fut complétée par une équipe. Quant aux trois *Correctoires* (*Quare, Sciendum, Quaestiones*), ils sont bien ultérieurs à l'époque de la théologie première qui nous occupe. Le *Quare* est écrit par R. Knapwell avant 1284 contre le *Correctorium fratris Thomae* rédigé par le mineur anglais GUILLAUME DE LA MARE (1277 ; *Correctorium... Redactio secunda*, éd. Hissette, 1984). Ce *Quare*, édité par P.

Glorieux (Kain, 1922), subira ensuite la réplique d'un autre mineur, JOHN PECKHAM, Archevêque de Cantorbéry, en 1286 ! Voir un modèle d'histoire complexe des concepts théologiques médiévaux : A. Boureau, *Théologie, science et censure au XIII^e s. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Belles Lettres, 1999.

97 Thomas de Cantimpré (o. p.), S. Theol. Doctoris..., *Bonum universale de apibus* [ca 1259] l. 2, c. 1, éd. Georges Colvénère (docteur en théologie de l'Académie de Douai), Douai, 1627, p. 120-121.

98 Gueric de Saint-Quentin (o. p.), *De beato Francisco...*, *Viam fecisti in mari equis tuis in luto aquarum multarum* – Habacuc 3, 15 (Paris, BnF, lat. 16502, f. 144ra-rb). Cf. Schneyer, *Repertorium*, n° 3.

99 Guillaume de Middletown, *Quaestiones de Sacramentis*, tome I., éd. C. Piana, *tractatus* I-III, et tome II., *tractatus* IV-VI, éd. G. Gál, Quaracchi, Florence, 1961. Après avoir traité des sacrements en général (différence entre les lois anciennes et nouvelles, nécessité des sacrements, efficacité etc...), Guillaume aborde successivement le baptême, la confirmation et l'eucharistie (dans une unité initiatique remarquable), puis la confession très abondamment analysée (en général et comme sacrement).

100 Guillaume de Middeltown, *Quaestiones...*, *op. cit.*, tome I, *tractatus* II, *De Baptismo, Pars Nona, De intentione baptizanti, Quaestio XLIX, Utrum possit esse intentio faciendi quod facit Ecclesia sine fide baptizantis*, n° 2 b, p. 432. Voir déjà le *De intentione* dans la *Summa Aurea* [c. 1215-1229] de GUILLAUME D'AUVERGNE : *Tractatus* V, *Caput* III (*De forma baptismi*), q. 3 (*De intentione baptizandi*), Tome IV, éd. Ribailleur, Quaracchi, 1985, p. 103-107.

101 Guillaume de Middletown, *Quaestiones...*, *op. cit.*, tome I, *Tractatus* II, *Pars* IX, q. 47, p. 420.

102 Guillaume de Middletown, *Quaestiones, op. cit.*, *Quaestio* XLVII, 1 c., p. 419-420 : « *Dicitur in iure civili : quo in alia significatione utitur voce quam institutum est, non hoc dicit quod significat qui hoc non intendit ; nec quod intendit, quia hoc non significat. Ex hoc patet quod ad hoc quod vox litterata et articulata habeat efficaciam actualem significandi, requiritur intentio proferentis ; intentio inquam utendi in ea significatione quam habet ex impositione. Igitur eadem ratione videtur quod verba virtutis non habent efficaciam actualem operandi, nisi proferantur cum intentione operandi secundum virtutem collatam* ».

103 Guillaume de Middletown, *Quaestiones de Praedestinatione, de Resurrectione, de Cognitione Dei, de Caritate, Utrum peccatum...* etc., in ms. Toulouse 737.

- 104 Guillaume de Middletown, *Utrum peccatum sit nichil aut aliquid*, ms. Toulouse 737, f. 81 v.
- 105 Guillaume de Middletown, *Utrum peccatum...*, ms. Toulouse 737, f. 80 v.
- 106 Guillaume de Middletown, *De cognitione Dei*, ms. Toulouse 737, f. 19 r.
- 107 Guillaume de Middletown, *De cognitione Dei*, ms. Toulouse 737, f. 19.
- 108 « *Fateor coram Deo, quod hoc est, quod me fecit vitam beato Francisci maxime diligere qui similis est initio et perfectioni Ecclesiae, quae primo incepit a piscatoribus simplicibus et postmodum profecit ad doctores clarissimos et peritissimos ; sic videbis in Religione beati Francisci... »* (Bonaventure, *Epistola... ad Magistratum innominatum*, *Opera Omnia*, Quaracchi, 1898, VIII, 336a-336b.)
- 109 Bonaventure, *Legenda maior*, Prol. 3, in *Opera Omnia*, VIII, 505 ; François d'Assise... *Edition du VIII^e Centenaire*, Paris, 2010, p. 2238. Cf. *Legenda minor*, VIII, 579. *Edition du Centenaire*, p. 2201.
- 110 Bonaventure, *Sermons De Diversis*, éd. critique Bougerol, Paris, Editions Franciscaines, 1993, tome II, p. 821-834.
- 111 Bonaventure : « *venit ad Soldanum et praedicavit fidem christianam et desiderabat quod discerperetur pro fide christiana... Fides nostra est super rationem, et ratio non est efficax credenti, et non possum arguere contra sacram Scripturam...* » (*Ecce Servus...*, 15) ; Bonaventure, *Sermons De Diversis*, éd. J.-G. Bougerol, *op. cit.*, p. 762.
- 112 Bonaventure, *De Diversis*, éd. Bougerol, *op cit.*, p. 742-812 : *De Sancte Patre Nostro Francisco* ; dans l'ordre chronologique probable : I. *Discite a me* (1255), II. *Tunc Apparebit* (1262) ; III. *Assumam Zorobabel* (1266), IV. *Ecce Servus* (1267).
- 113 Bonaventure, *Sermons, Discite a me... Collatio*, 14 : « *mitis enim est homo per affectum fraternitatis* » (éd. Bougerol, *op. cit.*, p. 800).
- 114 Bonaventure, *Sermons, Discite a me, 1* : « *Sive autem verbum sit Christi vel Francisci, verbum est abbreviatum et consummatum, quia in eo clauditur summa totius evangelicae perfectionis* » (éd. Bougerol, *op. cit.*, p. 789). Voir aussi le chapitre IX de la deuxième Règle : « *quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram* » (I Reg 9, 4).
- 115 Voir aussi la conformité au Christ dans l'*Apologia Pauperum*.
- 116 Bonaventure, *Sermons, Discite a me, 31* : « *Sic beatus Franciscus qui se nudum per civitatem, sicut glutonem ligatum fecit trahi per Assisium, quia etiam leprosis devote servivit* » (éd. Bougerol, *op. cit.*, p. 811).

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

nequaquam excludit ».

178 Jacques Duèze, « *Cum inter nonnullos viros scolasticos...* » (12 novembre 1323), in *La constitution « Cum inter nonnullos » de Jean XXII sur la pauvreté du Christ et des Apôtres : rédaction préparatoire et rédaction définitive*, éd. crit. L. Duval-Arnould, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 1984, t. 77, p. 418-420.

179 Jacques Duèze, *Ad conditorem canonum* (décembre 1322) : « *Quis enim sanae mentis credere poterit quod intentio fuerit tanti patris unius ovi, seu casei aut frusti panis, et alius usu consumtibilium, quae saepe fratribus ipsis ad consumendum e vestigio conferuntur, dominum Romanae Ecclesiae et usum fratribus retinere* » (*Extravagantes*, XIV, 3).

180 Guillaume d'Ockham, *Epistola ad Fratres Minores...*, *op. cit.*

181 Cf. N. Jung, *Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIV^e siècle*, Alvaro Pelayo, Paris, 1931.

182 Guillaume d'Ockham, *Breviloquium de Principatu Tyrannico*, III, c. 7, éd. Baudry, Paris, 1935, p ; 85 : « *Dominium temporalium rerum commune toti genri humano et potestas appropriandi res temporales certae personae vel certis personis aut collegio speciali et potestas constituendi habentes jurisdictionem sunt ex jure divino* ».

183 Cf. Guillaume d'Ockham, *Breviloquium...*, III, c. 7, p. 87 : « *romanos etiam infideles legimus multo majorem sollicitudinem habuisse de communibus quam de propriis* ».

184 Guillaume d'Ockham, *Quaestiones in librum tertium Sententiarum (reportatio)*, éd. Kelley et Etzkorn, *Opera Theologica (= OT)*, tome VI, S. Bonaventure (NY), Franciscan Institute, 1982 ; III *Sent.* d. 1 q. 1 *ad tertium* : « *immo est impossibilis sicut hoc homo est asinus...* »

185 Guillaume d'Ockham, III *Sent.* d. 1 q. 1 *ad primum* ; OT, t. VI, 1982 : « *hoc est impossibile iste homo est assumptus, sed hoc humanitas potest esse assumpta est vera* ».

186 Guillaume d'Ockham, III *Sent.* d. 1, q. 10.

187 Il ne faut jamais oublier combien ce terme *humanitas* doit parfois s'entendre dans un sens très pratique, voire très prosaïque, comme le coût moindre – vu la diminution de la pression fiscale par Marc Aurèle (cf. *Histoire Auguste*, XI, 4 ; XXVII, 6) – pour l'achat des gladiateurs en vue du spectacle (« liturgie ») donné par les mécènes qui se ruinaient pour le prestige et la clientèle, à ces jeux de massacre.

188 C/f. O. Boulnois, *Métaphysiques Rebelles*, *op. cit.*, p. 343-379 : « Ockham, une métaphysique nominaliste ».

189 Adam Wodeham (c. 1298-1358), *Prologus fratris et magistri Adam de Anglia*, in G. D'OCKHAM, *Summa Logicae*, trad. *Somme de Logique* (1 partie), Mauvezin, 1998, p. 2.

190 Cf. notre étude, « Autorité patristique et pensée théologico-politique suivant Guillaume d'Ockham », in *Etudes Franciscaines* (Paris), 2, 2009, fasc. 1, pp. 53-80.

191 Guillaume d'Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum (ordinatio)*, *Opera theologica*, tome II, dist. 2-3 ; éd. Brown, St. Bonaventure (NY), Franciscan Institute, 1970 ; *In Sent.* I, d. 2. q. 2, p. 61 : « *Attributa divina... ab essentia divina distinguuntur sicut entia rationis ab ente reali, et ideo non sunt realiter nec formaliter ipsa divina essentia ; praedicatur tamen vere de ipsa essentia divina, quia pro ipsa vere supponunt* ».

192 Guillaume d'Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum*, *op. cit.*, I *Sent.*, d. 3. q. 3 ; OT, t. II, p. 66. Cela vise directement Duns Scot, *Ordinatio* I, d. 3. pars 1, q. 2 (*Utrum Deus sit cognitum a nobis naturaliter pro statu isto*), n. 58-59 ; *Opera Omnia*, Civitas Vaticana, 1954, t. III, p. 40-41. Cf. J. Biard, *Guillaume d'Ockham et la théologie*, Paris, 1999 ; et R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain, 1947.

193 Guillaume d'Ockham, *Quodlibetal Questions*, trad. Freddoso et Kelley, New Haven, Yale University Press, 1991, p. 5 ss. : « *Can it be proved by natural reason that there is just one God ?* »

194 Guillaume d'Ockham, *Scriptum....*, *op. cit.*, I *Sent.* d. 35, q. 3 ; *Opera Theologica*, t. IV, p. 454.

195 Guillaume d'Ockham, *IV Sent.* q. 11 ; OT, tome VII, p. 198.

196 Guillaume d'Ockham, *Scriptum....*, *op. cit.*, I *Sent.* d. 38, q. unica ; OT, tome IV, 1979, p. 587.

197 Guillaume d'Ockham, *Scriptum....*, *op. cit.*, I *Sent.* d. 40, q. unica ; OT, tome IV, 1979, p. 593.

198 Guillaume d'Ockham, *Quodlibetal Questions*, VI, q. 2 : *Does God of necessity accept an act elicited by one who has created grace ?*, *op. cit.*, p. 494 ss.

199 Guillaume d'Ockham, *Scriptum....*, *op. cit.*, I *Sent.* d. 38 q. unica ; OT, tome IV, p. 586.

200 *Ibidem*.

201 Cf. L. Moonan, « *Scotus, Ockham, and an apparent discrepancy on divine Power* », in *Giovanni Duns Scoto...* (éd. Martín Carbajo Núñez),

Rome, 2008, tome II, pp. 175-211, avec une traduction de Duns Scot, *Ordinatio* dist. 44 q. un. n. 7. 8 (éd. critique vaticane, tome VI, mais dont le texte a été revu) ; L. Moonan : *Divine Power. The medieval Power Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure and Aquinas*, Oxford, 2001.

202 Jean Duns Scot, *Tractatus de primo principio*, cap. IV, n° 56, éd. W. Kluxen, Darmstadt, 1974.

203 Cf. Guillaume d'Ockham, *Scriptum...*, *op. cit.*, *I Sent.*, dist 38 ; *Opera Theologica*, tome IV, éd. Etzkorn et Kelley, St. Bonaventure (NY), 1979, p. 573-583.

204 Cf. Jean Duns Scot, *Ordinatio*, in *IV Sent.*, dist. 4, *quaestio* 9.

205 Cf. Guillaume d'Ockham, *Octo Quaestiones de potestate papae*, II, 8 ; *Opera Politica*, tome I, éd. Sikes et alii, Manchester, 1940.

206 Cf. Guillaume d'Ockham, *Sub umbra illius quem desiderabam sedi* (Ct 2, 3 ; texte parisien : *desideraveram sedi*). « Homo fatigatus desiderat quietis sessionem, calefactus umbram..., ad aureolam animae, ad quam dulcedinem... » cf. J.-B. Schneyer, *Repertorium*, Heft 2, Münster, 1970, n. 44, p. 529.

207 Cf. H. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology, Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Grand Rapids, Mi, 2000, ch. X, *Nominalistic Mysticism*, p. 223 ss.

208 Cf. W. Courtenay, *Ockham and Ockhamism : Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Leiden, 2008. Voir aussi Ch. Chabel, *Oxford Franciscans after Ockham : Walter Chatton and Adam Wodeham*, Leiden, 2002.

209 Cf. W. Courtenay, *Adam Wodeham. An Introduction to His Life and Writings*, Leiden, 1978.

210 Cf. Adam Wodeham, *Lectura secunda*, dist. 1. q. 1, éd. Gál et Wood, S. Bonaventure, N-Y, 1990 ; *Ordinatio* (1332-1334), L. IV, q. 10. A. WODEHAM sera une référence encore pour l'augustin GRÉGOIRE DE RIMINI, mais aussi pour les franciscains ROBERT DE HALIFAX (lit les *Sentences* à Oxford entre 1333-1340 ; son *Commentaire* conservé est un symptôme de l'usage du temps, du recours à la méthode analytique et de l'intérêt pour les questions scientifiques), ROGER ROSETH (compose sa *Lectura super sententias* vers 1330 s., ouvrage qui montre son affiliation avec des auteurs d'Oxford, et le même intérêt pour la logique et la philosophie naturelle ; ne semble pas avoir été formé à Paris), et PIERRE DE CANDIE, dont nous avons déjà souligné en quoi l'œuvre marque un tournant dans la crise de la référence culturelle commune

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

éviter que la méthode de Civezza, celle de la simultanéité, n'oblige à un découpage trop abrupt de la ligne narrative propre à chaque pays de mission. Le tome I (sur IV parus), se concentre sur la Grande Tartarie, la Chine, la Perse et les Indes, le Kaptchak (*sic* ; la Coumanie), le Tibet et le Turkestan. Soulignons ici que le Collège S. Bonaventure, établi à Quaracchi (Florence) en 1877 – depuis 1971 à Grottaferrata (Rome), et maintenant au Collège Saint-Isidore, fondé en 1625 sous la direction initiale de L. Wadding, concepteur des *Annales Minorum* (1208-1660 auj. 30 vol.) – par le Ministre Général B. DA PORTOGRUARO, responsable des éditions critiques des écrits de tous les grands maîtres médiévaux de l'Ordre des Mineurs, fait paraître, en sus, les *Analecta Franciscana* depuis 1885 (18 vol.), l'*Archivum Franciscanum Historicum* à partir de 1908 (106 volumes), les *Sinica Franciscana*, à partir de 1929 (12 vol.). Par ailleurs, il est intéressant de constater qu'à la même époque, l'*Institutum Historicum Fratrum Praedicatorum* de Rome, publie le premier volume des *Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica* (1896 etc.). En outre, le préposé général de la Compagnie de Jésus, LUIS MARTIN (1846-1906), instaure un vaste programme historiographique destiné à prolonger l'effort historique de la Compagnie avant sa suppression en 1773. Les *Monumenta Historica Societatis Jesu* commencent à paraître en 1894. Ils comprennent les *Ecrits* d'Ignace (2 v.) et des documents contemporains (7 v.), 7 volumes de *Monumenta Paedagogica*, et 69 vol. de documents par pays : Hongrie, Autriche, Angleterre, Pérou, Mexique (1570-1605), Brésil (1538-1565), Canada Français (1602-1661), *Documenta Indica*, 1540-1597 (18 vol.), Japon (1547-1562), Moluques, Moyen-Orient, Chine (1546-1562). A quoi il faut ajouter les publications de la *Bibliotheca Instituti Historici SJ*. Cf. aussi : *Les Portugais au Tibet. Les premières relations jésuites (1624-1635)*, trad. Hugues Didier, Paris, éd. Chandeigne, 2002.

272 Cf. Henri Matrod, *Le voyage de Fr. Guillaume de Rubrouck (1253-1255)*, Extraits des *Etudes Franciscaines*, Couvin, Maison Saint-Roch (Belgique), 1909, 127 pages. Et l'introduction donnée à la traduction française de G. DE RUBROUCK, *Itinerarium, Voyage dans l'Empire Mongol*, par Claude (Claire) et René Kappler, Paris, 1985, pp. 13-80.

273 Cf. Lorenzo Bracanti [de Lauraea], *Commentaria in Tertium librum Sententiarum...* vol. III, Rome, 1673, Disputatio XVIII, *De fide propaganda per missionarios*. Pour une première approche comparative de la création de la théorie missiologique par Bracanti au regard de l'ouvrage du jésuite de Acosta (*De procuranda Indorum salute*, Cologne, 1588), limité à la description de son expérience indienne, et de l'ouvrage du carme Thomas de

Jesus (*De procuranda salute omnium gentium*, Anvers, 1613), dont la visée est plus encyclopédique qu'unitive, et du franciscain de Gubernatis, qui dépend de Brancati et sur lequel nous reviendrons, voir la thèse de R. Hoffmann, *Pioneer Theories of Missiology. A Comparative Study...*, Washington, 1960. Auparavant, Brancati avait écrit quatre volumes de commentaires consacrés à la théologie sacramentaire : *Commentaria in Quartum librum Sententiarum Mag. Iohannis Duns Scoti*, Vol. I. *De Sacramentis...* (Rome 1653) ; vol II. *De poenitentiae virtute et poenitentiae Sacramento* (Rome, 1656). Malgré les limites de ces premiers volumes consacrés, comme les deux suivants, à la théologie sacramentaire et aux fins dernières, conformément au quatrième livre des *Sentences* du Lombard commenté par DUNS SCOT, on remarquera l'indépendance de ses positions concernant deux points particulièrement délicats à l'époque moderne : le réalisme eucharistique et la question de la grâce. Suivant Duns Scot, il relativise la doctrine du concile de Trente concernant la transsubstantiation eucharistique (*Commentaria*, vol. I, pp. 556 ss.)! Par ailleurs, il assume une autre thèse de Duns Scot et qui sera reprise par un *Quodlibet* de GUILLAUME D'OCKHAM pour atténuer la portée du « péché originel », simple perte de la *rectitudo* (au sens anselmien du terme), non une perte directe de la grâce divine ; effet et non cause de la perte de *rectitudo*. Il est possible qu'elle s'efface sans le secours de la grâce ! Ce qui, dans le contexte de la Contre-Réforme, prend un relief tout particulier. Dans le tome III. *Tomus tertius ... de sacramentis confirmationes...* Rome, 1662, et le tome IV. *Tomus quartus... de omnibus novissimis...*, Rome, 1665, BRANCATI argumente notamment face au jésuite VASQUEZ ou aux tenants de THOMAS D'AQUIN, mais il utilise surtout la méthode positive de Louvain et de Paris, en usant des Ecritures, des Pères et des Conciles. Et il tend sereinement à chercher la conciliation lorsque cela lui semble possible ! L'inflexion majeure de sa pensée est sans doute liée à sa nomination comme Préfet des études au Collège de la *Propaganda Fide* en 1665. Il fait alors paraître son ouvrage majeur : *Commentaria in Tertium librum Sententiarum Mag. F. Iohannis Duns Scoti*, avec la publication initiale du tome II : *Commentaria... Tomus secundus... De Virtutibus in genere... et de virtute heroica*, Rome 1668. La partie concernant la vertu héroïque, entendue de manière très volontariste est devenue fameuse, car elle a été inscrite dans le discernement lié au processus juridique de la béatification suivant les normes de Benoît XIV. Mais nous retiendrons ici surtout le Tome III, car il offre un traité missiologique de grande portée : *Commentaria... Tomus tertius... de virtutibus in genere, de fide propagata et propaganda, de missionariis martyrio, haeresi et poenis*

haereticorum, Rome, *Propaganda Fide*, 1673. On a rendu justice à la portée exceptionnelle de ce traité missiologique qui inclut pour la première fois la mission au cœur du *De Fide* ! Traité qui n'est plus seulement le récit d'une expérience missionnaire, ni un traité d'information. Il utilise non seulement les écritures et les sources majeures, mais notamment le *Theatrum conversionis gentium totius orbis* du frère mineur ARNOLD MERSMAN D'ALOST (à mi-chemin entre Bruxelles et Gand), paru chez Plantin à Anvers en 1572, avec un privilège émanant de la puissance espagnole (192 p.). Toutefois, la *Distinctio XIII, De fidei propagatione et dilatione*, manifeste son volontarisme politique centralisateur. D'où, notamment, sa critique de l'individualisme missionnaire et de la diversification des pratiques de mission en fonction des divers Instituts religieux (concernant la doctrine, la discipline et les rites, la querelle des rites chinois en toile de fond !). Il participe à la *territorialisation* de la mission ! Il exclut les laïcs, et les femmes en particulier, de son portrait de l'*homo missionarius* réduit au *vir*. Mais en cela, il reprend une tradition médiévale concernant la détermination juridique de la validité d'un témoignage, comme on le voit autant dans un sermon de JEAN DE LA ROCHELLE (*De sanctis Dominico et Francisco*), que dans la *Summa Halesiana* (L. III, pars II... *De persona testis, op. cit.*, Quaracchi, T. IV ; pp. 639-643 : prohibentur minores, mulieres, pauperes, laïci...). Toutefois il s'oppose à la littérature missionnaire du genre « success story », à la manière de certaines *Lettres édifiantes* jésuites. Quant au tome I, constituant la christologie, il paraît seulement en dernier lieu et comme un couronnement de l'œuvre : *Commentaria... Tomus Primus, De sacrosancto incarnationis divini Verbi*, Rome, 1681. BRANCATI y distingue bien, conformément à la doctrine de Duns Scot, la fin primaire (la glorification par la manifestation de ses attributs) et la fin secondaire (la délivrance de l'homme pécheur). Contrairement à LUKE WADDING, il manifeste son aversion contre le jansénisme – ce qui recoupe la défense de la simple *attrition*, qui conduit les pécheurs vers la réconciliation (même si elle est surtout stimulée par la crainte la peine et le désir de la récompense, et n'est donc pas la charité parfaite). Contre la contrition *nécessaire* pour la rémission des péchés, voir aussi l'éminent scotiste SÉBASTIEN DUPASQUIER (c. 1630-c. 1718 ; gardien de Chambéry), dans *L'Attrition suffisante pour la rémission des péchés*, Lyon, 1687 ; défense pastorale du pécheur qui est une tradition chez les frères mineurs [Duns Scot admet jusqu'à la *faillibilité* du Christ lui-même, même si, de fait, il ne pêche pas], lesquels s'opposeront aussi, sur ce point, au rigorisme des Jésuites du Canada ! Quant à la position de Brancati par rapport au *quiétisme*, elle est plus ambiguë, notamment concernant la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Institute, Jérusalem) et *conciliaire* (il participe à la première rédaction de *Gaudium et Spes*)—, et ANDRÉ DE HALLEUX (1926-1994), frère mineur, élève et savant successeur de R. Draguet. Il publia notamment : *Nestorius, histoire et doctrine* (Irenikon, 1993) et *Une lecture cyrillienne de la définition christologique de Chalcédoine* (*Revue théologique de Louvain*, 25, 1994, p. 445-471).

325 RICHARD DE SAINT-VICTOR, dans son *De Trinitate*, suggère cela par la *codilection* : le père se joint à son expression filiale pour aimer ensemble et exclusivement un tiers, celui qui confirme l'amour paternel et stimule l'amour filial. Mais dans la perspective basliste, on ne prétend pas partir de la théologie de Dieu et de ses vérités nécessaires, mais du fait que Dieu a voulu librement : être aimé parfaitement par quelqu'un en dehors de l'amour qu'il se porte de façon plurielle mais exclusive (unitive) !

326 Ce qui reprend la motivation scotienne de la primauté du Christ ou de sa *quasi* prédestination suivant les *Reportata* (*imo si nec fuisset angélus lapsus nec homo, Christus fuisset sic praedestinatus* ; le *sic* marquant la référence à la liberté) : « Dico igitur sic : primo Deus diligit se ; secundo diligit se aliis... », *Reportata parisiensia* 3 d. 7. q. 4. C'est ce texte capital qui sert d'ouverture au premier grand ouvrage de DÉODAT DE BASLY : *Pourquoi Jésus-Christ ?* Rome-Paris-Lille, 1903, I, § 1, p. 1. Notons ce titre qui renouvelle, christologise précisément, le *Cur Deus Homo* anselmien. Et consonne avec la question moderne : non plus seulement *Dieu existe-t-il*, mais *pourquoi ?* Ce qui consonne avec l'évolution de la question ontologique : non plus seulement *y a-t-il de l'être*, mais *pourquoi y a-t-il de l'être* et pas plutôt rien ? Alors que pour Duns Scot, l'être en tant qu'être est encore une donnée initiale, le premier connu.

327 Duns Scot, *Ordinatio* III, d. 19, q. un. n. 6.

328 Déodat de Basly, *Duns Scot et le statut catholique de la pensée à l'Université de Paris*, Havre, 1909, p. 64.

329 Gustavo Gutierrez, *La Fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, 1982 ; trad. fr. *La force historique des pauvres*, Paris, 1986, p. 170, note 11. Voir tout notre chapitre 22 : *De la théologie de la liberté à une théologie de la libération* : L. Boff.

330 Déodat de Basly, *La Christiade française*, Paris, 1927, T. II, p. 324-325

331 Déodat de Basly, *La Christiade française*, *op. cit.*, p. 195.

332 Déodat de Basly, *La doctrine fondamentale de la Christiade* (Ms. inédit, Archives OFM, Paris ; 3 J./ 7, p. 1-2). Ce qui éclaire en même temps cette *théodramatique* basliste. Elle ne se passe nullement *ad intra*, par une sorte

de kénose intérieure en Dieu qui aurait pris le risque de l'autonomie et de la liberté du Fils (avec sa gnose ou son mythe menaçant), mais entièrement *ad extra* ! Et selon un rythme double : un duel de *force* entre Jésus et ses adversaires mortels, et un duel d'*amour* entre Dieu-Trinité et l'Homme-Verbe. Ce qui, malgré tout, implique, d'une certaine manière, le drame épique, voire tragique, au sein de Dieu qui n'aurait qu'un seul Agir. Dans une lettre qu'il écrit à Poizat en réponse à sa critique littéraire et à son apologie de l'hellénisme, Déodat, « moi, un anti-Grec », écrit : « La *Christiade* oppose... au point de vue de *force*, l'Homme-Verbe et toutes les puissances conjuguées..., et au point de vue d'*amour*... Dieu-Trine et l'Homme-Verbe... Je vous livre la langue et la composition de la *Christiade*, qui peut être du deuxième ordre, mais je garde l'idée, la poésie d'idées de la *Christiade* qui dame le pion à l'*Iliade* et à l'*Odyssée* et à l'*Enéide* réunis. Est-ce clair ? » (*Lettre à l'essayiste et poète dramatique Alfred Poizat* [1863-1936], 26 août 1929 ; Archives OFM, Paris). Poésie d'idées que Déodat oppose à celle de Paul Verlaine (dont il cite néanmoins des vers de *Sagesse* dans sa *Christiade*, 1927, p. XI) et de Paul Valéry, mais en même temps à la prière pure d'Henri Bremond (dans une lettre adressée aux *Nouvelles Littéraires*, le 15 août 1928 ; AOFMP). Cette sortie polémique marque à quel point, pour être d'amour, se joue bien, dans la *Christiade*, une dramatique divine ; car l'amour n'est qu'un accomplissement de la volonté libre et libérale, et la liberté libérale ne peut jamais être soumise à l'unité de personne ou de nature comme à ses causes dont elle ne serait plus alors, qu'on le veuille ou non, qu'un simple effet !

333 L. Seiller, *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de la personne*, Rennes, 1949, p. 10. Quinze ans auparavant, LÉON SEILLER écrivait déjà à Déodat de Basly : « Ma conviction est trop bien établie maintenant pour que je m'écarte de l'*Assumptus Homo* » (5 août 1934, Bernay). LÉON SEILLER (1901-1953), le disciple fidèle et clarificateur, soupçonné de tendance nestorienne, fut censuré par un décret du « Saint-Office » romain du 27 juin 1951 mettant à l'Index *La psychologie humaine du Christ* ! Léon Seiller mourut, très affecté, deux ans plus tard. Nous dédions particulièrement ce chapitre à sa mémoire.

334 K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, sechster Gang, 4. *Was heißt Menschwerdung Gottes ? Der Mensch als die Chiffre Gottes*, Freiburg, 1987, p. 222 ss. ; *Traité fondamental de la foi*, 1983, p. 254 ss.

335 Cf. J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris, 1993, p. 213-215.

336 L'abbé PAUL BAYART (1877-1959), tertiaire franciscain, a complété son travail de renouveau de la spiritualité franciscaine en publiant la traduction d'un maître ouvrage relevant du genre des exercices spirituels : *Les Meditationes vitae christi* d'un PSEUDO-BONAVENTURE, lequel cite d'ailleurs massivement et très correctement S. BERNARD DE CLAIRVAUX et non S. François (cf. *Meditaciones vite christi, olim Bonaventura attributae*, éd. crit. M. Stallings-Taney, Turnhout, CCCM 153, 1997, p. XII). Ce texte daté environ de 1330, et dédié à une Clarisse, et dont l'original est en italien, trahit non seulement le fait que François prolonge bien des intuitions évangéliques nées avant lui au XII^e s., mais aussi, en creux pour ainsi dire, l'urgence d'un examen approfondi des écrits même de François. Sans qu'ils puissent se suffirent à eux-mêmes. Chez PAUL BAYART on sent poindre déjà le refus du fondamentalisme franciscain – refus du « discours de secte », dira plus tard le frère DAVID FLOOD (grand éditeur de Pierre de Jean Olivi), lequel demande de « désabsolutiser la personne de François » et d'« accorder notre attention à l'histoire du mouvement franciscain avec ses grandes figures diverses » (*Lettre à Théophile Desbonnets*, du 4 février 1974 ; Archives OFM, Paris) – lequel discours prétend notamment s'en tenir uniquement à ces écrits de François interprétés de manière tautégorique, sans tenir compte de façon positive du mouvement historique et de sa fécondité institutionnelle (cette difficulté reste sensible aujourd'hui dans l'ouvrage magistral qu'A. Vauchez a consacré à *Saint François*, en 2009). DAVID FLOOD intitule d'ailleurs, serait-ce par un mouvement d'humeur excessif, son premier chapitre consacré à *Frère François et le mouvement franciscain*, Paris, 1983 : *Quitter Assise !*

337 K. Esser, présentation de David Flood et alii, *La naissance d'un charisme*, Paris, 1973, p. 5.

338 Après la Révolution, prolongeant les travaux méritoires des Récollets (Wadding, Chalippe, etc. ; cf. P. Peano, *Saint François dans la réforme des Récollets*, Rome, 1983), s'affirme le François de l'histoire : Chavin de Malan, *Histoire de saint François d'Assise*, Paris, 1841 ; 2^e éd. 1845 ; 3^e éd. Liège, 1854. Ouvrage qui sera traduit en allemand, à Munich, en 1844 (*Geschichte...*), et qui sera lu par Arthur Schopenhauer ; la version italienne suivra : *Storia*, Prato, 1846. Relevons encore les travaux de Frédéric OZANAM, en 1852 et de Karl von HASE, en 1856. RENAN, professeur au collège de France, donnera un écho retentissant au *Franz von Assisi, ein Heiligenbild*, de Hase, en 1866 ; enfin, l'ouvrage majeur et séminal du pasteur PAUL SABATIER, élève de RENAN, vit le jour en 1894. Voir : « De Ernest Renan à Paul Sabatier (1858-1928), Naissance d'une historiographie scientifique de saint François d'Assise en France (1864-1893) » in Charles-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

franciscain, une démarche qui fit du bruit au sein de la communauté universitaire, mais qui, dans divers récits de la vie d'Alexandre, a été mythiquement revêtue d'une importance imméritée. Cependant, même avec ce changement de statut ecclésiastique, Alexandre a continué à être *magister regens*, assurant ainsi à la maison d'études des Franciscains une chaire de théologie à l'université de Paris. En 1241-1242, il collabora à la première exposition de la règle franciscaine. Son nom apparaît ensuite dans les poursuites qui censurèrent Etienne de Venizy (1241) et Jean Pagne (1244). Au Concile de Lyon en 1245, lui et Robert Grosseteste firent partie d'une commission en vue de la canonisation d'Edmund Rich d'Abdington. Presque immédiatement après son retour de Lyon à Paris, il contracta une maladie à laquelle il succomba en 1245. Le légat apostolique en France et beaucoup d'autres dignitaires ecclésiastiques assistèrent à ses funérailles, et leur présence atteste de sa réputation. De tous ces détails, aussi maigres soient ils, il est clair que la totalité de sa vie adulte tourna presque exclusivement autour de l'université de Paris. Alexandre était effectivement un érudit.

Il y a eu beaucoup d'autres honnêtes érudits de diverses institutions académiques qui furent honorés et respectés durant leur vie, mais qui n'ont pas laissé de traces durables. Alexandre, lui, n'a pas été oublié durant les sept derniers siècles. On ne peut pas attribuer cette reconnaissance continue de l'influence d'Alexandre aux seuls frères franciscains, qui, assez naturellement, ont pu voir en lui une figure majeure de leur communauté universitaire naissante. Non seulement Alexandre est bien connu au-delà des frontières franciscaines, mais, comme nous le verrons, il a initié, tôt dans sa carrière, certaines

positions théologiques qui procurèrent une orientation fondamentale aux structures académiques par lesquelles les universitaires de premier plan comme Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure et Jean Duns Scot, pour ne citer que quatre des principaux acteurs, poursuivirent l'entreprise théologique.

2. Relevé bibliographique de ses écrits majeurs, De leur tradition manuscrite, de leurs éditions et relevé sélectif des sources secondaires

Les écrits d'Alexandre de Halès sont généralement classés de la manière suivante :

a. Exoticon

b. Glossa in IV Libros Sententiarum

c. Quaestiones disputatae « Antequam esset frater »

d. Quaestiones quodlibetales

e. Summa theologica

f. Quaestiones disputatae « postquam fuit frater »

[sans édition critique à ce jour]

Une brève liste comme celle-ci peut facilement donner à croire que les questions relatives aux écrits d'Alexandre de Halès sont dans une certaine mesure simples et sans ambiguïté⁴. Ce n'est absolument pas le cas. Au XX^e siècle des questions majeures d'authenticité ont surgi⁵.

En 1948, les éditeurs de l'édition critique de la *Summa theologica* compilèrent un long volume totalement dédié à la question de l'attribution du texte à Alexandre : *Prologomena in Librum III necnon in Libros I et II « Summae Fratris*

*Alexandri*⁶ « Le titre lui-même indique que ce volume explicatif, paru juste avant la publication de l'édition critique du *Liber III*, concernait aussi les éditions critiques déjà publiées de *Liber I* et *Liber II* en même temps qu'il préparait l'édition critique du *Liber III*. En d'autres termes ces *Prologomena* avaient pour intention principale l'étude et l'évaluation de toute la gamme des problèmes textuels, traitant d'une manière assez large de tous les écrits d'Alexandre, mais plus particulièrement de la question de l'attribution de la *Summa*.

Le comité, présidé par Victorin Doucet, O.F.M., a noté que le « problème de la *Summa* » avait lui-même une histoire qui demandait à être analysée. Même si dans l'analyse historique des *Prologomena* on ne se focalisait que sur l'un de ses écrits, à savoir la *Summa theologica*, les questions apparues dans l'analyse historique concernaient tous les autres écrits d'Alexandre, sauf l'*Exoticon*, un écrit des tout débuts. La reconnaissance ouverte des problèmes critiques concernant directement les trois premiers volumes de la *Summa theologica* d'Alexandre était en soi un aveu candide que l'équipe éditoriale précédente de Quaracchi n'avait pas été aussi minutieusement scientifique qu'il était requis⁷. Doucet divise l'histoire de la *Summa theologica* selon les étapes suivantes :

1245 à 1882 – Durant cette longue période, l'authenticité de la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès n'était mise en question qu'ici ou là, sans provoquer de réactions majeures chez les érudits

1882 à 1902 – Durant cette période les œuvres de Bonaventure furent publiées dans une édition critique, et cela souleva des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

auteurs franciscains précédemment mentionnés, il y eut néanmoins diverses questions théologiques qui les unirent jusqu'à un certain point, si bien que l'on peut parler d'une école de théologie spécifiquement franciscaine, à l'intérieur de laquelle diverses subdivisions coexistent. Cette théologie franciscaine était sensiblement distincte des autres écoles contemporaines de théologie qui se développèrent pendant la même période. Ces diverses formes de théologie catholique occidentale devinrent le contexte des *dramatis personae* les plus importants du Concile de Trente.

A. McGrath, dans son analyse historique de la période tridentine, montre que juste avant Trente, pendant la période qui précéda immédiatement la réforme du XVI^e siècle et au cours de la période qui inclut la réponse romaine catholique que fut le Concile de Trente²⁴, on pouvait discerner diverses « écoles » médiévales, ou au moins des manières de théologiser distinctes qui marquaient le monde théologique de la fin du XV^e et du début du XVI^e siècle.

L'école dominicaine primitive.

Une école néo-thomiste (ex. Capreolus)

L'école franciscaine primitive (ex. Bonaventure)

L'école franciscaine plus tardive (ex. Duns Scot)

La *via moderna*

Diverses traditions médiévales augustiniennes.

Dans cette liste, on voit qu'à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle, il y avait bien une école franciscaine de théologie avec deux subdivisions majeures. Cette école n'est pas apparue immédiatement après la mort de François d'Assise. Elle s'est

plutôt développée graduellement et a subi un certain nombre de transformations au cours de son histoire. A la source même du tout début de l'école franciscaine se trouve Alexandre de Halès.

Une note supplémentaire semble nécessaire. La présence des Franciscains à l'Université de Paris en 1219, dès le début, provoqua de nombreux troubles. Des accusations d'hérésie furent lancées contre les Franciscains et toute la question de la pauvreté évangélique devint une position à défendre pour les Franciscains et les Dominicains. Pour un professeur parisien réputé, entrer dans la communauté des Mineurs était alors une démarche qui ne rencontrait pas une approbation sans limites, d'un point de vue spirituel ou intellectuel. Le fait qu'Alexandre ait perçu là quelque chose de valeur, par delà les nombreuses accusations d'hérésie, montre qu'il voyait dans la vision franciscaine quelque chose qu'il considérait comme solidement théologique et profondément spirituel.

4. Considération générale sur la contribution majeure d'Alexandre dans le monde de la théologie

Alexandre de Halès, en tant que *magister* de l'Université de Paris, eut un rôle essentiel dans la forme de l'entreprise théologique de son temps, et ce de plusieurs manières :

1. Méthodologiquement, Alexandre a promu la pré-sentation des *Sentences* de Pierre Lombard. L'adoption de ce livre par Alexandre comme une sorte de manuel, à partir duquel la théologie pouvait être enseignée dans le troisième cycle, a profondément influencé la théologie médiévale, puisque commenter les *Sentences* devint une méthode assez courante dans les centres théologiques occidentaux²⁵. L'utilisation par

Alexandre des *Sentences* conjointement avec les Ecritures ne reçut pas d'emblée un accueil chaleureux de la part de ses collègues. Peut être que même sans Alexandre, les *Sentences* de Pierre Lombard seraient devenues une publication propre aux commentaires théologiques mais la promotion de cette méthode par Alexandre devint l'archétype par lequel un Commentaire des *Sentences* fut établi comme méthode. Par cette introduction de Lombard dans l'entreprise théologique, la théologie chrétienne passe de sa base exclusivement biblique à une base biblico-philosophique. Il n'y a aucun doute qu'à partir de ce moment la théologie chrétienne occidentale changea dans sa méthode académique et dans son contenu.

2. Philosophiquement, Alexandre promut l'utilisation d'Aristote dans l'étude de la théologie. Aristote était déjà entré dans l'entreprise théologique, mais pas d'une façon généralisée. Le prestige d'Alexandre aida à rendre l'influence aristotélicienne bien plus acceptable et ceci ouvrit la voie à l'utilisation d'Aristote par les futures étoiles théologiques : Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Duns Scot. Alexandre lui-même, cependant, n'utilisa Aristote que de manière secondaire.

Alexandre n'a pas radicalement repensé sa philosophie sous l'impact de ces œuvres [la *Physique*, la *Métaphysique* et le *Liber de Causis* d'Aristote] mais leur présence et leur influence dans ses écrits révèlent les conceptions nouvelles qui pénétraient petit à petit la faculté de Théologie grâce aux lectures et aux études personnelles de leurs professeurs²⁶.

Avicenne fut utilisé par Alexandre à un degré moindre encore. Les Ecritures demeuraient premières, suivies par Augustin, souvent reformulé d'une manière anselmienne ou développé

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

connaissance, la seconde est ce qui appartient à la volonté. Pour ce qui appartient à la connaissance, je dirais que cette prédestination précède l'amour pour autant que la connaissance est concernée. Si nous parlons de la question de la prédestination dans sa totalité, alors la prédestination revendique, avant la connaissance, l'amour comme sa raison éternelle.

Tout ceci sonne, de manière naissante « franciscain », mais c'est seulement un signe que cette approche théologique de la relation entre le Verbe et le monde créé devint, en fin de compte, un fondement de l'approche théologique franciscaine. L'insistance d'Alexandre sur cette compréhension d'une telle relation faisait partie de son enseignement aux premiers franciscains à Paris. De multiples façons, la théologie franciscaine n'est pas une « nouvelle » théologie ; c'est plutôt une forme traditionnelle de théologie qui insiste sur certaines idées fondamentales, par opposition à d'autres formes traditionnelles de théologie. Les étudiants franciscains qui entendaient l'enseignement du diocésain Alexandre trouvaient dans ses cours un écho aux idéaux par lesquels François et Claire les avaient inspirés : l'insistance sur la gratuité totale de la création ; l'insistance sur la volonté et l'amour par rapport à l'intellect ; la liberté absolue de Dieu, que même le péché ne peut affecter ; la bonté fondamentale de Dieu, avec tout son pouvoir et sa sagesse, qui est au fondement de notre monde créé⁴⁴. En ce sens, et seulement en ce sens, on peut affirmer que le diocésain Alexandre était déjà d'une manière naissante « franciscain ».

b. La Christologie du Verbe fait chair

La *Quaestio XV* des *Quaestiones disputatae* « *antequam esset frater* » se focalise sur l'Incarnation elle-même, nous offrant ainsi une présentation assez développée par Alexandre des fondements théologiques de la christologie. La première question dont Alexandre débat est de savoir si la nature divine peut être unie à une nature humaine.⁴⁵ Une présentation monothéiste partielle de Dieu, les présentations du monothéisme dans le judaïsme du premier siècle et la plus grande partie de la présentation stoïcienne et médio-platonicienne de Dieu dans le monde hellénistique, excluraient tout débat sur un Dieu incarné. La « théologie » implicite de ces positions contredisait d'une manière extrêmement sérieuse la « christologie » naissante de la communauté chrétienne primitive. Il en résulte que la formation graduelle d'une théologie trinitaire devint de plus en plus nécessaire, et la formulation définitive d'une compréhension trinitaire de Dieu fut elle-même une réponse précoce de la communauté chrétienne à la question de savoir si la nature divine est capable de s'unir à la nature humaine. En d'autres termes, aussi bien dans les formulations les plus primitives de la christologie que dans les premières déclarations d'Alexandre sur l'Incarnation, la question de Dieu est fondamentale ; et cette question est : quelle sorte de Dieu est présentée quand on parle d'Incarnation et une telle doctrine sur Dieu est elle ou non crédible. Dans la théologie franciscaine, malgré son insistance sur le christocentrisme, on doit faire remarquer encore et toujours que la doctrine d'un Dieu crédible se trouve au centre. Jésus, le Dieu incarné, est effectivement le centre, mais seulement comme la porte par laquelle on a accès à un Dieu crédible. L'Incarnation, ou en d'autres termes « l'insécularisation de Dieu » – Dieu entrant intimement dans le monde créé avec toute son histoire et toute sa matérialité, et

aussi toute son intellectualité et sa spiritualité – n'est pas séparée de la création. La création et l'Incarnation doivent être vues dans leur co-destination et leur interdépendance. La théologie franciscaine a été continuellement liée à la théologie de la création et en même temps à celle de l'Incarnation. L'une est théologiquement inconcevable sans l'autre. De nombreuses manières, c'est là la question avec laquelle Boèce se débattait, comme le fit aussi Rupert de Deutz. C'est aussi la question de l'exemplarisme de Bonaventure. La création et l'Incarnation sont toutes deux les reflets d'un Dieu crédible. *An natura divina sit unibilis humanae* est la question initiale d'Alexandre : en d'autres termes, on doit considérer la doctrine de Dieu avant la doctrine de l'Incarnation ; ou, posé de manière inverse, l'Incarnation est une porte d'entrée centrale pour la foi en un Dieu crédible. La christocentrisme et le théocentrisme sont les deux faces d'une seule et même pièce.

Pour une telle union, Alexandre fait la distinction entre un pouvoir actif et un pouvoir passif ou matériel.⁴⁶ *Unitas Trinitatis vel naturae divinae non habet possibilitatem ad inferiorem unitatem*, écrit-il, remarquant que, en Dieu, il n'y a pas de pouvoir passif ou matériel.⁴⁷ Une telle unité ne peut pas non plus impliquer pour Dieu quelque perfection ultérieure. Cette sorte d'union surpasse tout ce qu'Aristote ou d'autres philosophes ont développé, comme une union *per se* ou une union *per accidens* : *ad has duas pervenerunt Philosophi, et non ad tertiam, quia unitas illa per gratiam est per se in suo genere*⁴⁸. Cette union du divin et de l'humain dans l'Incarnation est une union par grâce, *unitas per gratiam*⁴⁹.

La seconde partie de cette question XV pousse encore plus

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'il tint la fonction de maître régent à l'école des Franciscains de Paris de 1254 à 1257. Pendant cette période il produisit trois séries exceptionnelles de questions disputées, contenues dans l'édition critique de son œuvre : *Sur la connaissance du Christ*, *Sur le mystère de la Trinité* et *Sur la perfection évangélique*.

Lors de son élection comme ministre général de l'Ordre, le 2 février 1257, il quitta son poste universitaire pour les charges pressantes de l'administration, en une période d'agitation sérieuse dans l'Ordre. En dépit de son travail administratif, il continua à faire de Paris son quartier général et il prêcha fréquemment aux étudiants et aux maîtres qui vivaient là. Dès le 23 avril 1257, il avait écrit sa première lettre encyclique aux frères.

Au cours de ses premières années dans la fonction de général, Bonaventure produisit trois œuvres qui sont devenues des formulations classiques de son style de pensée et de spiritualité. Le *Breviloquium*, vraisemblablement écrit à la demande des frères vers 1257, est une *Summa* concise de la pensée systématique du docteur séraphique. *L'itinéraire de l'âme à Dieu* (1259) procure une synthèse de sa théologie mystique et spéculative. Un bref traité intitulé *Retour des « Arts » à la théologie* (date inconnue) donne une formulation concise de la conception de Bonaventure sur diverses disciplines académiques et sur leurs relations réciproques.

Au cours des années de son administration, il célébra cinq chapitres généraux. Le chapitre de 1260 produisit les *Constitutions de Narbonne*. Le même chapitre demanda à Bonaventure d'écrire une nouvelle vie de St François. Pour

répondre à cette demande, il produisit la *Legenda major*. Un texte plus court, destiné à être utilisé dans le cadre des prières des frères, est connu sous le titre de *Legenda minor*. Les circonstances qui entourent la *Legenda major* sont obscurcies par la controverse relative aux diverses interprétations de François dans les *Legendae* précédentes et à la solution apportée par Bonaventure à la question de l'identité de l'Ordre.

En tant que Général, il voyagea beaucoup, visitant les frères et prêchant fréquemment. Ses voyages incluent l'Allemagne, l'Angleterre, l'Espagne et l'Italie. Le volume huit de l'édition critique de ses œuvres comporte les nombreux traités spirituels et ascétiques qu'il écrivit à cette époque. Cela inclut des titres bien connus, comme *La triple voie*, *le Soliloquium en quatre exercices mentaux*, *l'Arbre de vie* et *Les six ailes du Séraphin*. Une œuvre majeure de cette période, également contenue dans le volume huit, est la *Défense des mendiants*, dans laquelle Bonaventure développe un raisonnement capital à partir de l'Écriture et de la Tradition en faveur du style mendiant des frères comme forme de vie évangélique légitime. Elle fut composée aux alentours de l'année 1269. On peut avoir une idée de l'étendue de sa prédication en constatant que le neuvième volume de la même édition consiste uniquement de sermons.

En dépit du fait qu'il n'était plus directement impliqué dans les affaires de l'Université, il ne perdit jamais son intérêt pour ce qui s'y passait, et il examina souvent les questions dans le contexte d'une large théologie de l'histoire, au sein de laquelle il traitait aussi les problèmes de l'Ordre. On peut le constater dans trois séries de rélections qu'il tint pour les frères à Paris : *Sur les dix commandements* (1267), *Sur les sept dons du*

Saint Esprit (1268), et *Sur l'Hexaemeron ou les illuminations de l'Eglise* (1273). La dernière série de conférences fut laissée inachevée quand Bonaventure fut nommé cardinal-évêque d'Albano en 1273, et fut occupé par le travail préparatoire au Concile de Lyon, qui se réunit le 7 mai 1274.

Il prit une part active au déroulement du Concile jusqu'à sa mort inattendue le 15 juillet 1274. En 1482, le pape Sixte IV le canonisa ; et en 1588, le pape Sixte V le nomma Docteur de l'Eglise, avec le titre de « Docteur Séraphique ».

2. Editions et traductions

L'édition la plus complète et la plus fiable de ses œuvres est l'édition critique publiée sous le titre d'*Opera omnia*, 10 vol. (Quaracchi, 1882-1902).

Il existe une importante réédition de sermons : *Sancti Bonaventurae Sermones Dominicales*, ed. Jacques Guy Bougerol, O.F.M., *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*, vol.27 (Grottaferrata, 1977).

En traduction anglaise, il y a une collection en cinq volumes par Jose de Vinck intitulée *The works of St Bonaventure* (Paterson, NJ., 1960-1970) Le traducteur ne donne aucun commentaire et les notes explicatives ne sont qu'occasionnelles.

Une collection de traductions en cours de publication, commencée par Philotheus *Boehner*, O.F.M. et *M.Frances Laughin*, S.M.I.C., et publiée par le Franciscan Institute de l'Université St Bonaventure, N.Y., sous le titre *Works of St Bonaventure*, comprend : *Retracing the Arts to Theology*, trad.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pourrait être d'un intérêt considérable à notre époque avec ses débats relatifs au christocentrisme. D'un autre côté, les propres textes de Bonaventure ne sont pas structurés ainsi. Si l'on reconnaît le fondement historique de la tradition chrétienne et si l'on est conscient du déploiement historique de cette même tradition, il semble conseillé de suivre la configuration de l'architecture théologique propre à Bonaventure. En exposant sa structure théologique, il commence toujours par une vue « d'en haut. » Il n'est pas surprenant de trouver cela dans le *Commentaire des Sentences* puisque l'auteur suit là le plan classique donné par Pierre Lombard, l'auteur du *Livre des Sentences*. Mais la situation est différente dans le cas du *Breviloquium*. Cette œuvre est ce que Bonaventure produisit de plus proche d'une *Summa*. En l'écrivant il n'était pas lié par les attentes de la discipline académique. En un sens, il était libre de structurer ce travail comme il lui convenait. Il est donc significatif de voir qu'après un prologue bref et poétique dédié aux Ecritures, Bonaventure se tourne immédiatement vers le fondement éternel de son entière structure théologique : le mystère du Dieu Trine.

C'est l'itinéraire que nous suivrons dans notre présentation. Nous essayerons de voir la logique interne des blocs de construction du système de Bonaventure et leurs relations mutuelles internes. C'est dans l'analyse des blocs de construction que nous découvrirons quelques-unes des qualités distinctives de la théologie du docteur séraphique et quelques-unes des raisons de la forme qu'elle prend. Car même si nous commençons par le mystère de la Trinité, le système est, du début à la fin et sans aucune honte, christocentrique.

5. Vision systématique

Dans deux textes saisissants, Bonaventure a donné des indications importants sur la structure de sa théologie systématique. Dans les *Collations sur l'Hexaemeron*, il écrit « Voici le tout de notre métaphysique : Elle parle de l'émanation, de l'exemplarité et de la consommation ; c'est-à-dire être illuminé par des rayons spirituels et être ramené à l'Être suprême. »⁷² Et de nouveau : « Car toute personne qui est incapable d'examiner comment les choses trouvent leur origine, comment elles sont ramenées à leur fin, et comment Dieu brille à travers elles, est incapable d'arriver à une compréhension vraie. »⁷³

La résonance néo-platonicienne est indubitable. L'émanationisme est une forme commune de l'explication néo-platonicienne du mouvement de l'un vers le multiple. La métaphysique de l'exemplarité a des racines profondes dans la tradition platonicienne la plus ancienne, avec sa vision de la réalité idéale. La tendance des systèmes néo-platoniciens à ramener la multiplicité de la réalité à une unité indifférenciée donne naissance au symbole d'un cercle. C'est ce cercle que le lecteur entend dans les affirmations de Bonaventure : « Notre métaphysique » porte sur comment les choses sortent de Dieu et comment les choses sont ramenées à Dieu, et sur le modèle archétypal d'après lequel toute réalité créée est formée.

Assurément, ce symbole circulaire représente les grandes lignes de la théologie et de la spiritualité de Bonaventure toute entières, depuis l'époque de l'*Itinerarium* jusqu'à celle de l'*Hexamaeron*. La théologie de Bonaventure, à partir du moment où il quitta l'Université, est avant tout l'exposition de la montée du monde, du retour à Dieu. « Le théologien examine comment

le monde, qui fut fait par Dieu, sera ramené à Dieu. »⁷⁴ Et c'est, par-dessus tout, l'œuvre de la réconciliation. Le corps de sa théologie est donc encadré par deux termes : *emanatio* et *reductio*. Mais l'ancienne signification néo-platonicienne du symbole circulaire, qui est ici implicite, a été profondément modifiée par sa rencontre avec la foi chrétienne. La notion néo-platonicienne selon laquelle la réalité créée émerge d'un cataclysme primordial, est transcendée par une évaluation théologique positive de la bonté de la réalité finie. La notion néo-platonicienne selon laquelle, à la fin, le monde empirique s'effacerait, est remplacée par la notion chrétienne, selon laquelle le cosmos créé est ramené à Dieu. Selon une signification directe, cette réduction implique l'âme humaine, mais selon une signification indirecte, elle implique le corps humain et l'ensemble de l'univers matériel. Finalement, le monde platonicien de la réalité idéale est remplacé par une analyse trinitaire et christologique du Verbe éternel de Dieu.

Comment cette vision est-elle reliée aux œuvres antérieures de Bonaventure, telles que le *Commentaire des Sentences* et le *Breviloquium* ? Puisque ces œuvres antérieures sont directement liées à la carrière universitaire du docteur séraphique, et que les œuvres postérieures furent composées pendant le temps où il était ministre général, on peut être tenté de dire que les œuvres antérieures représentent ce qu'il pensait en des termes strictement théologiques, tandis que les œuvres postérieures sont davantage de nature spirituelle et pastorale. Ce serait pourtant trompeur. Bien que la forme littéraire externe de l'œuvre postérieure soit très différente de celle des écrits antérieurs, il y a dans le contenu de sa théologie des points de contact qui montrent un niveau de continuité, accompagné de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

monde du mystère divin tel qu'il est en lui-même : Père, Fils et Esprit. Car, même si Dieu n'a pas intérieurement besoin du monde et n'est motivé par rien en dehors de la divinité elle-même, il crée pourtant un monde dont la structure et l'histoire sont une expression appropriée du mystère du pouvoir créateur de la divinité. Puisque toute réalité créée porte une sorte d'empreinte de sa source trinitaire, une tâche principale de la théologie est de lire le livre de la création de manière à rendre explicite le mystère trinitaire.

L'EMANATION

Dans le premier livre de son *Commentaire des Sentences*, Bonaventure a exprimé une vision de la Création qu'il a gardée jusqu'à la fin de sa vie. Faisant appel à l'image scripturaire (Eccl 1,7) de la rivière, qui coule depuis sa source, se propage partout sur la terre pour la purifier et la faire fructifier, et finalement reflue vers son origine, Bonaventure présente les grandes lignes de sa vision théologique toute entière⁸⁶. En somme, les contours de la foi chrétienne sont projetés dans le cercle néo-platonicien de l'émanation, de l'exemplarité et du retour tandis que cette métaphore philosophique est remaniée selon la vision chrétienne de la foi. Vue selon les termes de cette structure symbolique, la doctrine de la Création est l'articulation du mystère de l'origine absolue en Dieu et du commencement d'un voyage à travers l'histoire vers une destinée voulue par Dieu. La doctrine de la Grâce, du Salut et de l'accomplissement eschatologique constitue l'articulation de l'achèvement réussi de ce voyage. « L'illumination est renvoyée à Dieu en qui elle avait pris son origine. Et là le cercle est bouclé. »⁸⁷ Le salut est donc l'actualisation de l'objectif divin de la Création. Le mystère de

l'exemplarité est, pour ainsi dire, étreint par les deux bras de ce cercle, car toute la réalité créée porte en elle, de multiples manières, les marques de son origine et de sa destinée divines.

a. L'émanation externe

Pour Bonaventure, la doctrine de la Création présuppose la doctrine des émanations immanentes qui constituent le mystère de la Trinité. Celle-ci, à son tour, est l'explication du mystère de Dieu en tant que Dieu suprême, fécond et productif à la fois au sein de la divinité en produisant la Trinité et en dehors de la divinité, en produisant le cosmos comme reflet du Dieu trine. La causalité du principe créateur est triple, car elle doit agir par elle-même (cause efficiente), en accord avec elle-même (cause exemplaire) et à cause d'elle-même (cause finale)⁸⁸. Cette triple causalité est liée au pouvoir, à la sagesse et à la bonté de Dieu, qui, à leur tour sont appropriées aux personnes de la trinité. Par pouvoir, Dieu crée ; par sagesse Dieu gouverne ; en raison de sa bonté, Dieu amène la création à son achèvement.⁸⁹

Des thèmes plus spécifiques de la théologie de Bonaventure sur la Création sont exposés dans ce qui suit « La totalité de l'univers a été produite dans l'être ; dans le temps ; à partir de rien ; par un seul principe suprême dont le pouvoir, bien qu'immense a disposé toutes choses avec une certaine mesure, un certain nombre et un certain poids. »⁹⁰

Dans un langage simple et précis, ce texte pose le fondement à partir duquel Bonaventure examinera les positions philosophiques et théologiques alternatives concernant l'origine de l'univers créé. Ce texte est d'abord une affirmation de la Création, dans son sens le plus métaphysique, comme l'acte du

seul artiste divin, qui confère l'existence, à la suite d'une non-existence simple et absolue. Au sens le plus fondamental du terme, la Création n'est donc pas la formation d'êtres à partir de matériaux déjà existants. C'est l'acte par lequel l'existence finie est fondée ; l'acte créateur est un sens inconditionnel, la seule source de l'être fini.

b. La création, une prérogative divine

Comme la plupart des penseurs majeurs de son époque, Bonaventure comprenait l'acte de Création au sens strict comme étant le propre du seul pouvoir de Dieu. Mais dans un développement qui semble spécifique à sa propre théologie, il affirme que le pouvoir de Dieu se révèle particulièrement dans le fait que Dieu crée deux formes extrêmes d'êtres finis – les êtres matériels et les êtres spirituels – et spécifiquement dans le fait que Dieu crée entre ces deux extrêmes un être fini en qui les extrêmes sont réconciliés d'une manière harmonieuse. Cette créature centrale en qui les extrêmes sont unis, est l'humanité.⁹¹ Ceci n'indique pas seulement quelque chose de la vision bonaventurienne du pouvoir créateur de Dieu, mais suggère aussi clairement la vaste structure de sa vision hiérarchique de l'ordre créé, y compris la position centrale de l'humanité en elle. « Puisque l'humanité est partie prenante de toutes les créatures, et puisque toutes les choses sont créées pour l'humanité », il s'ensuit, selon diverses perspectives distinctes, que l'humanité peut être dite tenir une place centrale dans la hiérarchie des êtres créés.⁹² Cette question sera traitée plus avant dans la prochaine section sur l'exemplarité.

c. Le but divin

L'élaboration bonaventurienne de la doctrine trinitaire suggère la raison pour laquelle il pouvait défendre deux convictions qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

La conception bonaventurienne de l'exemplarité opère à deux niveaux intimement liés : premièrement, il y a une exemplarité trinitaire, et deuxièmement, il y a une exemplarité spécifiquement christologique. Le fondement de ces deux types d'exemplarité est enraciné dans la doctrine des idées divines.

a. Les Idées divines

Le traitement par Bonaventure de la nécessité des Idées divines est profondément redevable à la tradition d'Augustin, qui, à son tour, est héritière de la vision platonicienne de l'Antiquité. Dans sa forme philosophique, l'exemplarité postulait un domaine de réalité archétypal qui transcendait les choses matérielles et qui était reflété à la manière d'une ombre par les choses sensibles du monde empirique. Pour la doctrine chrétienne de l'exemplarité, ce monde platonique de réalités archétypales trouva place en Dieu et devint identifié à l'Idée créatrice éternelle au sein de la pensée de Dieu. Dieu était compris comme un créateur intelligent, qui produisait les choses par les idées, tout à fait comme un artisan humain produit un objet qui reflète une idée présente dans sa tête d'artisan¹¹⁶. La question des Idées divines est alors la question du modèle originel dans la tête de l'Artiste divin, qui est reflété dans les objets de la Création de diverses manières.

Dans la théologie de Bonaventure, les Idées divines sont étroitement liées à l'émanation du Verbe divin au sein de la Trinité. En réalité, il n'y a qu'une Idée divine. Elle est simplement identique à l'acte complet de connaissance de soi de Dieu. Dans cet acte de connaissance de soi, Dieu connaît tout ce qu'est la divinité en elle-même et tout ce qu'elle peut faire *ad*

extra. Puisque cette connaissance de soi divine est simplement l'être de Dieu au plus haut point de sa conscience de soi, elle peut être appelée une ressemblance de Dieu qui est pleinement égale à Dieu. Dans ce sens, il n'y a qu'une Idée, et son contenu est infini. Mais dans la mesure où la divinité, se connaissant elle-même, connaît tout ce qu'elle peut produire dans le domaine créé, aussi bien les choses qui seront en fait produites que celles qui sont de simples possibilités qui n'existeront jamais, il est possible de parler d'une multiplicité d'Idées exprimant cette relation de la pensée de Dieu au monde de la Création. En tant que représentation de Dieu et modèle de tout ce que Dieu peut produire et produira effectivement, l'Idée divine est appelée Verbe de Dieu. En tant que telle, l'Idée est simplement la vérité de toutes choses, vérité de Dieu et vérité du monde créé fondé dans la vérité divine¹¹⁷.

A première vue, ceci peut paraître assez semblable au modèle psychologique augustinien de la Trinité. Il y a pourtant une différence considérable d'insistance. Le modèle augustinien a une tonalité plus fortement contemplative et suggère que la pensée divine se repose en elle-même. Le modèle de Bonaventure, avec son fondement dionysien et victorin, suggère que la conscience de soi de Dieu est celle d'un être qui est, par nature, amour auto-communiquant. La divinité est alors consciente d'elle-même, précisément en tant qu'amour expansif et fécond. Il s'ensuit donc que, dans cette première émanation nécessaire de l'amour qui est la génération du Verbe (Idée), la tendance interne à l'amour d'être auto-communicatif est exprimée à la fois dans l'idée primordiale et dans sa tendance à s'étendre librement en dehors du domaine de la vie divine, dans le monde de la réalité créée. Par conséquent, il n'est pas

surprenant que Bonaventure décrive les idées en termes d'une tendance presque active à être projeté vers l'extérieur.¹¹⁸ En tant qu'amour, l'être de Dieu est un être expressif. L'être divin est un être qui pousse vers l'extérieur, de l'intérieur de son altérité. La première altérité est le Verbe immanent, qui peut être appelé l'altérité du Père. La seconde altérité est l'univers créé. L'univers est donc le système de langage externe dans lequel le contenu du Verbe immanent est exprimé en dehors de Dieu. Dans le langage métaphysique de Bonaventure, c'est un livre écrit à l'extérieur. Le contenu du livre extérieur est le livre intérieur du Verbe immanent de Dieu¹¹⁹. Les Idées divines sont alors dotées du pouvoir d'expression de la nature divine. Cela aide à clarifier la fréquence avec laquelle Bonaventure parle du verbe comme l'Art éternel et utilise les métaphores très actives de la création artistique pour exprimer la dimension créatrice de Dieu¹²⁰.

b. L'analogie universelle

La doctrine des Idées exemplaires conduit inévitablement à une doctrine de l'analogie universelle. Chaque objet individuel dans le monde créé et la totalité du monde, rassemblés dans l'unité, reflètent quelque chose de l'Artiste créateur qui, dans l'acte même de création, a donné expression externe au monde interne des Idées divines. Il en est de même pour l'histoire du monde. Même si la création ne peut jamais donner une expression adéquate à l'acte d'expression de soi de Dieu, le cosmos, même dans sa condition limitée, est, en un sens, une objectivation externe de la conscience divine.

c. Les niveaux de l'exemplarité trinitaire

Il est possible de parler d'exemplarité en un sens philosophique, d'une façon qui ne fasse pas référence à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

place par le mystère du logos divin qui est l'expression de soi immanente de Dieu. Toute expression externe de Dieu est une forme de communication symbolique de l'expression de soi immanente de Dieu. C'est pourquoi, alors qu'il y a une croissance dans le processus de la révélation historique, il y a un principe de continuité qui relie positivement toutes les formes de la révélation les unes aux autres. La révélation cosmique n'est pas annulée par la révélation biblique ni par la révélation apportée par le Christ. Bien plutôt, dans la vision de Bonaventure, la révélation cosmique originelle a été rendue sombre et opaque par la réalité du péché. Le livre de la révélation cosmique est devenu illisible comme un langage inconnu. L'une des fonctions principales de la révélation historique de l'histoire biblique est de permettre à l'humanité de lire la révélation primordiale de la Création d'une manière appropriée. Le livre de la nature n'est pas annulé, mais est rendu à nouveau lisible par la révélation historique¹³⁵.

Cette conception du caractère révélateur de la Création et de l'histoire est soutenue par l'affirmation de l'identité du verbe divin comme *increatedum*, *incarnatum*, et *inspiratum*¹³⁶. En tant qu'*increatedum*, le Verbe éternel repose au centre même du mystère du Dieu trine. En tant qu'*incarnatum*, le même Verbe repose au centre de la Création, dans un sens à la fois métaphysique et historique. En tant qu'*inspiratum*, le même Verbe repose au centre de la vie spirituelle par le pouvoir de l'Esprit divin par qui le verbe devient, dans le cœur humain, le *verbum inspiratum*. C'est cependant par l'histoire de Jésus de Nazareth en tant que Verbe incarné que le mystère du Verbe éternel vient le plus explicitement à la conscience. Selon l'expression même de Bonaventure, Jésus est l'exemplaire à la

fois temporel et éternel¹³⁷. Sa vie historique est l'exégèse dans le temps du mystère éternel dans lequel toute réalité créée est fondée. En tant que manifestation historique de l'exemplaire éternel de toute réalité autre que le Père, le Christ offre plus qu'un simple exemple moral. Il incarne le principe même de toute existence morale dans le mode historique de sa vie.

C'est donc à partir de l'histoire de Jésus que les chrétiens apprennent à lire la signification authentique du livre de la Création, à la fois dans la réalité naturelle et dans la réalité humaine. Et lorsqu'ils en arrivent à donner forme à leurs vies selon la vie historique de Jésus, ils entrent encore plus profondément dans l'union personnelle avec le Verbe qui repose au centre de la réalité aussi bien créée qu'incrée.

A partir de là devient évidente la raison pour laquelle Bonaventure, à sa façon, partageait l'attention donnée par tous les Franciscains à l'humanité de Jésus. Car, dans sa vision, cette humanité est la clé qui déverrouille pour nous la signification de toute réalité créée et incrée. Ce n'est pas seulement une attention donnée à une nature humaine dans l'abstrait. C'est plus exactement une attention donnée à la forme concrète que la vie de Jésus a prise dans l'histoire. Suivant l'inspiration de François, Bonaventure insiste sur l'importance de la pauvreté de Jésus et particulièrement du mystère de la Croix. C'est un sujet non seulement de piété et de spiritualité, mais aussi de théologie systématique. Car, d'une manière très particulière, le mystère de la Croix suggère des perspectives sur le mystère de l'amour divin aussi bien que sur le dynamisme de l'itinéraire spirituel vers Dieu.

Cette vision hautement christocentrique est développée par Bonaventure sur deux *niveaux* distincts mais liés. Le premier niveau est celui de la spiritualité de l'*imitatio Christi*. Ici Bonaventure fait un exposé de la spiritualité de François. Il cherche ensuite le soubassement scripturaire de cette spiritualité. C'est là que l'importance paradigmatique de la vie de Jésus devient évidente. L'enseignement moral et l'exemple de Jésus ont une portée normative dans la recherche spirituelle d'une existence humaine authentique. La spiritualité est, par dessus tout, le trajet de l'âme humaine « à Dieu ». Et ce trajet est réalisé en conformant sa propre vie personnelle au mystère du Verbe éternel incarné dans l'histoire de Jésus. (Voir plus bas, section g, pour plus de détails sur la spiritualité.)

En tant qu'universitaire, Bonaventure débat des questions classiques que l'analyse théologique de l'union hypostatique doit tenter de clarifier. D'un côté, cela représente sa tentative de fournir une fondation à la spiritualité de l'*imitatio* et de l'image-Christ qui y est reliée. En quel sens le vécu d'une telle spiritualité peut-il amener quelqu'un à une relation de guérison, et d'intégration de la réalité ? D'un autre côté, ce projet implique des questions sur la signification de termes comme nature, personne, hypostase et union sous diverses formes. Comment peut-on concevoir le mystère du Christ dans sa structure essentielle sans faire violence à Dieu ou à la Création ? A ce niveau, Bonaventure fait preuve d'une capacité exceptionnelle à employer tous les outils de l'analyse philosophique au service de la théologie.

2. *Christologie spéculative*

Il est significatif pour Bonaventure que la foi chrétienne ne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

être rassemblés en une vision cohérente appelée théorie de « l'achèvement rédempteur »¹⁶² Ceci est basé sur l'hypothèse que la forme concrète de ce monde créé est incomplète si elle n'a pas le mystère du Christ comme sommet. Le monde pourrait avoir été autre qu'il n'est mais en fait il est comme il est. Non seulement il est incomplet sans le Christ, mais c'est un monde historiquement déchu. C'est pourquoi l'ordre concret du salut dans le Christ touche ces deux aspects dans une dialectique qui ne doit pas être brisée. Le mystère de l'achèvement cosmique se trouve tout au long de la discussion de Bonaventure. Mais cet achèvement ne peut pas faire l'impasse de la condition historique dans laquelle le monde se trouve du fait de l'échec humain. C'est pourquoi l'achèvement est réalisé d'une façon qui s'attaque à la réalité du péché et qui est capable de parler avec puissance à l'humanité et d'obtenir une réponse personnelle de la part des êtres humains.

Dans ce contexte, Bonaventure s'approprie la tradition anselmienne de la satisfaction viciaire et développe une puissante théologie de la croix, qui va au-delà de la compréhension ordinaire de ce modèle. L'achèvement concret de la Création est réalisé dans la mesure où Jésus contre le pouvoir négatif du péché par le pouvoir de ce qui lui est opposé. Sa vie entière s'avance sur une voie directement opposée à celle du premier Adam. L'orgueil est contré par l'humilité, la désobéissance par l'obéissance et ainsi de suite. De cette manière, le Christ révèle le mystère du pur amour filial, toujours engagé dans la poursuite de la volonté du Père, un mystère qui est éminemment révélé dans sa Passion et sa mort.¹⁶³ Bien que Dieu eût pu choisir d'agir d'une autre manière, cette façon-là est particulièrement significative car elle rend manifestes la justice et la miséricorde

divines.¹⁶⁴ D'autre part, puisque l'œuvre rédemptrice du Christ ne sera efficace que pour ceux qui adhèrent librement à Dieu par amour, comme Jésus l'a fait, elle a pris une forme qui parle de manière très éloquente à l'humanité en nous invitant à une vie semblable d'obéissance aimante à la volonté de Dieu.¹⁶⁵

Quand la vie de Jésus est vue dans son ensemble, elle apparaît comme le passage exemplaire par l'histoire vers un accomplissement qui transcende l'histoire. La structure de la vie de Jésus reflète donc le mystère trinitaire du Fils. De même que le Fils, dans l'éternité, part du Père et retourne au Père par amour, de même, le passage du Verbe incarné est une avancée dans l'histoire qui culmine dans une vie avec Dieu qui transcende l'expérience historique. Dans la mesure où l'histoire du Christ reflète le mouvement de la créature sous la direction de l'archétype éternel, elle est, en tant que telle, un modèle normatif pour la vie humaine. D'une manière particulière, la Passion qui termine la vie de Jésus est l'exemplaire de la nécessité de mourir au péché sous toutes ses formes, tandis que la Résurrection est l'exemplaire de la gloire à laquelle le monde sera, dans l'humanité, amené à son achèvement¹⁶⁶. La réconciliation n'est pas seulement morale, elle est aussi cosmique.

Bonaventure utilise le langage de la hiérarchie pour exprimer l'importance universelle de ce qui a pris place, dans le Christ, entre Dieu et le monde. La divinité elle-même est une hiérarchie quand elle est vue selon les termes d'un ordonnancement interne entre les personnes de la trinité. L'activité créatrice divine structure hiérarchiquement la Création. Le péché, par ailleurs, implique une perturbation de la hiérarchie propre à la réalité.

Dans le Christ, la hiérarchie divine et la hiérarchie créée se rencontrent. Le Christ est le hiérarque lui-même – le principe fondamental de tout ordre, existant au sein de la Création et restaurant l'ordre correct perdu du fait du péché. En tant que hiérarque, le Christ est celui qui est suprêmement ordonné en lui-même et qui confère l'ordre aux autres. Il restaure les hiérarchies angéliques en remplissant par des êtres humains les places laissées vides par les anges déchus. Il est le fondement des ordres hiérarchiques de l'Eglise, car l'influence de la grâce s'écoule de lui vers tous ses membres. Tout est attiré à l'harmonie et à l'unité selon différents degrés et selon différentes formes d'imitation, qui sont toutes des reflets particuliers de la perfection universelle du Christ. La réalisation la plus complète de la hiérarchisation de la réalité sera atteinte dans cet état où chaque membre et chaque rang, à sa propre manière, reflètera le Christ le plus pleinement et où tous existeront en harmonie mutuelle¹⁶⁷.

Ainsi l'œuvre de la rédemption, telle qu'envisagée par Bonaventure va bien au delà des vues moralisatrices généralement associées au modèle anselmien. Puisque cette œuvre est réalisée par Jésus, elle satisfait au péché. Mais elle va au-delà de la satisfaction des exigences de la justice divine. En un sens plus large, elle amène à son achèvement l'action créatrice de Dieu dans le monde et pour le monde. Elle le fait d'une façon qui est appropriée pour obtenir une réponse des êtres humains sans laquelle elle nous serait inutile. Quand la pensée de Bonaventure est ainsi envisagée il semble plus juste de la considérer comme une unité multidimensionnelle que comme un pastiche éclectique de diverses théories.

d. La théologie de la grâce et du salut.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dans ce large contexte de la sacramentalité de l'Incarnation, Bonaventure voit une histoire de la sacramentalité dans laquelle le même et unique Verbe de Dieu est effectivement à l'œuvre dans l'histoire, d'une façon appropriée aux étapes spécifiques du développement humain. Puisque la seule histoire connue de l'humanité est une histoire qui comprend la réalité du péché, Bonaventure met un accent particulier sur la sacramentalité en tant que traitement médical de la faiblesse et des maux d'une humanité pécheresse. De ce point de vue, le mot *sacrement* peut être considéré comme signifiant le *médicament sanctifiant*¹⁸⁶.

En accord avec cette perspective, Bonaventure décrit la structure de sacrements spécifiques qui diffèrent en forme et en efficacité dans les divers âges de l'histoire. Il y a des sacrements à tous les âges de l'histoire humaine, mais à chaque période particulière ils se rattachent au niveau auquel les besoins et les potentialités de l'humanité sont connus¹⁸⁷. Ainsi que Bonaventure l'écrit dans le *Breviloquium*, il y a une véritable histoire de la Grâce, dans laquelle la présence gracieuse de Dieu dans l'histoire humaine devient toujours plus efficace, et il y a une croissance authentique de la connaissance de la vérité et de la réponse humaine à la proposition de la présence gracieuse de Dieu. Puisqu'il en est ainsi, il est convenable que les sacrements de la Grâce diffèrent, même si nous pouvons percevoir dans les actes divins, tout au long de l'histoire, une structure formelle semblable. Alors que le mystère de la Grâce est, à la base, unique et unifié, la richesse de la Grâce est si grande qu'il convient qu'elle soit exprimée, à chaque période de l'histoire, non pas dans un seul signe, mais dans une pluralité de signes. Puisque l'histoire n'est pas juste un mouvement aléatoire au

travers du temps, mais un mouvement de l'imparfait vers le plus parfait¹⁸⁸, Bonaventure en conclut que les sacrements les plus parfaits ne devraient pas se trouver au début de l'histoire, mais en un temps plus tardif où l'esprit de l'humanité serait davantage capable d'en bénéficier.

Dans deux de ses œuvres majeures, le *Commentaire des Sentences*¹⁸⁹ et le *Breviloquium*¹⁹⁰, Bonaventure divise l'histoire en trois étapes : le temps de la loi de la nature ; le temps de la loi de l'Écriture, et le temps de la loi de la Grâce. Dans le premier âge, l'humanité se trouve au milieu du livre du monde. Dans le deuxième âge, l'humanité reçoit le livre des Écritures. Et dans le troisième âge, le livre du Verbe incarné apparaît dans l'histoire. Dans chaque cas, l'humanité a la tâche de pénétrer, par la réalité visible et concrète, dans la réalité invisible communiquée par le visible. Le temps de la loi de la nature est caractérisé par le fait que l'humanité devint aveugle et incapable de lire correctement le livre de la nature. Une des caractéristiques du temps de la loi de l'Écriture est que l'humanité devint plus profondément consciente de sa chute et de son incapacité à se sauver elle-même. Il reste au temps de la Grâce à procurer, dans le Christ, une formulation plus complète du principe sacramentel. Bonaventure fait référence aux mystères de la vie de Jésus, tels que l'Incarnation, la Nativité, la Passion et la Résurrection, comme à des *sacramenta*¹⁹¹. Par ce terme il veut dire qu'ils sont de « saints mystères » ou de « saints secrets » qui sont ordonnés à l'accomplissement de la rédemption humaine. Leur sacramentalité apparaît dans le fait que, tandis que la source et la cause unique du Salut demeure dans la volonté de Dieu, l'exécution de cette volonté prend une forme visible et historique dans les actions qui constituent les

mystères de la vie du Christ. Ainsi, la présence salvifique et vivifiante pour l'humanité de la divine Trinité passe très explicitement par la médiation de l'histoire du Verbe incarné.

Lorsque Bonaventure réfléchit plus en détail sur les trois âges de l'histoire, un certain nombre de relations opposées émergent. Dans la phase la plus ancienne de l'histoire, il y a une grande multiplicité de sacrements. Cette multiplicité s'accroît dans le temps de la loi de l'Écriture, quand l'humanité devint plus consciente de son impuissance. Alors que la réalité du péché devient plus oppressante, l'activité culturelle de l'humanité devient plus extravagante. Mais dans le temps de la Grâce, la tendance à la multiplication est inversée. Le nombre de sacrements est réduit à sept. Mais ce nombre, bien que petit, est symbolique de la plénitude de l'unique Grâce et de l'unique Esprit donnés si largement en cet âge. Pour Bonaventure, le nombre sept symbolise l'accomplissement de l'histoire dans un « septième jour » de repos sabbatique. Dans le *Breviloquium*, Bonaventure soutient que le nombre sept, dans la répartition chrétienne de sacrements, est un symbole de la plénitude de la Grâce gagnée par le Christ et offerte par Dieu à l'humanité à travers le ministère de l'Église¹⁹². Le raisonnement est plus détaillé dans le *Commentaire des Sentences*. Prenant comme point de départ le triple effet des sacrements, il distingue trois approches du nombre sept. L'effet des sacrements est de procurer un *médicament* à la maladie humaine et, ce faisant, de nous renforcer dans les *vertus*, et ainsi de nous *armer* pour le combat. A partir de cette base, la convenance du nombre sept peut être montrée¹⁹³.

Alors que le nombre des sacrements diminue dans le temps de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'image de « l'ange du sixième sceau » avait été utilisée par Gérard de Borgo San Dannino. Dans les *Collations sur l'Hexaemeron* Bonaventure a utilisé la même image, avec d'autres métaphores et figures bibliques, pour montrer que François et son Ordre appartiennent à la période de transition du sixième au septième âge. Suivant l'inspiration de Joachim de Flore, Bonaventure envisageait le septième âge comme l'âge de « l'Eglise contemplative ». François d'Assise, dans son expérience mystique sur le Mont Alverne, était considéré comme l'anticipation de cette condition. La mission de l'Ordre était donc de suivre son fondateur à la fois dans la vie active et dans l'expérience mystique la plus intime et la plus aimante de Dieu.

Cette interprétation de la signification du franciscanisme est particulièrement claire dans les cinq sermons sur saint François que Bonaventure donna entre 1255 et 1267. Le sommet de la vie de François est vu constamment comme étant l'expérience de l'Alverne. A la lumière de cette expérience, François peut être considéré comme l'exemplaire vivant de l'accomplissement du voyage spirituel, dans ses éléments actifs comme dans sa dimension contemplative. La présentation se rassemble autour du dynamisme de l'itinéraire spirituel qui atteint son paroxysme dans l'expérience extatique de Dieu, dans le Christ, sur la montagne de la stigmatisation. De manière significative, c'est d'abord sur le mont Alverne que François lui-même devint l'incarnation de l'*ordo seraphicus*. En tant que tel, il est un exemple, non seulement pour les frères, mais aussi pour toute personne humaine ayant l'intention de faire le trajet « jusqu'en Dieu ». L'*ordo seraphicus* lui même, ou l'*Eglise contemplative* est le symbole d'un nombre croissant de gens, qui, suivant l'exemple de François, atteindront déjà, au sein de l'histoire, la

sorte d'expérience extatique et contemplative qui fut celle de François sur l'Alverne.

Etant donnée ce type de théologie de l'histoire, il n'est pas surprenant de voir que l'interprétation du franciscanisme par Bonaventure est chargée de sous-entendus eschatologiques. La question de la pauvreté elle-même pouvait difficilement demeurer pour les frères une simple question disciplinaire. Elle est posée dans un contexte qui lui donne une importance eschatologique évidente. Pour utiliser un terme familier dans la théologie contemporaine, François lui-même est vu comme un exemple d'eschatologie proleptique, car il est l'anticipation historique de cette expérience de Dieu qui constitue le vrai but de la vie humaine et qui doit trouver au ciel son accomplissement ultime. Et le but de l'Ordre est d'être, comme François, un exemple de la dynamique de ce trajet spirituel, une invitation permanente à tous les hommes de bonne volonté qui embarqueront pour le voyage décisif de la vie humaine. Le phénomène franciscain, tel que le voit Bonaventure, se situe, en tant que réalité cruciale et prophétique, dans la transition du sixième au septième âge de l'histoire de l'Eglise, période de la plénitude de la révélation et de la paix. Bonaventure lui-même croyait vivre à proximité de la fin de l'histoire. Ceci peut aider à expliquer le ton de plus en plus apocalyptique de ses derniers écrits.

g. La vie spirituelle

C'est au sein du cercle de la Création décrit plus haut que Bonaventure envisage le mouvement de la vie spirituelle. L'itinéraire spirituel auquel nous sommes tous appelés n'est rien d'autre que l'engagement personnel dans le grand mouvement de la réalité créée, sortie de Dieu et de retour à Dieu. Pour l'œil

éclairé, le monde créé tout entier peut devenir un chemin qui peut conduire la personne humaine à Dieu et ainsi à l'accomplissement du but que Dieu avait en créant. Cependant, l'univers créé n'est pas laissé en arrière. Comme nous l'avons déjà vu, le retour à Dieu de la Création prend place dans et par l'itinéraire spirituel de l'humanité. La destinée du macrocosme (le cosmos) est intrinsèquement liée à la destinée du microcosme (l'humanité). Cela est, à son tour, le cœur du mystère du Christ qui contient la totalité du mystère – Dieu et le monde – en lui-même. Le rôle du Christ dans l'itinéraire spirituel peut être vu à deux niveaux distincts. Premièrement l'histoire personnelle de Jésus, telle que perçue par François d'Assise, est la mise en acte paradigmatique de l'itinéraire de la Création jusqu'à Dieu. Deuxièmement, le Seigneur glorifié devient l'enseignant intérieur de l'âme.

Au premier niveau, Bonaventure fournit un vaste exposé de la spiritualité de François en tant qu'*imitatio Christi*. C'est le sujet principal de la *Legenda major*. C'est aussi une question essentielle dans le *Commentaire sur Luc*. L'*arbre de vie* développe les dimensions spécifiquement christologiques de cette spiritualité, en conduisant le lecteur dans une série de méditations sur les mystères de la vie humaine de Jésus. Dans ses trois sections principales, le texte traite du mystère de l'origine de Jésus, de sa passion et de sa glorification. Le but de l'œuvre est de conduire l'âme à une imitation personnelle des dynamiques de la vie du Christ. Dans l'*Itinerarium*, la spiritualité de François est incorporée à un cadre qui rattache François aux autres spiritualités de la tradition chrétienne, en particulier à la tradition augustinienne de l'intériorité, à la tradition dyonisienne de la théologie négative, et à la tradition

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

la vie franciscaine. En leur présentant l'étude, il se présentait aussi à eux comme enseignant. Nous avons une idée de son lectorat en examinant sa leçon d'introduction : le *Principium* v²²⁴.

Pierre Olivi commence sa leçon par un passage de l'Écriture, le Psaume 45, Il : « Demeure immobile et vois que je suis Dieu²²⁵. De ce passage, il tire la structure de sa leçon. (Nous reconnaissons le procédé : Bonaventure de Bagnoregio introduisit son *principium* sur les Écritures de la même manière). Il commence en proposant sept raisons qui nous poussent à rechercher la connaissance de Dieu (3-10). Il interrompt sa tentative de créer de l'intérêt en commentant : « Mais beaucoup vont peut-être rétorquer que quatre raisons les dissuadent de poursuivre la connaissance de Dieu : c'est impossible ou pour le moins difficile ; cela va à l'encontre de l'exemple qui nous est donné ; cela nous éloigne du bien ; cela peut nous conduire à la damnation²²⁶. » Après avoir expliqué ces quatre points, il décrit d'autres difficultés provoquées par l'étude, et par moments il interrompt, proche de la provocation : « Beaucoup d'entre nous se tournent avec ferveur vers l'étude, quand vient le temps d'aider le pauvre, d'accueillir des hôtes ou de veiller à d'autres tâches. »²²⁷ Pour contrebalancer ces problèmes, Olivi attire l'attention sur la place de l'étude dans la vie. Ces considérations appartiennent à la première des trois parties, la préparation de l'esprit pour l'étude (*vacate*) ; Olivi poursuit alors en examinant les conditions de la vue (*videte*, 42-44) et l'objet de la « contemplation théologique » (45), Dieu, avant d'appeler ses frères à se mettre à l'étude : « Dieu a frayé avec les hommes. Allons donc à Bethléem et voyons ce Verbe... »²²⁸

Olivi propose d'anticiper toutes les critiques et problèmes en considérant la manière correcte d'étudier (« *rectus et verus modus studendi* » 21). Il passe en revue sept qualités qui font que l'étude s'accorde avec la vie, mais concrétise cet accord surtout dans la sixième. Un jeune franciscain veille à ce que l'étude trouve sa place parmi les diverses vertus qui doivent caractériser sa vie (30). Cela veut dire qu'il doit étudier sans ambition personnelle (23) pour la bonne cause (22), selon les instructions de ses maîtres (25). Et qu'il ne doit pas aspirer à davantage que ce que sa capacité peut maîtriser (26). La sixième qualité d'Olivi, dont il traite en trois paragraphes (27-29), établit l'ordre correct à la fois pour acquérir l'information et pour augmenter la connaissance.

L'ordre correct (*debitus ordo*) de l'étude subordonne les réussites du travail rationnel aux résultats de la prière sincère. L'union avec Dieu nous ouvre à l'influx de la sagesse divine ; la prière, plutôt que la raison, accomplit cela (29). En expliquant ce point par la mention de la « prière sincère » (*affectualis oratio*), Olivi associe à la raison un goût pour le parfum de Dieu (*experimentalis gustus*), pleinement dans la tradition franciscaine. « La raison démonstrative ne rend pas notre intellect complètement sûr, sauf s'il sent, presque perceptiblement, la vérité des termes²²⁹. » Olivi met immédiatement cette idée sur le terrain de l'étude de l'Écriture à laquelle il est en train d'introduire les jeunes franciscains, et conclut : dans l'esprit, nous connaissons la vérité, naturelle et révélée ; un goût pour la vérité est nécessaire pour comprendre notre foi.²³⁰ Dans son explication de l'étude, Frère Pierre de Jean établit le lien entre l'étude et la vie, en soutenant que

l'étude trouve place dans la vie (29) et qu'elle sert un but (22). Il ne développe pas, dans cette leçon, son idée de la vie spirituelle et du but franciscain. Lorsqu'il en arrive là dans son enseignement, à la fois dans son interprétation scripturaire de l'histoire et dans son anthropologie militante, il devient évident qu'il a une vision franciscaine entière à partager avec ses étudiants – et pas seulement quelques vieux dictons relatifs à l'étude.

Nous pouvons clairement situer Pierre Olivi dans l'histoire. Il était un *lector ordinis*, en dépit du fait qu'il fût contesté. Ses critiques n'aimaient probablement pas des discours tels que son introduction à l'étude (*Principium V*) : cela atteignait trop bien les étudiants, excitant leur intérêt et les attirant à ses vues. On tenta de le déloger de sa fonction de Lecteur, en définissant le champ de l'activité intellectuelle d'une manière qui l'excluait. Ses critiques ne réussirent pas dans leur effort. Même s'il fut forcé d'interrompre ses activités comme savant franciscain et comme enseignant, Frère Pierre fut réinstallé comme *lector ordinis* et continua dans cette fonction jusqu'à sa mort. Sur son lit de mort, il proclama sa soumission à l'autorité doctrinale de l'Eglise, ce qui est la condition principale de validité d'un *lector ordinis*.

Il nous est plus facile aujourd'hui qu'il y a peu de temps encore, de nous familiariser avec Olivi. Dans les années 1880, F. Ehrle, le grand savant jésuite, initia l'étude contemporaine de Pierre Olivi en publiant plusieurs longs articles sur ses écrits et sur son histoire. Dans les années 1930, V. Doucet ajouta des matériaux à la documentation d'Ehrle, et proposa un nouvel ordonnancement de l'œuvre d'Olivi sur les *Sentences*.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'étude, il plaçait naturellement l'Écriture en premier dans l'ordre correct de l'étude²⁶⁰. Cependant, étant donné qu'un curriculum existait déjà, et qu'en tant qu'enseignant il travaillait au sein de ce système, Olivi devait expliquer l'ordre des études d'une manière qui respectait l'Écriture tout en honorant le plan scolaire des études. « Appuie-toi sur les principes de la foi et ses articles et sur l'autorité de l'Écriture sacrée plutôt que sur ta propre pensée, sur celle d'autres ou sur une autorité, quelle qu'en soit la nature. Ils rompent totalement l'ordre de la procédure et de la consultation, ceux qui accordent plus de crédit aux dires d'Aristote et des autres philosophes païens et mondains qu'aux dires des docteurs ou des maîtres catholiques et qui préfèrent les dires des saints extérieurs au canon, au canon de l'écriture sacrée. Par conséquent, l'ordre correct [de l'étude] est d'abord de se tourner, dans la foi, vers l'Écriture sacrée comme étant sa source, puis de parcourir les courants venant immédiatement de cette source première en passant par les livres des saints et en allant jusqu'aux champs irrigués des maîtres, et ainsi de se détourner finalement des flaques et des marais des philosophes mondains. Quant à vos cours, enracinés fermement dans la foi et entièrement convaincus de l'ordre précité, vous devez tout d'abord couvrir tous les fondamentaux des maîtres ; vous commencez au premier niveau par leurs enseignements, puis continuez par les sciences moyennes et avancées, tout au long jusqu'à Dieu²⁶¹ ». Olivi continue en disant que dans ces leçons les philosophes peuvent se révéler utiles.

Olivi devait garder à l'esprit le curriculum franciscain. En effet, il enseignait dans les *Studia* de l'Ordre. A la fin des années 1280, il enseignait dans l'important *Studium* de Santa

Croce à Florence. Au moment de sa mort en 1298, il enseignait dans la maison d'étude de l'Ordre à Narbonne. Chaque maison avait son curriculum franciscain. L'essentiel des matériaux de son *Commentaire*, de sa *Summa* et des *Quodlibeta* venait de ses préparations de cours. Comme il utilisait la doctrine répandue dans les centres franciscains, ainsi que la législation de l'Ordre l'exigeait, et qu'il l'utilisait selon ce qu'il jugeait être le mieux, il produisit un ensemble d'enseignements franciscains dans le champ de la philosophie et de la théologie. Les savants utilisent ces matériaux pour des monographies sur sa philosophie et sa théologie. Tout de même, il rejetait la systématisation de la théologie tirée de l'Écriture ; il insistait sur la primauté et l'irréductibilité de la simple assertion de l'Écriture et sur son importance pour la signification de l'histoire. Il gardait un œil sur « le cours du temps » (*decursus temporis*). Vers la fin de *Principium V*, en lien avec les quatre livres des Sentences, il mit sur l'ensemble de cet exercice l'étiquette « Négoce théologique » (46, *theologica negotiatio*). La situation n'est pas sans ironie.

A côté de son *Principium V*, qui était en fait son introduction à l'étude de la théologie, Olivi écrivit d'autres « principes sur l'Écriture sacrée ». Puisque la « simple assertion » de l'Écriture reflétait un moment de l'intelligence divine, qui voit la totalité de la progression historique, tout dans l'Écriture est en contact avec tout le reste²⁶². Olivi fit beaucoup d'efforts pour comprendre cette connexion. Dans son *Principium 1*, il tourne les sept sceaux de l'Apocalypse 5,1 en une façon de faire face au grand puzzle de *l'interconnexion scripturaire*.

Dans le *Principium I*, Olivi cherche à ouvrir les sept sceaux, en

les considérant comme la cause formelle dans une explication de l'Écriture selon les quatre causes. Il les tire toutes les quatre d'un passage de l'Apocalypse : « A la droite de l'Un assis sur le trône, je vis un rouleau, écrit à l'intérieur et à l'extérieur, scellé avec sept sceaux » (5,1). Étant donné son origine (la cause effective), l'Écriture est la source de toute connaissance et sagesse. En tant que livre écrit à l'intérieur et à l'extérieur, elle embrasse toute chose (cause matérielle).

Aucune connaissance n'est aussi utile (cause finale). La connaissance est parfaitement rendue (cause formelle). *Principium I* passe en revue ses contenus de cette manière (4), puis traverse chacune de ces quatre parties. En bref, les deux premières causes (5-16 et 17-27) nous présentent l'Écriture sacrée ; puis par la métaphore des sept sceaux, Olivi explique comment parvenir à ses significations. Tout cela, bien sûr, – rappelez vous la question introductive d'Olivi au sujet de l'Écriture – sert la contemplation active (*contemplatio operosa*, 49 ; et puisse Jésus-Christ nous conduire à cette vision. Amen. 50).

Frère Pierre de Jean aborde les sept sceaux « pour trouver le processus formel et l'ordre (de l'Écriture) » (2). Il ouvre son examen de la cause formelle par une présentation concise de l'idée-clé et de sa septuple application. Le processus est diversement inclusif ; et le septième point, la réalité ainsi que nous la saisissons, prend sens à partir des six autres, car l'Écriture nous propose finalement plus que nous ne pouvons comprendre d'une manière compréhensible²⁶³. Je l'exprime différemment : ainsi que nous le savons depuis la Question I, l'Écriture utilise des modes innombrables d'expression pour

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'acte de foi embrasse en principe les dogmes de l'Eglise et ses nombreux croyants, et assure l'unité en Dieu, malgré toutes les différences concrètes qui surgissent. Ces différences n'ont pas à exister, comme elles le doivent quand la raison supervise la foi ; et si elles existent, on peut s'en occuper concrètement. La dépendance envers la raison fomenté la division et les altercations dans l'Eglise. S'appuyer, dans la foi, sur l'esprit de Dieu enlève tous ces problèmes²⁸⁶. L'acte de foi m'épargne aussi d'avoir à comprendre tous les enseignements de l'Eglise et d'en rendre compte ; je me suis lié à un processus d'illumination supplémentaire, et je me suis assuré de la contemplation. Frère Pierre a incorporé les enseignements de l'Eglise, tels qu'enseignés par l'Eglise, dans son traitement de la foi. Il les a intégrés avec sûreté et élégance à ses leçons. Son traité sur la foi soutient le franciscain pauvre dans son étude de l'Ecriture, tout comme le fait la question introductive de sa *Summa*.

Dans sa solution aux arguments listés contre la vertu de la foi, Pierre Olivi incorpore, en diverses réponses exhaustives, des points faisant partie de sa doctrine sur la foi. Il exclut en particulier la possibilité d'embrasser l'erreur par la foi. La troisième objection à la vertu de la foi, nous prévient que nous nous exposons à des erreurs dangereuses en croyant imprudemment sans raison ; dans sa réponse, Pierre de Jean écarte ce danger en un bref examen de cette question, qui suit les quatre causes : « Il n'y a pas de danger en ce qui concerne l'objet, vu qu'il est parfaitement vrai en lui-même. Ni de la part du premier moteur qui infuse la foi, et incline et dispose à assumer la foi. Ni en ce qui concerne la foi elle-même, car elle dirige infailliblement vers Dieu. Ni au regard des témoins, qui

méritent d'être crus, ni de l'évidence radieuse de la vérité et de l'autorité divines, qui méritent au plus au point d'être crues²⁸⁷ ».

Une difficulté et sa solution viennent de la comparaison sophistiquée entre volonté et raison : si aucune confiance ne devrait être accordée à la raison humaine, pourquoi alors devrait-on faire confiance à la volonté humaine ? En abordant cette objection, Olivi met à nouveau en avant son exemple fondamental, d'une manière qui contre cette tentative de compliquer la question. Il utilise l'expression ' *actualis innisus* ' pour caractériser l'habitude de prendre le parti de Dieu, et dit qu'elle implique aussi bien la volonté que l'intellect. L'esprit et la volonté travaillent ensemble en une association pour laquelle il peut donner et a donné une abondante justification. D'autres associations – par exemple, quand la raison conseille la foi – suggèrent des arrangements sociaux différents de celui qui concerne Olivi²⁸⁸. La situation de la société, implicite dans son discours critique, se profile en arrière-plan. Il décrit une foi qui, prenant le parti de Dieu, en recherchera les conséquences dans le *decursus temporis*.

La huitième question sur la foi, du Lecteur franciscain, appartient à une longue tradition médiévale. Anselme de Canterbury a introduit ce schéma du débat médiéval sur la foi²⁸⁹. Selon Anselme, on entend parler des enseignements chrétiens, par lesquels, avec l'aide divine, on comprend suffisamment pour croire ; dans la foi, on poursuit l'union à Dieu tandis que l'esprit tente de suivre (*intellectus fidei*). Quand Bernard de Clairvaux s'en prend à Abélard parce qu'il fraye avec des idées étranges, l'un comme l'autre opèrent, en dépit des

apparences, selon un schéma anselmien. L'enseignement franciscain sur la foi prit une forme académique dans la *Summa Halesiana*, quand la première génération des maîtres franciscains travailla sur *l'intellectus fidei*. (La *Summa Halesiana* souligne la composante affective de la certitude venant de la foi et de la grâce, l'appelant *gustus*, terme qui se perpétua, par l'intermédiaire de Bonaventure, dans le vocabulaire d'Olivi.) Matthieu d'Aquasparta (+ 1302), un maître à l'époque où Olivi était étudiant, combina la volonté et la raison en imputant la foi *causaliter* à la volonté, de façon que la foi réalise le consentement, et situa la foi *essentialiter et finaliter* dans l'intellect. (Ce qui n'est pas exactement l'*'innisus'* d'Olivi). Olivi trouve place dans cette histoire de la théologie de la foi. Il étudia les Pères, et il est probable qu'il écouta Matthieu d'Aquasparta sur la foi. Sa contribution à la question fut à son tour étudiée par d'autres. Duns Scot souligna l'action de Dieu dans la foi d'une manière ébauchée dans plusieurs expressions de son traitement par Olivi²⁹⁰.

Quand nous examinons ce que Pierre de Jean et d'autres théologiens de son époque dirent sur la foi, nous devons rester sensibles aux différences qu'il y a entre ce qui les intéresse et les préoccupations des théologiens chrétiens contemporains. Les médiévaux expliquaient une foi que tous partageaient ; les théologiens contemporains doivent justifier la foi chrétienne face à l'incrédulité et au désintérêt des savants. Les médiévaux parlaient de la foi objectivement et non apologétiquement ; ils débattaient de points de vue logiques. (La foi elle-même n'était pas non plus un sujet de division dans les débats théologiques de la fin du XIII^e siècle). En particulier, quand ils expliquaient le caractère raisonnable de la foi, ils voulaient dire autre chose que

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

13,9ss.), et renonce, d'une manière dualiste qui enfreint son argument général, aux moyens de vivre. Car, fondamentalement, ainsi que cela est clair dans la seconde partie théorique de la leçon, « la très haute pauvreté » manie avec perfection les dons bienfaisants de Dieu. Les nombreuses vertus mentionnées dans la première partie de la leçon se produisent bien dans ce monde, et pas dans les sphères de la spiritualité gnostique. Olivi suggère ici que le Christ, en ne se salissant pas les mains avec la matière, réalise une épiphanie du Très Haut. Olivi examine en outre la grande estime accordée à la richesse dans l'Ancien Testament. Cette estime faisait partie de la lente pédagogie envers le genre humain en un temps désormais révolu, car Jésus a terminé l'ère de la pratique patriarcale de la richesse et commencé un nouveau « *modus se habendi ad temporalia* », Olivi retourne finalement lentement sur terre après son envol néo-platonicien dans les hiérarchies de l'être, et commence à traiter des circonstances factuelles du genre humain. Car les gens ont affreusement besoin d'une distinction claire entre l'honnêteté de la « très haute pauvreté » et la corruption de la richesse.

« Le tempérament de la race humaine exigeait » un Christ pauvre, dit Olivi, en introduisant son quatrième point. Le premier point, sur le pouvoir, traitait de l'entreprise elle-même, tandis que le second point, sur la bonté, considérait son accomplissement vertueux. Jésus ne triompha pas du mal de son époque en œuvrant dans le cadre des conventions de son époque. Alors que l'examen de ce point par Olivi était centré sur l'action de Jésus, c'est selon la perspective du genre humain, que l'affirmation conclusive aborde, au moins au départ, cette question. « Si le Christ était venu avec des richesses privées ou communautaires, il aurait été loué, honoré et servi, par les cœurs

corrompus et serviles des hommes plutôt que par amour de Dieu, et par souci de cette vie plutôt que de la prochaine³¹⁶ ». S'il avait eu des propriétés en abondance, les auditeurs de Jésus se seraient rangés derrière lui dans la poursuite de leurs propres ambitions, plutôt que pour son programme de bien-être humain général. Les richesses impliquent une promesse de fortune et induisent une réponse de cupidité. Les gens l'auraient craint pour ce qu'il aurait pu faire avec ses moyens considérables, plutôt que pour les jugements qu'il prononçait en tant que Dieu. Dès que l'on a de la fortune, laisse entendre Olivi, on se trouve au milieu des présuppositions et des passions d'un ordre social faussé, où la puissance de la fortune menace les gens ordinaires, qui doivent s'adapter avec prudence à ses caprices. Olivi continue en imaginant les conséquences d'un Jésus-Christ riche. Beaucoup le haïraient pour ses grandes possessions et le défieraient au combat. Bien qu'Olivi n'entre pas dans les détails, il nous laisse imaginer un Jésus réunissant des armées pour protéger les propriétés de sa haute mission ; ce serait une extension de la réappropriation par Jésus de son manteau volé. Olivi met son affirmation qu'un Christ riche aurait affaire à la haine et à l'hostilité des gouvernants, dans un contexte aux couleurs de son temps. Il fait référence à l'orgueil des hommes de pouvoir ; ils ne prêtent pas attention aux conséquences de leurs guerres cupides. La propriété et la fortune perturbent les relations sociales. La description crue d'Olivi contraste avec le cadre lumineux des conséquences vertueuses de la « très haute pauvreté ». Olivi mentionne l'Antéchrist dans ce contexte de promesse religieuse et de propriété considérable. Un Jésus pauvre restaurera dans la communauté avec Dieu un genre humain déchu ; la fortune ne peut qu'enrayer la mécanique de notre régénération. Olivi soutient l'argument du plus convenable

(*convenientissimus*) ; son raisonnement nous permet presque de conclure à sa nécessité. Les propriétés, qu'elles soient considérables ou modestes, corrompent le message de Jésus aux autres – les propriétés considérables, parce qu'elles projettent un pouvoir temporel et arrachent des réponses temporelles ; les propriétés modestes, parce qu'elles excluent les autres en mettant l'accent sur la possession. Si Jésus gouvernait par la fortune, ce serait alors soit par toutes les richesses du monde, soit par une partie de celles-ci. Si c'est par toutes, il n'a alors rien réalisé de plus qu'un gouvernement temporel ; il n'a pas dépassé les enchevêtrements historiques du genre humain, mais a simplement amené toute chose en son pouvoir ; cette apparence de restauration au sein du temps, est le programme de l'Antéchrist. Si c'est par une partie, Jésus n'avait alors pas de raison de refuser la couronne que lui offraient les juifs –même s'il aurait alors fini comme le potentat d'un peuple mineur, plutôt que comme le Seigneur de tous. Et cela aussi sent l'Antéchrist, car cela s'oppose au besoin de la Passion de Jésus, par laquelle il dégage le projet humain de l'injustice et de la misère de l'histoire. Olivi va au-delà de la fascination humaine pour la fortune et pour les riches, pour considérer les mécanismes des possessions abondantes et du pouvoir qui les accompagnent. La dépendance envers la richesse retarde le cours des événements en établissant un régime qui prétend accomplir le désir humain ; de ce fait, elle se présente sous des ornements religieux. Etant donnée la composition de ce régime, Olivi ne peut que crier au blasphème³¹⁷. Les gens entrent dans le jeu des richesses et succombent ainsi aux illusions. Jésus a donc choisi la pauvreté comme une façon de vivre et de travailler parmi les gens. Olivi termine le quatrième point par trois passages de l'Écriture sur la pauvreté du Sauveur qui vient : ils embellissent

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

occasionnellement par des temps difficiles, demeurent dans l'épaisseur même de la dramatique de l'histoire. Ils se supportent mutuellement dans l'amour et l'amitié ; ils parlent franchement en faveur des droits des nécessiteux ; ils prophétisent quand la richesse corrompt le discours social plus que d'habitude ; et, en même temps, ils peuvent fouiller dans les secrets de l'Écriture et découvrir l'intimité avec Dieu.

Cette question est au cœur de la vie franciscaine, car une telle vie professe de pénétrer l'intention de l'Écriture et de mettre en jeu « la vie du Christ ». Jésus-Christ vivait, bien évidemment, une vie de pauvreté, comme le fit François d'Assise ; dans un passage périlleux de l'histoire, seule cette vie peut transcender les tentations des princes du monde et veiller à la restauration du genre humain. La pauvreté franciscaine met Pierre et ses frères en dehors des traquenards des intérêts matériels et permet que ces bonnes choses humaines, ainsi que Pierre les conçoit, adviennent. En développant les conséquences de la « très haute pauvreté » et en la présentant comme la condition socio-économique d'une « sublimation spirituelle » de l'ordre, il transforme les exigences de la règle et les austérités des constitutions en détails de l'action dialectique nécessaire ; « dialectique » au sens de libérer les gens des prisons de la richesse et des besoins, en vue de l'âge de la jubilation. De tels pauvres gens finissent par être les ennemis explicites des riches et des puissants du monde. Bien que « l'Antéchrist mystique » fasse son maximum pour les corrompre, ils finiront par être l'espérance d'une humanité renouvelée. Dans la mesure où le Frère Lecteur délivre bien sa leçon, (et il le fait), il accomplit (*perficere*) sa théologie.

Au cœur des « quinze fruits de la très haute pauvreté » (comme les appelle Olivi dans la *QPE XVI*), se trouve l'expression « *paupertas valet ad perfectionem* ». Car Olivi fait précéder les quinze types de comportements admirables résultant de la pauvreté par un syllogisme ; et, ainsi en va-t-il du syllogisme, son pouvoir conclusif dépend de sa mineure, qui dit que « la pauvreté permet la perfection ». Il prouve alors cette mineure de quinze façons, quinze scénarios de l'action franciscaine. Le mot-clé dans ce syllogisme, et central dans la politique franciscaine d'Olivi, est ' *valere* '. *Paupertas*, en tant que « très haute pauvreté », veut dire une absence de propriété, une distance sociale, et des moyens modestes. Olivi faisait attention, contrairement aux autres (ainsi que le montre clairement son examen de la pauvreté de Jésus), aux origines sociales de la pauvreté et aux dynamiques sociales. Jésus ne reconnaissait pas de privilège social, et paya le prix de ses critiques ouvertes. Le statut de pèlerin de Jésus pauvre et des compagnons franciscains pauvres d'Olivi, réduisait nécessairement leurs moyens de vivre, car ils vivaient tous en dehors du système d'un approvisionnement favorisé. Les gens bien fournis appartiennent à l'organisation de la société ; ils ne sont pas pauvres. Quant à la *perfectio*, nous rencontrons ce terme de manière répétée. Lorsque, dans son syllogisme, il fait appel à « la perfection des vertus et des conditions », Olivi a en tête à la fois le processus (*perficere*) et le résultat (*perfectum*). Le verbe ' *valere* ' les réunit. *Valere* comprend la santé, l'énergie et la valeur. La pauvreté a une vigueur naturelle d'où les bonnes choses découlent ; elle entraîne un équilibre de vie, tout comme une personne en bonne santé accomplit volontiers les tâches qui se présentent.

Le seul élément qui semble manquer dans les syllogismes d'Olivi, est la force concrète par laquelle (une fois étreinte la « très haute pauvreté ») on accède à l'une des nombreuses voies vers la perfection. Olivi a traité (très longuement) de cette question dans son examen de la volonté. Dans la question LVII de la *Summa* II³³⁸, il soutient que la volonté libre (316) poursuit le bien (353), ce qui veut dire que, lorsqu'elle n'a pas perdu sa liberté du fait de l'erreur, de la bêtise ou de la malveillance, elle correspond à l'intention de l'Écriture. En entrant dans « la vie du Christ », telle qu'elle est proposée par les règles de l'ordre, on quitte les intérêts et les divisions constitutifs d'un système social d'appropriation, pour une action guidée par l'Esprit.

Olivi détaille quinze exemples des conséquences de la pauvreté. Il commence en examinant divers fondamentaux de la vie franciscaine : l'humilité, l'austérité, la chasteté. La pauvreté favorise si minutieusement ces traits qu'elle semble ne pas laisser au franciscain pauvre d'autre choix que de s'isoler de la société et d'écouter son estomac gronder de faim. Olivi continue avec le service que la pauvreté rend à « la fidélité, la vérité et la simplicité très légales³³⁹ ». Le terme « légal » entre dans cette formulation, parce qu'Olivi poursuit par l'examen des contrats. Pierre Olivi, qui écrivait sur des questions économiques et juridiques, confesse que *les mots* lui manquent presque, pour rapporter d'une manière adéquate les fraudes, les parjures, les mensonges et les tricheries auxquels les gens ont recours dans les contrats afin de servir leurs intérêts matériels. Les gens s'abaissent à toutes les supercheries devant les tribunaux pour récupérer des biens. Les associations en vue de gains sont pour la plupart illégales, suggère Olivi, car chaque membre n'agit avec les autres que pour le profit. Un homme riche emploie

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dans la discussion sur l'individuation, dans sa *Reportatio Parisiensis*, livre II, D.3 (aux n° 25, 29, 31 et 32) et dans ses *Quaestiones Subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*. Dans cette dernière œuvre Duns Scot définit ainsi le principe de l'individuation : « Unde breviter dico, quod omnis forma, quae est species alicujus generis, est composita ex potenciali aliquo et actu, et omnis talis est haec per formam individualement³⁵⁸ ». Dans son traitement dans la *Lectura* et dans *l'Ordinatio*, ainsi que dans son examen dans la *Question quodlibétale* 2, art. 1, Duns Scot fait référence au principe d'individuation, simplement en tant que différence individuelle ou *differentia individualis*. Puisque comme l'affirme Allan Wolter, il n'y a pas d'évolution dans sa position sur *l'haecceitas* comme principe principal de l'individuation, je l'accepte à la fois comme un concept original de Duns Scot et comme un concept de base pour ses réflexions philoso-phi-ques et théologiques.

Le traitement de *l'haecceitas* par Duns Scot survient généralement au cours d'un examen du rôle de la matière comme principe d'individuation dans la Métaphysique VII, chap. 8 (1034a5-7) d'Aristote, et spécifiquement sur la possibilité d'une multiplicité de personnes angéliques. Plusieurs propositions relevant de ce débat furent condamnées en 1277. Elles affirmaient que Dieu ne pouvait pas créer des individus sans matière puisqu'elle est le principe de l'individuation. Malgré la condamnation, Godefroid de Fontaines maintenait que l'individuation était une question ouverte puisque tant d'éminents théologiens avaient défendu la matière comme étant le principe de l'individuation. Il semble que Scot ait accepté la demande de Godefroid et traite la question comme relevant de la

réalité contingente et non comme affectant le pouvoir divin créateur.

Bien que l'origine et le contexte de la question soient, de toute évidence, théologiques, son traitement par Duns Scot se concentre sur l'examen des diverses théories philosophiques avancées à propos du principe de l'individuation. Roger Marston avait défendu l'affirmation que les natures individualisent. Henri de Gand soutenait que l'individuation était une double négation (*Quodl.* 5, q.8). Pierre de Falco identifiait l'existence comme étant ce qui individuait (*Quaes. ord.* q.8). Gilles de Rome et Godefroy de Fontaines défendaient respectivement la quantité et la matière, comme étant ce qui constitue le principe individuant pour la réalité matérielle³⁵⁹.

Duns Scot soutient que le principe de l'individuation doit être intrinsèque, unique et propre à chaque individu. « A cette question, je réponds donc que, pour cette singularité, la substance matérielle est déterminée par une entité positive et, pour diverses autres singularités, par d'autres entités positives diverses »³⁶⁰. Il doit y avoir une entité positive qui est incapable de reproduction : l'individu individué de chaque être³⁶¹. La cettéité (*haecceitas*), qui différencie Socrate de Callias, ne peut être connue que par une relation directe et non par une observation, quelle qu'elle soit, de « la nature commune ». Ainsi, *haecceitas* fait d'une chose singulière ce qu'elle est et la différencie de toutes les autres choses (d'une nature commune) auxquelles elle peut être comparée (à cause de leur point commun). *Haecceitas* « contracte l'indifférence de la nature spécifique sur un seul individu unique³⁶² ».

Dans la version de *l'Ordinatio*, Duns Scot déclare :

« Cette entité individuante n'est donc pas la matière ou la forme ou le composé, dans la mesure où chacun d'eux est une « nature » – mais est la réalité ultime de l'être [c.à.d. *l'ens*] qui est matière, forme ou composé ; si bien que tout ce qui est commun et néanmoins déterminable, peu importe en quelle quantité, est seulement une chose réelle [c.à.d. *una res*], dont nous pouvons encore distinguer plusieurs autres réalités formellement distinctes, parmi lesquelles ceci n'est formellement pas cela ; et ceci est formellement l'entité de la singularité et cela est formellement l'entité d'une nature. De même, ces deux réalités ne peuvent jamais être deux choses réelles distinctes, à la façon dont le peuvent les deux réalités, d'où le genre est pris et ce d'où la différence est prise (des deux réalités desquelles la réalité particulière comme ensemble est prise) – mais dans la même chose réelle il y a toujours formellement des réalités distinctes (qu'elles soient dans la même partie réelle ou dans le même ensemble réel).³⁶³ »

Ce principe ultime de la réalité ne peut pas être connu en tant que tel par notre intellect. Duns Scot admet que, dans cette vie, seul ce qui peut être abstrait de la perception du sens, motive l'intellect. Mais cela n'exclut pas la possibilité d'un intellect suffisamment puissant pour avoir une intellection directe de *l'haecceitas*, tel l'acte divin ou angélique d'intellection. *L'haecceitas* est intelligible, même si nous ne sommes pas capables d'une telle intellection dans cette vie. Pour indiquer cela, Duns Scot cite Aristote lui-même : « tout autant que les yeux du hibou sont fait pour le soleil étincelant, la raison de notre âme l'est pour les choses qui sont par nature les plus

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Scot s'éloigne ici d'une position antérieure³⁹⁰, qui s'accordait en substance avec la distinction d'Henri de Gand entre un raisonnement intuitif et un raisonnement discursif. L'intuition est une vision directe (*visio*)³⁹¹ d'un objet existant concrètement, comme existant. Quodlibet 14 donne en éclaircissement que cette intuition est possible à cause de la présence de l'objet « dans toute son intelligibilité propre » et non par l'intermédiaire d'une représentation mentale :

Toute intellection de ce genre, à savoir, qui est en soi propre et immédiate, demande la présence de l'objet dans toute son intelligibilité propre, comme objet [*propria ratio objecti*]. Si l'intellection est intuitive, cela veut dire que, dans sa propre existence, il est présent comme objet. Si l'intellection est abstraite, il est présent dans quelque chose qui le représente dans toute sa signification propre et essentielle, en tant qu'objet connaissable³⁹².

Dans *le De Primo Principio*, la cognition intuitive est jugée supérieure (*perfectior*) à l'abstraite, en vertu du fait qu'elle est connaissance immédiate et ne dépend pas d'une espèce mentale ou imaginaire :

La connaissance par ce qui est similaire est simplement la connaissance sous un aspect universel, dans la mesure où les choses sont semblables. Par un tel universel, ce qui distingue proprement chacun, resterait inconnu. De plus, une telle connaissance, par un universel, n'est pas intuitive, mais abstraite et la connaissance intuitive est la plus parfaite des deux³⁹³.

Tandis que la connaissance abstraite est le propre de la réflexion scientifique, au sens aristotélicien en particulier, la cognition intuitive atteint l'objet exactement en lui-même, et dans l'acte d'existence³⁹⁴. Ainsi, tandis que la cognition abstraite peut se produire avec un objet existant aussi bien qu'avec un objet inexistant, la cognition intuitive ne peut se produire qu'avec un objet existant³⁹⁵.

Le traitement, par Duns Scot, de la question de la cognition repose sur sa réflexion, dans une veine théologique, sur cette connaissance dont Dieu est capable et que Jésus-Christ expérimenta durant sa vie. En accord avec la position de Thomas d'Aquin sur la question de la connaissance divine, Duns Scot soutient que Dieu ne voit pas les objets en dehors de sa propre essence, mais connaît en lui-même toute réalité.

« Je réponds : une pierre est vue dans l'essence divine, mais pas à la manière dont un objet présent est reflété par un miroir, car avant l'acte de compréhension, l'essence divine ne représente qu'elle-même et son propre intellect. La pierre est pourtant vue dans l'essence divine à la manière dont un objet secondaire est perçu dans le premier objet »³⁹⁶.

Ainsi, la cognition divine n'interfère pas avec la simplicité divine, puisque Dieu connaît la réalité directement et non au moyen d'une espèce mentale ou d'une idée, quelles qu'elles soient.

Duns Scot poursuit l'examen de l'intuition humaine par une

réflexion prolongée sur la connaissance dont le Christ jouissait. En tant qu'humain, l'intellect du Christ serait de la même espèce que le nôtre et, de ce fait, toute connaissance qu'il a atteinte, nous pourrions aussi l'atteindre. Wolter retrace la façon dont Duns Scot, dans ses étapes finales, traite de l'intuition au travers des questions sur la cognition intuitive du Christ. Dans ce traitement, la cognition intuitive est nécessaire pour « rendre compte de la vérité des affirmations existentielles contingentes ». Son analyse de la capacité cognitive du Christ conduit à une réflexion sur la structure de la connaissance humaine³⁹⁷.

« En outre, si une chose sensible est ainsi présentée à un sens, une double cognition peut être causée dans l'intellect en vertu de celle-ci : l'une abstractive, par laquelle l'intellect agent abstrait d'une espèce dans l'imaginaire une espèce de la quiddité en tant que quiddité, qui représente l'objet absolument et non comme existant de temps à autre. L'autre peut être une cognition intuitive dans l'intellect, par laquelle l'objet, en tant qu'existant, coopère avec l'intellect, et cela peut laisser derrière soi dans la mémoire intellectuelle une cognition intuitive habituelle, qui n'est pas absolument de la quiddité, comme l'était l'autre cognition abstractive, mais de l'objet connu comme existant, à savoir la façon dont il fut appréhendé dans le passé. Et par cette expérience, c.-à-d. par des cognitions intuitives, le Christ pourrait être dit avoir appris beaucoup de choses de ces choses connues existentiellement et par la mémoire qu'elles ont laissé derrière elles³⁹⁸ ».

Cette explication fait émerger l'étape finale du traitement par Duns Scot de l'intuition dans **l'Ordinario** IV, d. 45, où il

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

a. L'essence divine, comme Trinité

La centralité du lien et de la réciprocité apparaît d'une manière exemplaire dans l'examen, par Duns Scot, de la Trinité. Ce dogme théologique-clé informe la totalité de sa compréhension de la réalité, à la lumière en particulier de sa distinction entre l'activité de Dieu *ad intra* et celle *ad extra*. *Ad intra*, ou au sein de la divinité, Dieu fonctionne de manière nécessaire ; *ad extra*, ou dans la réalité extérieure à l'essence de Dieu, la volonté divine fonctionne de manière libre. Ainsi, l'essence divine illustre la réciprocité dans le caractère relationnel des personnes au sein de la Trinité et dans le choix libre de la Création, de l'Incarnation et de *l'acceptatio*.

La position de Duns Scot sur la Trinité est en relation directe avec ma thèse centrale : qui est qu'aussi bien *l'haecceitas* que la réciprocité fonctionnent comme étant au cœur de la pensée franciscaine. Duns Scot affirme que l'essence de Dieu implique aussi bien une dimension incommunicable propre à chaque personne, qu'une dimension communautaire qui ne peut être décrite qu'au sein d'une relation. La dimension, qui est dite être incommunicable, est vue comme le *suppositum* logique, qui est nécessaire antérieurement à tout examen de la relation. Le langage relationnel de paternité et de génération renvoie aux propriétés personnelles qui ne peuvent être saisies qu'en fonction l'une de l'autre. Le fait que Duns Scot avait à ajuster son enseignement pour faire place à l'enseignement relationnel plus traditionnel donne la preuve, je crois, de son désir de défendre aussi bien l'existence de dimensions personnelles et communes que l'essence dynamique qui est le fruit de cette communion.

Ainsi que l'indiquent les éditeurs de l'édition critique, le premier enseignement de Duns Scot à Oxford défendait la constitution absolue de la personne dans la Trinité, en l'absence de tout examen de la relation entre les personnes. Chaque personne dans la Trinité est une personne dans un sens absolu (*per modos essendi*) et non relatif aux autres personnes (*per relationes*). Comme cette position est contraire à la position augustinienne traditionnelle trouvée dans le *De Trinitate*, Duns Scot fut obligé de renoncer à son premier enseignement pour accepter l'opinion commune⁴¹⁹.

Dans sa première présentation, celle de la *Lectura*, Duns Scot défend la réflexion théologique comme un exercice de la raison qui prend comme donnée la vérité du dogme (*substantia fidei*), mais qui propose une diversité d'explications sur la manière dont le dogme peut être compris (*sed licitum est circa illa exerceri*). Dans le cas de la Trinité, par exemple, Duns Scot affirme que deux choses doivent être tenues pour vraies : à savoir qu'il y a trois personnes en un Dieu, qu'une personne produit l'autre et que ces deux produisent la troisième. La manière dont cette constitution des personnes doit être comprise, d'une manière absolue ou relative, est une question théologique ouverte⁴²⁰.

Dans son examen, dans la *Lectura*, de l'*Ordinatio* 1, 26 sur la constitution des personnes divines, Duns Scot préfère la position qui défend une forme de cause constitutive absolue pour chaque personne dans la Trinité. Cette position, affirme-t-il, n'est pas contraire à la foi et elle est plus probable que l'argumentation traditionnelle en faveur de la personnalité en tant que relation, prise du *De Trinitate* d'Augustin :

En tenant cette position, il doit être dit que ces personnes ne sont pas constituées par des relations, mais par quelque chose d'absolu ; et ainsi les trois personnes en Dieu sont d'abord absolues, puis sont signifiées par cette relation⁴²¹.

Je crois que nous voyons déjà dans cette première formulation la manière par laquelle Duns Scot cherche à tenir la personne et la communion comme étant essentielles à la vie divine. Et même si, dans la version de l'Ordinatio I, 26, il affirme que la position est ouverte et si, dans la question ultérieure de l'Ordinatio III, 1, il parle en faveur de l'opinion commune⁴²², il n'est pas nécessaire d'affirmer un déplacement radical de sa part. Clairement, Duns Scot est à l'œuvre dans le but de proposer un fondement à la relation entre les personnes, qui, affirme-t-il, constitue la personnalité mais pas le *suppositum* métaphysique de la relation. Aucune relation ne peut exister là où il n'y a pas deux termes qui sont joints dans la relation.

L'examen des Questions Quodlibétales explique peut-être la conception que Duns Scot a de l'essence de Dieu comme Trinité de personnes. Il affirme, par exemple, dans *Quodlibet* 1 que l'essence de Dieu est incommunicable et peut être conçue comme étant distincte de la relation parmi les personnes :

« Quant au premier terme, il doit absolument y avoir dans le divin une entité réelle, qui est là par la nature même des choses et qui existe concrètement. Sinon, rien n'y serait concrètement réel. Cette entité réelle est supposée soit être absolument unique soit contenir une distinction conceptuelle ou réelle. Dans les deux cas, il sera cependant toujours nécessaire d'assumer

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Quodlibet 17, comme dans l'examen du mérite dans *Ord.* I, 17, la charité apparaît comme l'accomplissement naturel de la bonté vertueuse. Ainsi, la capacité humaine à la bonté (qui est fondée sur l'amour) s'étend naturellement aux actes de charité ou de générosité par amour de Dieu.

Le domaine du mérite et le dialogue avec le divin forment immédiatement une partie constitutive de la dynamique morale humaine, et ne remplacent pourtant pas d'une manière quelconque la bonté morale. Duns Scot met en place le modèle dialogal de l'humain-divin dans le texte d'ouverture de son *De Primo Principio*, où il évoque l'expérience judéo-chrétienne centrale : Exode 3 : 15 et l'Alliance avec Moïse. Pour le franciscain, cette prière n'est pas simplement un exercice de piété ; elle installe le cadre métaphysique dans lequel il articule sa théorie toute entière. Dieu entre dans l'histoire humaine et, aussi bien dans l'Alliance avec Israël que dans l'Incarnation, il retire tous les obstacles qui empêchent une relation de réciprocité.

Duns Scot définit le mérite comme une relation à l'acceptation divine qui confère une récompense à l'acte humain, « ... parce que le mérite est un acte d'un pouvoir libre, choisi selon le don de la grâce, accepté par Dieu comme étant récompensable par la béatitude »⁴⁴⁴. En aucune manière Dieu ne mérite pour la personne, et l'acceptation divine ne procure pas non plus au mérite son fondement entier ; l'acte doit être inspiré par la charité et accompli en accord avec le raisonnement droit. L'acte méritoire est véritablement mien :

« ... l'acte de mérite est en mon pouvoir, auquel on suppose

une influence générale, si j'ai l'usage de la volonté libre et de la grâce »⁴⁴⁵. L'acte divin complète l'acte humain en l'ordonnant à une fin, à laquelle la raison naturelle aspire, mais qu'elle est incapable d'atteindre : la pleine communion avec Dieu. « ... mais l'accomplissement de l'essence du mérite n'est que dans mon pouvoir de disposer, pour être finalement disposé d'une telle manière que de la disposition divine suit l'exécution de mon action »⁴⁴⁶. Ainsi est l'ordre du mérite : la plénitude de la réciprocité entre les volontés divine et humaine.

Cependant, malgré cet équilibre délicat entre la volonté humaine libre et des actes inspirés par une charité liée à la générosité et à la volonté divines, Duns Scot fait pencher la balance en faveur du divin quand il admet que Dieu récompense bien au-delà du mérite relatif de toute action humaine. En fait, ce n'est pas une réelle question de justice, mais des questions de liberté, de bonté et de générosité divines, finalisées de toute éternité et choisissant de conférer des récompenses qui surpassent, en fait, la valeur des actions humaines. Ainsi, le mérite possède une dimension inconnue, qui n'est pas de savoir si Dieu récompensera l'acte accompli par amour, mais simplement de combien Dieu ira au-delà de la valeur de l'acte. A cet égard, et malgré ses efforts fréquents de défendre la dignité naturelle des actes humains, Duns Scot ne peut pas cacher ses préférences théologiques : quelques soient les efforts humains, la réponse divine est aussi inconnaissable qu'elle est généreuse.

« Il faut savoir que c'est par acceptation divine éternelle, que Dieu, voyant, depuis l'éternité, cet acte obtenu par de tels principes, a voulu l'ordonner vers la récompense, a voulu son mérite ; cela, quand on le considère du fait de l'acceptation

divine, mais, selon la stricte justice, il ne serait pas digne d'une telle récompense, du fait de la bonté intrinsèque de ses propres principes. Il en est ainsi parce que la récompense est toujours plus grande que le bien méritant et que la stricte justice ne rend pas un bien supérieur pour un bien inférieur. Et ainsi, il est bien dit que Dieu récompense au-delà du mérite, universellement au-delà de la valeur certaine qu'un acte mérite, puisque ce qui est tel, qu'il est digne de mérite, est au-delà de la nature et de sa bonté intrinsèque, et vient de l'acceptation divine gratuite ; et même plus, il est au-delà de cet autre qui accepterait normalement l'acte, chaque fois que Dieu récompense par pure libéralité »⁴⁴⁷.

La libéralité divine et l'acceptation donnent lieu à l'optimisme et non à la crainte et au tremblement devant un Dieu arbitraire qui ne donne pas de raison d'espérer dans l'avenir. Au contraire, une telle libéralité est, pour le don de soi, l'expression de la perfection et de la liberté dans une dynamique de réciprocité. Elle est, pour les actions humaines, la garantie de l'amour divin, en particulier pour celles qui sont elles-mêmes inspirées par l'amour.

Ainsi, avec l'ordre du mérite et l'acceptation divine, nous revenons au point de départ d'un univers inspiré par la liberté et par l'amour divin. C'était un choix libre de Dieu, de créer, de devenir incarné et de sanctifier toutes les personnes. Cet amour divin ne peut pas être saisi par la réflexion naturelle en l'absence de la Révélation, parce que l'esprit humain recherche des causes naturelles et nécessaires à l'expérience. Ainsi, tout comme l'acte moral humain a besoin de l'acceptation divine pour son aboutissement, la philosophie aussi « a besoin » de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

provocateur de l'approche d'Ockham, car ce qu'il réfute, n'est, bien sûr, pas moins que Thomas d'Aquin. Il est vrai que l'opinion de Thomas n'a pas encore été canonisée ainsi qu'elle le sera plus tard, mais même en 1318, un désaccord avec Thomas, sur une harmonisation quasi-classique des autorités patristiques et des principes aristotéliens, était un mouvement vraiment hardi. A nouveau, il souligne qu'Ockham craignait clairement qu'une présentation telle que celle de Thomas tende à diminuer, plutôt qu'à exalter, la libéralité de Dieu conférant la Grâce. Ockham croyait que les principes philosophiques pouvaient être appliqués et interprétés d'une manière qui préserve, mieux que ne le fait l'explication thomiste, à la fois la doctrine théologique et une philosophie solide. Dans l'esprit d'Ockham, sa manière d'expliquer la causalité des sacrements ne nous demande pas de compromettre la conviction que Dieu seul confère la grâce.

2. Appliquant ces principes au sacrement du baptême, Ockham conserve la définition orthodoxe du baptême, tout en focalisant son attention sur la question de savoir si, dans le baptême, un caractère, ou signe, est imprimé dans l'âme. Ockham affirme qu'il ne peut être ni prouvé, ni réfuté, aussi bien par la raison naturelle que par l'autorité de la Bible, qu'un caractère est imprimé, mais il reconnaît que c'est ce que l'Eglise a déterminé. Par conséquent, Ockham explique la nature du signe par l'attribution des qualificatifs suivants : il signifie la grâce, la dispose, la remémore, la caractérise, la configure et l'oblige. Le baptême signifie, par institution divine, que le baptisé reçoit la grâce après avoir reçu le signe, tant qu'aucun empêchement n'intervient. Le signe dispose comme une cause *sine qua non*, ce qui veut dire que sans le signe, Dieu n'est pas disposé à conférer

la grâce. En tant qu'il remémore, le signe rappelle que le sacrement est institué par ordination et volonté divine et, de ce fait, le signe conduit à la connaissance que le sacrement est un signe par institution divine et non un signe naturel⁴⁵⁷.

Dans la mesure où Ockham ne peut pas trouver la preuve qu'un signe est ou non, imprimé, pourquoi le retient-il ? Ockham répond que, dans le baptême, quelqu'un est reçu dans la famille du Christ. Il est donc raisonnable que l'individu soit distingué de ceux qui ne sont pas de cette famille, et une telle distinction est accomplie par un signe⁴⁵⁸.

En ceci, et dans les trois questions suivantes sur le baptême, un problème est mis en avant, qui jusque là était resté à l'arrière plan. Dieu a institué les sacrements pour conférer la grâce, et au moyen de ses alliances il s'oblige lui-même à faire ainsi – mais de quelle manière Dieu est-il contraint par ses alliances ? Est-ce que ces alliances limitent Dieu dans l'attribution de la grâce ? Agirait-il de manière désordonnée (illicite ou invalide) s'il conférait la grâce sans un sacrement, et, s'il faisait ainsi, Ockham pourrait-il conserver la causalité, même *sine qua non*, des sacrements ? Si le sacrement n'est pas donné et que pourtant la grâce est conférée, comment un sacrement peut-il être alors une cause *sine qua non* ?

Confronté à de telles questions, Ockham commence à affiner son analyse, mais avant d'étudier sa solution, il faut rappeler que la doctrine conventionnelle faisait face à des dilemmes similaires. Par exemple, face à la question de savoir si les non-baptisés sont sauvés, la doctrine conventionnelle élaborait différentes sortes de baptêmes, préservant ainsi la doctrine que

seul les baptisés sont sauvés. Ockham répond que Dieu n'est débiteur de personne, à moins de l'avoir ordonné, et il fait appel ici à une distinction vénérable, à savoir entre le pouvoir absolu et le pouvoir ordonné de Dieu⁴⁵⁹. Ockham ne développe pas la distinction pour l'instant, mais, même ici, il énonce clairement le principe que selon son pouvoir absolu, Dieu pourrait conférer la grâce sans les sacrements et punir quelqu'un sans péché, sans aucune injustice de sa part ; mais Dieu a ordonné ainsi qu'il ne confère pas la grâce sans les sacrements, ni ne punit quelqu'un sans péché. Dieu pourrait avoir ordonné autrement, mais il s'est lié lui-même par alliance. Dieu peut faire par lui-même tout ce qu'il fait par les moyens qu'il a institués. Ainsi, le chemin sur lequel Ockham a décidé de s'engager se trouve entre les sacrements, compris comme s'ils étaient les causes efficientes de la grâce, et les sacrements, compris comme s'ils n'étaient absolument pas des causes. Dieu est la cause efficiente de la grâce, mais les sacrements sont des causes par institution divine, au sens où Dieu s'est obligé lui-même à ne pas conférer la grâce sans les sacrements. La technique analytique d'Ockham, dans la réponse aux questions sur ce que Dieu peut faire, prend souvent la forme d'un appel à ce que le pouvoir absolu de Dieu lui permettrait de faire. Si une chose peut être distinguée absolument d'une autre chose, c'est-à-dire si Dieu, par exemple, pouvait produire la charité sans la foi et l'espérance, parce que la charité est absolument distincte de la foi et de l'espérance, alors cela n'impliquerait pour Dieu aucune contradiction de produire la charité sans la foi et l'espérance, et donc, selon son pouvoir absolu, Dieu pourrait le faire⁴⁶⁰. Mais le baptême est quelque chose sans lequel Dieu ne souhaite pas expulser le péché de quelqu'un. De ce fait, Ockham croit qu'il a affirmé d'une manière orthodoxe ce qui avait besoin d'être affirmé, à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

même ce qu'il accomplit sinon par des causes secondes. Les limites de l'explication sont de préserver les conditions suivantes, à savoir que les actions de Jésus et de Marie sont libres et méritoires et qu'elles conservaient des caractéristiques humaines naturelles⁴⁷⁹.

d. Commentaire sur des Questions Variées (1318-1319)

De nombreuses questions, qui se trouvent dans certains manuscrits et dans l'édition de Lyon du Commentaire d'Ockham sur les Sentences II-IV, n'appartiennent pas à la *Reportatio*⁴⁸⁰. Les éditeurs ne doutent pas de l'authenticité de ces questions, mais ils ne furent pas capables de déterminer avec certitude le temps et le lieu de ces textes. Il est probable que certaines de ces questions sont contemporaines de textes de la *Reportatio* qui leur sont liés, et que d'autres furent écrites après la *Reportatio*. Il semble aussi qu'elles furent écrites avant l'achèvement de l'*Ordinatio*. Nous pouvons donc proposer de les dater aux environs de 1318-1319. Le résumé suivant centre son attention sur les questions liées à celles traitées plus haut.

Dans ces questions, Ockham embrasse des problèmes supplémentaires sur la nécessité ou l'indispensabilité de la charité (q. 1), la nature de la science (q. 2, dont Ockham utilisa une partie dans le Prologue de l'*Ordinatio*, l'éternité du monde (q. 3), la nature et l'existence des causes finales (q. 4), l'intellect actif, la cognition et la démonstration (q. 5), onze articles traitant de divers arguments et doutes sur le discours des anges, le péché originel, les dons du Saint Esprit, les vertus et les vices, et d'autres questions variées (q. 6), quatre articles sur la connexion des vertus (q. 7), et la vertu et l'ignorance (q. 8). La question 6, article 3 et II, et la partie de la question 7 sur les

degrés de vertu sont résumées ici⁴⁸¹.

1. La question 6, article 3, est un examen très bref du péché originel, et elle est résumée ici parce qu'elle fut citée en vue d'une censure en Avignon (sur laquelle il y a plus dans la Partie I, H, ci-dessous). Ce qui est particulièrement intéressant ici, dans la formulation d'Ockham de la question, est le fait qu'Ockham reconnaît explicitement une distinction entre le péché originel considéré *de facto* et considéré *de possibili*. Ockham croit que Dieu pourrait accepter que quelqu'un, existant dans un état purement naturel, soit digne de la vie éternelle et par la suite, bien qu'il ne manque pas de mérite, le condamner, sans contradiction. C'est ici clairement la position d'Ockham, qui croit, qu'en fait, Dieu n'agit pas ainsi, mais qu'il pourrait le faire sans contradiction⁴⁸².

2. La Question 6, article 11, contient divers points de discussion qui furent apparemment écrits après la dernière question des *Sentences* IV, mais avant la question 7 sur la connexion des vertus (résumée plus bas). Seul le premier des points débattus dans l'article 11 est résumé ici parce qu'Ockham y examine certains sujets d'une manière plus explicite que dans d'autres points débattus qui leur sont liés. Le premier doute est de savoir si la charité est la cause d'actes méritoires. Ockham affirme que c'est seulement sur l'autorité de l'Eglise, dans sa détermination de la volonté et l'ordination divine, que nous devons poser une relation entre la charité et les actes méritoires. Ainsi qu'il est clair à partir de 1 Corinthien 13 : 1-3, aucun acte aussi louable qu'il soit, n'est méritoire, s'il est accompli sans charité. Il n'y a cependant rien, même dans la Bible, qui affirme que la charité est la *cause* des actes méritoires. En considérant

les objections et en essayant d'être d'accord avec les autorités traditionnelles, Ockham fait montre d'une ingéniosité considérable. L'opinion traditionnelle est que la charité pousse la volonté à accomplir des actes méritoires qui sont acceptables par Dieu. La position d'Ockham est que la volonté est la cause d'actes méritoires, mais que la cause de l'acceptation divine est Dieu lui-même. Par conséquent, Dieu, par volonté divine, a ordonné que la charité soit la cause de l'acceptation divine parce que sans la charité il n'acceptera pas un acte méritoire. La solution proposée par Ockham est d'interpréter la charité comme une cause *sine qua non* de l'acceptation divine⁴⁸³.

3. La question 7 sur la connexion des vertus offre le seul témoignage que nous possédons d'un enseignement d'Ockham sur la Bible. Après l'achèvement des cours sur les *Sentences*, probablement avant le début de l'été 1319, on aura probablement exigé d'Ockham qu'il écrive un enseignement rapide sur un livre de la Bible, qu'il participe dans des discussions publiques et qu'il prêche en public pendant deux ans⁴⁸⁴. Parce que certains font référence à cette question comme « Principium Bibliae », elle peut renvoyer à l'enseignement d'Ockham sur la Bible exigé après la fin du travail sur les *Sentences* et elle a donc reçu pour datation probable l'automne 1319. Malheureusement, de tels enseignements ne semblent pas avoir été des commentaires sur la Bible, mais plutôt des examens sur des questions scolastiques⁴⁸⁵.

Ce résumé se focalise sur la q.7, art. 2 traitant des cinq degrés de vertu. Ce que ce texte montre clairement, c'est l'importance qu'Ockham attache aux circonstances et aux intentions individuelles. Les mêmes actes vertueux accomplis dans des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

auraient été connues sans la Révélation et s'il est nécessaire de les appliquer à des matières extérieures à la théologie. Réciproquement, des principes développés pour ces matières extérieures à la théologie et appliquées à la théologie pourraient placer plus de restrictions sur la théologie que la Révélation et notre compréhension de la Révélation à la lumière de l'expérience humaine ne le demandent. Nous pouvons limiter notre compréhension du contenu de la Révélation en élaguant inutilement des possibilités.

Dans toutes les distinctions du Livre 1 concernées par les attributs divins et par la Révélation de Dieu à la Création (c'est-à-dire dans 47 des 48 distinctions du Livre 1), les principes ci-dessus sont appliqués par Ockham avec une constance habituellement rigoureuse, même si elle est quelque peu répétitive. Néanmoins, ces distinctions faites par Ockham constituent les moyens qu'il choisit pour préserver les opinions des autres et la croyance orthodoxe. A la vue des critiques souvent sévères d'Ockham sur ses prédécesseurs et ses contemporains, cette affirmation peut être surprenante, et donc exige des explications.

La méthode scolastique impliquait la réconciliation d'affirmations apparemment incompatibles. Bien qu'il ne soit pas aussi charitable que Thomas d'Aquin en montrant comment les autres opinions peuvent être réconciliées avec la réponse présentée, même Ockham montre comment des opinions contraires peuvent être comprises ou interprétées de manière à trouver place au sein de son univers de discours. Le fait demeure que Thomas d'Aquin rejette certaines opinions comprises d'une certaine manière, et il en est de même pour Guillaume

d'Ockham. Chez Thomas, un tel rejet est subtil, rassurant, éclairant, et presque toujours accompli par une touche légère. Bien que souvent subtil dans son raisonnement, Ockham dépense peu d'énergie pour rassurer et pour dissimuler les coups avec lesquels il martèle les opinions d'opposants en opinions compatibles avec ses principes.

L'espace donné ne permet que de bref résumés des examens étendus contenus dans les distinctions 4-48. L'exposé d'Ockham sur la grâce et la volonté libre divine se veut être un rejet du Pélagianisme, et pourtant son opinion fut plus tard considérée comme étant pélagienne. Ockham applique sa distinction entre le pouvoir absolu et le pouvoir ordonné de Dieu pour en tirer la conclusion que Dieu peut accepter, mais en fait n'accepte pas, quelqu'un sans charité dans l'âme ; et il applique son opinion concernant les termes connotatifs pour préciser en quel sens la première conclusion est vraie et en quel sens elle est fausse⁵⁰⁹.

Quant à la distinction des attributs en Dieu, l'opinion d'Ockham est que toutes les distinctions de ce genre ne sont pas en Dieu lui-même, mais plutôt dans les créatures et, en un certain sens, communes à Dieu et aux créatures. Cette solution est appliquée constamment et prudemment tout au long du Livre I⁵¹⁰. Ockham révèle également sa prudence en nous rappelant que nous utilisons souvent des noms pour distinguer des choses que nous comprenons être différentes sous certains aspects, mais cela ne signifie pas que nous comprenions la chose distinctement. Par exemple, nous savons que le terme « soleil » renvoie à un certain objet, mais nous ne pouvons pas affirmer comprendre précisément ce qu'est le soleil. C'est d'une manière

semblable que nous utilisons le terme « essence divine ». De même, quand nous disons que Dieu est un, nous ne comprenons pas vraiment l'unité de Dieu, mais nous comprenons que Dieu n'est pas de nombreux Dieux, ni des créatures, ni de nombreuses entités⁵¹¹. Ockham reconnaît les limites du langage ordinaire dans un discours sur Dieu, quand il accepte la tradition tenant que la paternité est vraiment et réellement en Dieu sans compromettre l'unité et la simplicité de Dieu. Ockham pense quand même que si nous tenions que cette paternité est réellement dans une personne individuelle, la conséquence serait que nous aurions à conclure à l'existence, dans cet individu, de quelque chose de réel appelé « paternité », qui est réellement distinct de l'individu. La paternité est réellement en Dieu et, pourtant, elle est identique à l'essence divine. De même, l'acceptation de trois personnes distinctes en un seul Dieu ne devrait pas être appliquée aux créatures, car nous pouvons comprendre ces relations dans les créatures sans supposer, parce qu'il ne nous est pas demandé de la supposer, l'existence réelle de ces relations en tant que choses indépendantes des choses qui sont en relation⁵¹². Par conséquent, des termes désignant une relation de Dieu au monde, tels que « créant », ne devraient pas être pris comme signifiant une relation de raison, et nous devons reconnaître que la relation de Dieu à ses créatures est, en un certain sens, réelle⁵¹³. Ockham est parfaitement clair dans sa distinction entre les relations réelles et les relations de raison. Les relations de raison sont des relations qui demandent un acte de l'intellect ou de la volonté et sans lequel aucune relation n'est posée. Les relations réelles ne sont pas des choses distinctes, mais elles ne sont pas non plus simplement des produits de l'intellect ou de la volonté. 'Dieu crée' renvoie à des actes réels de création, et ne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Tout en concédant que les qualités sensibles du pain et du vin sont réellement distinctes de leurs substances, Ockham se demande si les caractéristiques quantitatives telles que la quantité, la configuration, la surface, etc. sont aussi des choses distinctes. On ne peut cependant pas mettre en doute qu'Ockham accepte la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie. Plusieurs fois dans ses traités, Ockham déclare son intention de suivre l'enseignement de l'Eglise sur ce sujet. Quand il est en désaccord avec les points de vue catholiques, il accepte l'opinion catholique, bien qu'il fasse comprendre qu'il estime son propre point de vue plus probable et plus en accord avec la théologie, précisément parce que son point de vue exalte plus l'omnipotence de Dieu⁵³¹. Ockham est en désaccord avec la doctrine commune sur la réalité distincte de la quantité. Le refus par Ockham de la réalité distincte de la quantité entraîna les conséquences suivantes pour son explication de l'Eucharistie : le corps du Christ ne peut pas être présent dans l'Eucharistie en tant que partie en place distincte des autres parties, mais doit plutôt à la manière dont une chose entière est présente dans la totalité et dans les parties. Les qualités qui demeurent dans l'Eucharistie ne peuvent pas être dans une quantité comme dans un sujet, ce qui veut dire que les qualités restantes ne sont pas pas le sujet de la quantité, ni subjectivement en quantité, mais plutôt que la quantité restante dans l'Eucharistie n'est pas vraiment distincte des qualités restantes. Les qualités sont quantifiées, l'hostie est tridimensionnelle, mais que l'hostie soit quantifiée ne demande pas de conclure que la quantité est une chose absolue distincte des qualités.

Un problème avec l'explication d'Ockham vient des exemples

qu'il utilise. Son intention de sauver la présence réelle semble compromise par sa comparaison de la présence du corps du Christ dans l'Eucharistie avec la présence de l'âme dans le corps. Est-il correct de dire que l'âme est matériellement présente dans un corps ? Le problème se réduit alors à une question sur la nature de la présence réelle. Est-elle matérielle et, si elle l'est, comment est-elle matériellement présente ? Ockham ne semble pas répondre à cette question. Il semble être conscient que son explication demande un miracle supplémentaire ; mais comme il l'a précisé, ceci ne peut qu'exalter l'omnipotence de Dieu. Qu'Ockham refuse de faire marche arrière à ce sujet demande deux commentaires supplémentaires. Dans l'opinion d'Ockham, il n'y a pas d'autorité qui lui demande de changer son opinion, mais il précise aussi que si une telle autorité était invoquée, cet examen tout entier devrait être traité comme un exercice intellectuel et rien de plus⁵³². Plus directement peut-être, il répète pourtant sa doctrine des termes connotatifs, en soulignant que la « quantité » est un terme connotatif et, ainsi compris, les mots de la doctrine orthodoxe, affirmant que la quantité du corps du Christ est dans l'Eucharistie, peuvent être conservés⁵³³.

g. Les Questions Quodlibétales

Les *Questions Quodlibétales* sont apparemment des versions écrites de controverses auxquelles Ockham est supposé avoir pris part. Puisque certaines de ces controverses sont dirigées contre un confrère franciscain, Walter Chatton, et puisque Chatton était supposé résider à Londres à cette époque, ces controverses se seraient donc produites à Londres. Cette hypothèse en permet une plus probable, à savoir que Chatton était à Oxford en 1323-1324 ; les controverses concernées se

produisirent peut-être pendant cette année académique⁵³⁴. En tout cas, la forme dans laquelle nous avons ces textes montre qu'Ockham travailla sur eux après son départ d'Oxford pour Avignon en 1324 et qu'il les compléta en 1325 et certainement au plus tard pour 1327. Les *Quodlibeta* sont importantes parce qu'elles contiennent parfois une révision d'opinions précédentes, qu'elles représentent une large variété des arguments et des conclusions les plus importants d'Ockham, et qu'elles sont incisives dans leur forme. Il semble que ces versions finales n'étaient pas largement connues des contemporains d'Ockham, ce qui peut expliquer en partie les déformations de ses idées que l'on rencontre souvent y compris chez ses contemporains. Même si ces textes avaient été mieux connus, un lecteur peu familier du programme théologique global d'Ockham pouvait manquer leur signification générale, comme c'est souvent le cas, même aujourd'hui, parmi les lecteurs modernes. Pour notre objet, il est révélateur que la clarification théologique significative qu'ajoutent les *Quodlibeta*, qui n'est trouvée nulle part ailleurs dans les premiers écrits d'Ockham, concerne la distinction entre le pouvoir absolu et le pouvoir ordonné de Dieu. *Quodlibeta* 6, question 1 examine une fois encore la question de savoir si quelqu'un sans charité peut être sauvé par Dieu. Ockham commence son examen en faisant appel à la distinction entre le pouvoir absolu et le pouvoir ordonné de Dieu. Il la définit ici comme il l'avait fait ailleurs, mais il fournit un exemple de l'Ancien Testament qui montre que Dieu a limité son pouvoir sous le nouveau régime. A partir de l'exemple, il est clair que le pouvoir ordonné de Dieu correspond à ce qui est possible pour Dieu en accord avec les lois instituées, et que son pouvoir absolu correspond au pouvoir de faire tout ce qui n'implique pas

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

franciscaine avec le pape Jean XXII sur la pauvreté évangélique et dans l'implication tardive, et à l'origine accidentelle, d'Ockham dans cette controverse.

II. La théologie de la période polémique d'Ockham (1328-1347)

a. Le conflit entre la papauté et les franciscains sur la pauvreté évangélique

Au Moyen-âge, la multiplicité des mouvements et des ordres religieux témoigne du fait que les changements dans la société suscitaient de nouvelles interprétations des croyances traditionnelles. L'apparition de nouveaux mouvements et ordres suscitait le débat, à l'intérieur de l'Eglise, sur la légitimité des nouvelles adaptations. D'une part, il était clair qu'il n'y avait pas de nouvelle Révélation ; d'autre part, il fallait reconnaître que la compréhension humaine de la Révélation subissait un changement et une adaptation aux circonstances historiques changeantes. Ce malaise de l'Eglise avec cette réalité historique apparemment évidente devint bien plus prononcé après le quinzième siècle qu'il ne l'avait été au Moyen-Âge, quand l'Eglise faisait montre d'une énorme flexibilité dans sa sanction des nouveaux ordres religieux.

La spiritualité des nouveaux mouvements religieux signifiait généralement un accent mis sur un trait particulier de la tradition chrétienne, suscité par les circonstances du moment. L'apparition de François d'Assise (1182-1216) et sa forte insistance mise sur la pauvreté impliquait une réponse hautement intuitive aux Evangiles, par laquelle la suite parfaite de Jésus et la charité parfaite étaient définies en termes de pauvreté. Saint François avait lu le texte de Matthieu 10 : 7-10

comme une inspiration pour lui-même et pour ses disciples. Il voyait l'admonition de Jésus à ses disciples – de ne pas garder de l'or, ou de l'argent, ou des pièces de monnaie dans leurs ceintures, pas de bourse pour leur voyage, ni deux tuniques, ni sandales, ni bâton – comme épelant une règle de perfection. François croyait que Jésus et ses disciples avaient pratiqué la pauvreté absolue. François concevait la pauvreté d'une manière littérale, personnelle et symbolique. Littéralement, la pauvreté voulait dire une renonciation à la propriété ; personnellement, la pauvreté était embrassée par François comme un frère et une sœur ; symboliquement, la pauvreté représentait son entière dévotion de la suite parfaite de Jésus et sa totale dépendance de Dieu pour son existence. Venant, comme elle le fit, en un temps d'expansion urbaine et de développement proto-capitaliste, la renonciation par François aux valeurs commerciales de son père constituait une révolte sociale qui, de concert avec d'autres révoltes sociales contemporaines, rendait les autorités de l'Eglise méfiantes et suspicieuses. Pourtant, dans le cas de François, l'Eglise avait affaire à un individu si humble qu'il voulait se soumettre entièrement à l'autorité de l'Eglise. Il se peut que la papauté ait vu en François un exemple visiblement légitime, sincère et humble d'une inspiration religieuse au moyen de laquelle il pourrait être possible de canaliser des contestations moins légitimes de l'autorité de la papauté et de l'ordre socio-économique émergent. L'histoire ultérieure confirme pourtant que l'inspiration de François ne pouvait pas être absorbée sans difficulté.

Le début du treizième siècle représente une période de changement social relativement rapide, un fait qui nous pousse à approcher ces développements avec un certain degré de

sympathie pour les autorités ainsi que pour les réformateurs. Le résumé suivant est, à nouveau, nécessairement sélectif ; le problème central concerne l'opinion franciscaine sur la pauvreté évangélique. Dans l'ensemble, la littérature savante a eu tendance à réduire le débat à des questions légales et scripturaires : les prétentions des franciscains rebelles étaient-elles fondées dans des interprétations légales et valables de précédents ? La lecture franciscaine de l'Écriture était-elle fondée dans des principes valables d'interprétation scripturaire ? Les réponses des chercheurs sont généralement négatives, mais le compte-rendu présenté ici suggère que de telles réponses négligent de présenter convenablement les opinions de modérés désobéissants. L'arrière-plan du conflit du pape Jean XXII avec les mendiants dissidents est extrêmement compliqué. Une esquisse ne peut pas remplacer une étude minutieuse, mais l'attention doit être mise ici sur l'arrière-plan de la rupture d'Ockham avec l'Église.

Comme François attirait des disciples et que l'ordre croissait à partir du petit groupe approuvé par Innocent III en 1206, en passant par la fondation des pauvres Clarisses (1212), l'écriture de la première Règle (1221), de la *Bullata*, ou deuxième Règle approuvée par la papauté en 1223, et du Testament de 1226 dans lequel François interdisait toute glose ou interprétation de la Règle, des dispositions devaient être prises pour nourrir, loger et éduquer les franciscains. Toutes ces dispositions tendaient à compromettre l'accent mis par François sur la pauvreté. Inévitablement, la croissance impliquait le succès, et le succès amenait aux franciscains la propriété nécessaire à leur survie, mais dont ils ne voulaient pas comme un droit légal. Des différents sérieux surgirent dans l'Ordre, le divisant en factions.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Le conseil évangélique de pauvreté ne pouvait que très difficilement être concilié avec la croissance du pouvoir et de la richesse de l’Eglise. On peut dire qu’il était naturel pour les franciscains de lire en termes de pauvreté la renonciation de Jésus à un royaume terrestre, une application qui avait des implications pour le gouvernement de l’Eglise⁵⁷⁴. Nous avons déjà montré la présence d’une sorte de dissonance cognitive dans l’explication par Ockham d’une foi infuse et d’une foi acquise, et une dissonance analogue résulte peut-être de l’insistance franciscaine sur la pauvreté, comparée aux revendications de la papauté au pouvoir et à la richesse temporels. De telles considérations conduisirent Ockham à reprendre la question du pouvoir absolu et ordonné de Dieu, en répétant explicitement et assez longuement son opinion précédente dans de nouveaux exemples, afin de rejeter les efforts de dérober à la renonciation par Jésus d’un royaume temporel sa signification limpide⁵⁷⁵. En dernier lieu, Ockham aborde la question du pouvoir et de l’autorité papale dans la définition de la vraie doctrine, autorité qu’Ockham subordonne à la doctrine de l’Eglise. Ce que les papes ont soutenu ou enseigné ne devient pas vrai de ce fait, mais l’est si ce que les papes soutiennent et enseignent est en conformité avec la loi divine et avec l’enseignement de l’Eglise universelle. Nous voyons ici, dans une forme inachevée, son enseignement ultérieur sur l’Eglise⁵⁷⁶.

Dans l’opinion d’Ockham, il était évident que Jean XXII était un hérétique⁵⁷⁷. Il semble évident maintenant que l’histoire a, en un sens, écrasé l’opinion dissidente sur la pauvreté évangélique et sur ce qu’il faut faire d’un pape présumé hérétique. La bataille

de la pauvreté déjà perdue, semble-t-il en 1333, bien qu'il puisse aussi être correct de dire, au regard de l'adhésion des franciscains obéissants à *l'Apologia pauperum* et à *Exiit*, et des événements ultérieurs de l'histoire franciscaine, que la guerre fut résolue par une coexistence pacifique.

d. La loi naturelle et la pauvreté évangélique

Ainsi que le montre sa défense de la conception franciscaine de la pauvreté évangélique, Ockham adopta l'opinion d'un droit naturel précédant la Chute. Une décennie complète se passa avant qu'Ockham ne présente une analyse explicite de la loi naturelle. Dans le *Dialogus* III, Ockham distingue trois types de lois naturelles : une loi naturelle absolue, immuable, en conformité avec la raison naturelle infallible ; une loi naturelle telle qu'elle est en vigueur avant la Chute ; et une loi naturelle *ex suppositione*, c'est-à-dire une loi naturelle qui survient en réponse à une violation de la loi naturelle ou comme une reconnaissance de, ou une concession à, une situation contingente⁵⁷⁸.

Les lois naturelles du premier type semblent être immuables sauf intervention de Dieu lui-même ; c'est un ordre auquel la raison humaine se conforme. Cet ordre semble exempt de changement sauf au cas d'un changement dans la nature humaine. Ce qui veut dire que même avant la Chute, la fornication et le mensonge étaient inacceptables.

Dans l'état actuel des choses après la Chute, la propriété privée semble être conforme à la loi naturelle. L'opinion d'Ockham est que la loi naturelle avant la Chute imposait la propriété commune des biens. Même si c'est la Chute qui a

conduit à la propriété privée, Ockham reconnaît la conformité apparente de la propriété privée avec la loi naturelle en distinguant ce que la loi naturelle permet de ce que la loi naturelle impose. La loi naturelle permet la propriété privée ; elle ne l'impose pas. C'est ce sens permissif de la loi naturelle qu'Ockham désigne comme loi naturelle du deuxième type.

A l'opposé, les lois naturelles du troisième type comportent des concessions à la nature humaine, telles que le droit à l'auto-défense et les lois positives, parce qu'elles répondent à des circonstances contingentes ou à des besoins locaux. Le droit à l'auto-défense est une loi du troisième type, parce qu'elle est conforme à la raison naturelle en tant que réponse à un usage injuste de la violence. La procédure d'élection d'un pape est aussi une loi du troisième type, parce qu'elle est une reconnaissance d'une situation contingente, le choix de Rome comme siège de saint Pierre. Les lois répondant à des circonstances contingentes ou à des besoins locaux ne devraient pas être étendues à l'ensemble du genre humain⁵⁷⁹.

A partir des distinctions ci-dessus, il est clair que, pour autant qu'Ockham se conforme beaucoup aux opinions courantes sur la loi naturelle, son explication vient clairement des principes qui ont informés son tout premier traité polémique sur la pauvreté évangélique. La structure, à peine indiquée là, est rendue explicite ici, et sa cohérence avec la défense par Ockham de l'interprétation franciscaine de la pauvreté évangélique et de l'Écriture n'est ni accidentelle, ni accessoire. La propriété privée n'est pas un droit naturel d'avant la Chute. Les conseils évangéliques des Évangiles proposent une spiritualité plus parfaite correspondant à l'état d'Adam et Eve avant la Chute,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

économiquement affaiblie, dont les leaders tendaient à considérer les mises en cause du status quo social et politique comme dangereux pour les intérêts de la religion catholique⁶⁰⁰”. La vague anticléricale fut sans doute pour beaucoup dans la création en 1859 du Collège romain *Pío latino-americano*, où firent leurs études nombre de futurs évêques. Au point qu’au moment du concile Vatican I, la majorité des séminaristes latino-américains étaient formés à Rome... Pour compléter le sombre tableau de cette période, on signalera encore que la disparition, au début du 19^e siècle, de la bureaucratie espagnole, allait être à l’origine, d’un “*chaos institutionnel*” dont l’Amérique Latine commence tout juste à sortir. Et quoi qu’il en soit de cette effervescence politique, elle ne fut le fait que des élites ‘créoles’ (c’est-à-dire de sang purement européen) ; laissant sur le bord de la route les indiens, pour certains pays les noirs, et dans une certaine mesure les métis. Au point que Pablo Neruda pourra écrire :

« Après les batailles victorieuses / les petits maîtres
dansent dans le Palais,
mais c’est le même visage affamé / qui les regarde
dans l’ombre de la rue⁶⁰¹. »

À partir de 1930 : la Nouvelle Chrétienté

L’oligarchie bourgeoise, libérale et anticléricale, ne prendra conscience du passage à l’ère industrielle que dans les années 1890-1900, avec un retard énorme par rapport à l’industrialisation européenne⁶⁰². Du coup, la grande crise de 1929 sera fatale pour cette élite bourgeoise ; se produisent alors de nombreux mouvements populaires qui génèrent une situation sociale et politique très instable : à partir de 1930, étant donné

qu'il n'y a pas d'autre classe politique, ce sont les militaires qui vont prendre le pouvoir, et cela graduellement dans toute l'Amérique Latine. Ce retournement politique signe la fin du libéralisme laïque, anticlérical et positiviste (on a déjà mentionné l'influence des Lumières françaises en ce domaine). Les militaires recherchant l'appui de l'Église, le rêve jamais totalement abandonné de la chrétienté peut alors resurgir, certes remanié en fonction de la nouvelle conjoncture. On voit s'organiser de gigantesques congrès eucharistiques, mais c'est surtout l'époque de l'essor de l'Action Catholique, importée d'Europe, dont la référence explicite est celle de la "*nouvelle chrétienté*" (l'influence de Jacques Maritain est ici de grande importance) – une expression qui n'est pas sans résonances avec le souvenir des heures glorieuses vécues par l'Église coloniale : le qualificatif de "*nouvelle*" est susceptible d'être compris en deux sens – répétition, ou nouveauté –, et il est permis de penser que l'équivoque ne fut jamais clairement levée. On cherche alors à exercer une influence directe sur l'État, afin de promouvoir des réformes qui corrigeraient les injustices les plus flagrantes du système. Appuyée sur la claire distinction entre les deux ordres (spirituel et temporel), la théologie régissant la fonction du peuple chrétien est celle d'un l'apostolat des laïcs compris comme participation à l'apostolat hiérarchique de l'Église ; ceux-ci peuvent s'engager dans des partis politiques "d'inspiration chrétienne"⁶⁰³, dans des syndicats ouvriers sous la même condition ; ils pourront enseigner, mais dans des "écoles chrétiennes". Tout cela dans le but explicite de refaire des pays latino-américains des "nations chrétiennes" : non plus par un rôle direct de la hiérarchie ecclésiastique dans la politique, mais par l'intermédiaire du laïcat, compris comme devant agir en conformité avec les directives "spirituelles" de la

hiérarchie. Cet idéal trouvera une consécration – certes tardive – dans l'élection en 1964, au Chili, du président démocrate-chrétien Eduardo Frei⁶⁰⁴. Cette période est celle d'une véritable renaissance et d'une montée en puissance de l'Église, accompagnée de la création de nombreuses facultés de théologie dans les universités catholiques⁶⁰⁵, de centres de recherches religieuses et sociales. On peut même avancer que l'Église, avec ses divers groupes et organisations, était devenue à cette époque le seul lieu d'organisation sociale efficace (tout du moins avec quelque surface sociale).

Les années cinquante : la doctrine du développement

Le contexte économique et politique est alors celui d'un développement industriel relativement important⁶⁰⁶, sous la houlette de leaders politiques populistes et nationalistes (Vargas au Brésil, Cárdenas au Mexique, Perón en Argentine, etc.), laissant un temps augurer d'un développement économique autocentré et harmonieux. La fondation en 1948 de la Commission Économique pour l'Amérique Latine (CEPAL), sous le contrôle du Conseil Économique et Social des Nations Unies, va petit à petit sonner le glas de ces espoirs : c'est la doctrine du développement (*desarrollismo*), impulsée par les U.S.A., qui va dorénavant présider aux destinées économiques des pays latino-américains⁶⁰⁷ – développement industriel accéléré et substitution aux importations, avec ce que cela suppose d'investissements économiques étrangers et de transferts technologiques, mais aussi de coups d'états militaires appuyés plus ou moins discrètement par les U.S.A. (entre 1954 et 1959) afin d'éliminer les résistances nationalistes des régimes populistes⁶⁰⁸. Mais le développement attendu n'est pas au rendez-vous : ce sont plutôt l'instabilité monétaire, l'inflation

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

nécessaires nuances diplomatiques⁶⁴³, ⁶⁴⁴. En 1985, viendra la mise en cause de Leonardo Boff, dont nous avons parlé précédemment. En 1986, arrive la « seconde instruction⁶⁴⁵ », dont le ton nettement plus serein que la précédente a fait dire à certains médias qu'elle reflétait un total changement de cap de l'autorité romaine ; c'est là une interprétation par trop simpliste, puisque cette seconde Instruction insiste sur le « rapport organique » qui existe entre les deux documents. Quoique plus irénique, celle-ci reste dans une logique théologique totalement descendante et abstraite, faisant procéder la libération socio-politique de la libération sotériologique comme pure tâche éthique, et affichant une méfiance de principe par rapport à tout mouvement de libération « purement humain ». On est donc à mille lieues de la spécificité du programme de la Théologie de la Libération, qui consiste à faire œuvre théologique à *partir de*⁶⁴⁶ l'expérience de libération “mondaine”, et ensuite, à partir des expériences multiples vécues par et avec les pauvres.

A partir de 1986 :

révision et élargissement des horizons

Plusieurs événements et conjonctures se combinent, et conduisent la Théologie de la Libération à de profondes mutations :

- Le retour de la démocratie dans la plupart des pays latino-américains, avec la problématique nouvelle de la société civile ;
- L'émergence des femmes comme sujets à part entière ;
- La chute du rideau de Fer et l'effondrement des régimes dits « socialistes » ;
- L'irruption du thème de la culture⁶⁴⁷ dans la théologie latino-américaine, lors de la préparation de la Quatrième

Conférence Générale de l'Épiscopat Latino-américain (1992), forçant la Théologie de la Libération à s'approprier ce thème et à entrer dans la problématique de l'inculturation⁶⁴⁸ ;

– La préparation du V^e centenaire de la 'découverte' (1992) avec la prise au sérieux de la lecture « par le bas » qu'en faisaient les amérindiens – ce dernier élément se combinant avec le précédent pour conduire à la redécouverte des cultures amérindiennes (et afro-américaines), avec entre autres leur révérence pour la Terre-Mère, ainsi qu'à la nécessité d'un dialogue inter-religieux intra-latino-américain.

Il faut signaler à ce point, que les problématiques de l'inculturation (jusque-là typiquement africaine) et du dialogue inter-religieux (jusque-là typiquement asiatique) ont sans doute été progressivement considérées comme dignes d'intérêt par les théologiens de la libération, grâce aux échanges au sein de l'EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) dans laquelle la Théologie de la Libération avait fait son entrée lors du congrès de Dar-es-Salam en 1976.

La préparation de la tenue du Troisième Sommet de la Terre de Rio de Janeiro (1992), faisant écho à la montée des préoccupations écologiques à l'échelle mondiale.

La Théologie de la Libération, étant dès l'origine une théologie qui faisait profession de prendre à bras le corps les questions issues de l'histoire humaine, ne pouvait qu'être fortement impactée par tous ces facteurs. Elle va ainsi faire siennes, et reprendre au plan théologique, les problématiques qui apparaissent alors.

Centrale et récurrente : la question des « pauvres »

Il reste que les évolutions et remaniements évoqués ci-dessus garderont toujours comme axe central la question du « pauvre », même si la conception de ce dernier évolue avec les différentes périodes. Selon une expression de Gustavo Gutiérrez, le « privilège herméneutique » sera toujours donné aux pauvres. C'est là un point central, le barycentre, de ce courant théologique : il s'agit au départ, bien sûr, d'une prise de conscience d'origine socio-politique, mais qui donne lieu à une appropriation théologique tous azimuts : biblique, christologique, ecclésiologique, sacramentelle...

Leonardo Boff pourra dire en 1996 : « Je crois que la Théologie de la Libération dans les années 70 s'est beaucoup préoccupée du pauvre comme être politique, mais elle a découvert que la pauvreté a d'autres visages, un visage indigène qui est culturel, non occidental, avec une religion d'un autre genre, une autre façon de s'organiser socialement. Un autre type de pauvre, c'est aussi la femme, avec la suppression du patriarcat, la nécessité de voir le monde, la société, l'Église et Dieu même à partir de la perspective de la femme. Et, d'un autre côté, vis-à-vis de l'exclusion, il faut renforcer la société civile pour qu'elle se défende, pour qu'elle soit plus "incluante", pour qu'elle ait conscience de sa révolte. Je crois effectivement que ces trois sujets ont aidé la théologie de la libération à mieux discerner dans le détail les oppressions, et en conséquence à mieux concrétiser la libération. »⁶⁴⁹

Leonardo Boff : franciscain et théologien de la libération

Ayant largement présenté (bien que trop succinctement) la Théologie de la Libération et ses évolutions, nous pouvons

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- 1986 *A Trindade, a sociedade e a libertação*.
Petrópolis, Vozes, 296 pp.⁶⁷⁸
*E a Igreja se fez povo. Eclesiogeneses :
a Igreja que nasce da fé do povo*.
Petrópolis, Vozes, 199 pp.⁶⁷⁹
Como fazer teologia da libertação.
Petrópolis,
Vozes, 142 pp. (collaboration avec
Clodovis Boff)
- 1990 *Nova evangelização : a perspectiva dos
pobres*.
Petrópolis, Vozes, 128 pp.⁶⁸⁰
- 1991 *La misión del teólogo en la Iglesia*,
Estella-España, Ed. Verbo Divino, 150 pp.
- 1992 *América Latina : da conquista à nova
evangelização*.
S. Paulo. Ed. Ática, 144 pp.
- 1993 *Ecologia, mundialização e
espiritualidade*,
S. Paulo, Atica, 180 pp.⁶⁸¹
- 1994 *Nova Era : a civilização planetária*. São
Paulo,
Ed. Atica, 88 pp.
*Je m'explique (Entretiens avec Christian
Dutilleux)*.
Paris, Desclée de Brouwer, 144 pp.
- 1995 *Ecologia : grito da terra, grito dos
pobres*.
São Paulo, Atica, 342 pp.
*Princípio-Terra : a volta à Terra como
pátria comum*.
São Paulo, Atica, 80 pp.
- 1997 *A águia e a galinha. : uma metáfora
da condição humana*. Petrópolis. Vozes,
206 pp.
- 1998 *O despertar da águia : o dia-bólico e o
sim-bólico
na construção da realidade*. Petrópolis.
Vozes, 174 pp.
- 1999 *Saber Cuidar. Etica do humano –
compaixão pela terra*.

Petrópolis, Vozes, 200 pp.

Ética da Vida. Brasília, Letraviva, 245 pp.

Das Prinzip Mitgefühl. Texte für eine bessere Zukunft.

Freiburg, Herder/Spektrum, 192 pp.

A oração de São Francisco : uma mensagem de paz

para o mundo atual. Rio de Janeiro, Sextante, 144 pp.

2000 *Depois de quinhentos anos : que Brasil queremos*.

Petrópolis, Vozes, 128 pp.

A voz do arco-iris. Brasília, Letraviva, 210 pp.

Tempo de transcendência. O ser humano como

um projeto infinito. Rio de Janeiro,

Sextante, 92 pp + CD

(com Marcos Arruda) *Globalização :*

desafios socioeconômicos, éticos e educativos.

Petrópolis, Vozes, 208 pp.

2001 *O casamento entre o céu e a terra*.

Contos dos povos indígenas do Brasil, S. Paulo,

Salamandra, 160 pp.

Manifest für die Ökumene. Düsseldorf,

Patmos, 116 pp.

Espiritualidade. Um caminho de Transformação.

Rio de Janeiro, Sextante, 96 pp + CD

2002 *Feminino e masculino : uma nova consciência para o*

encontro das diferenças. Rio de Janeiro, Sextante,

288 pp. (en collaboration avec Rose Marie Muraro)

Experimentar Deus : a transparência de todas

as coisas. Campinas, Verus, 163 pp.

Do Iceberg à Arca de Noé : o nascimento

- de uma ética planetária.* Rio de Janeiro, Garamond, 160 pp.
Crise : oportunidade de crescimento.
Campinas, Verus, 212 pp.
- 2003 *Ética e eco-espiritualidade.* Campinas, Verus, 203 pp.
- 2004 *Ecologia : grito da Terra, grito dos Pobres.*
Rio de Janeiro, Sextante, 320 pp.
O Senhor meu Pastor : consolo divino para o desamparo humano. Rio de Janeiro, Sextante, 155 pp.
Novas formas da Igreja : o futuro de um povo a caminho. Campinas, Verus Ed., 194 pp.
- 2005 (en collaboration avec fr. Betto) *Mística e espiritualidade.* Rio de Janeiro, Garamond, 208 pp.
Ética da vida. Rio de Janeiro, Sextante, 173 pp.
Virtudes para um outro mundo possível – vol. I,
Hospitalidade : direito e dever de todos, Petrópolis, Vozes, 200 pp.
- 2006 *Virtudes para um outro mundo possível – vol. II,*
Convivência, respeito e tolerância. Petrópolis, Vozes, 128 pp.
Virtudes para um outro mundo possível – vol. III :
Comer e beber juntos e viver em paz. Petrópolis, Vozes, 135 pp.
A força da ternura. Pensamentos para um mundo igualitário, solidário, pleno e amoroso. Rio de Janeiro, Sextante, 110 pp.
- 2008 *Evangelho do Cristo Cósmico.* Rio de Janeiro, Ed. Record, 190 pp.
Homem : satã ou anjo bom.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'Olivi sur l'étude se trouvent dans *Principium V*, qui élargit un peu le genre en plaçant la théologie dans la vie franciscaine et en proposant des conseils sur l'étude en général. Un autre principe, *De sacrae Scripturae praestantia*, est attribué à Olivi, bien que le style, le contenu, la procédure et le désordre de la leçon le mette à part des cinq *Principia* d'Olivi. Il semble donc mieux de laisser ouverte la question de son attribution.

225 *Principium V* : « Vacate et videte quoniam ego sum Deus » (1). Bonelli numérote les paragraphes de son édition, facilitant les références.

226 *Principium V* : « Sed fortasse dicitur a multis, quod a Dei notitia acquierenda retrahit ipsos quadruplex causa, videlicet impossibilitas, vel difficultas obtinendi propositi, contrarietas, seu repugnantia imitabilis exempli, impedimentum melioris boni, periculum mutiplicis mali, seu damni » (11).

227 *Principium V* : « Sed multi nostrum, quando est tempus orandi, aut serviendi infirmis, aut hospitibus, aut explendi obedientias Praelatorum, tunc ferventius inhiant ad studium, et illius occasione multa tunc amplius agenda relinquunt » (18).

228 *Principium V* : « ... (Deus) in terris visus est, et cum hominibus conversatus est. Transeamus igitur usque Bethlehem, et videamus hoc verbum... » (48).

229 *Principium V* : « Praeterea ratio illa, quae est demonstrativa, non plene certificat intellectum nostrum, nisi in aliquo sensibili experimento veritatem terminorum experiatur » (29).

230 *Principium V* : « Veritatem autem naturalium principiorum, et terminorum nostrae fidei non possumus experiri per sensum alium, quam per gustum spiritualem. Ideo nemo sine ipso perfecte certificatur, aut illustratur de supenaturalibus et superintellectualibus nostrae fidei » (29).

231 Pour R. Manselli et E. Stadter, voir S. Gieben, « Bibliographia Oliviana », nn.106, 144 ; 252, 253, 255. Pour D. Burr, voir *The Persecution of Peter Olivi*, Philadelphia, 1976, et *Olivi and Franciscan Poverty*, Philadelphie, 1989.

232 O. Langholm (*Economies in the Medieval Schools*, Leyde, 1992) présente Pierre Olivi comme un penseur récemment tiré de l'obscurité. Même s'il rapporte des aspects remarquablement libéraux de l'économie d'Olivi, il refuse de soutenir la revendication de G. Todeschini d'un système économique d'Olivi nouveau et en avance sur son temps (372). F. Putallaz (*La connaissance de soi au XIIIe siècle*, Paris, 1991) conclut son chapitre sur Olivi en confirmant son importance pour l'épistémologie.

- 233 D. Pacetti fait la liste des commentaires sur l'Écriture dans les *Quaestiones quatuor de Domina*, Quaracchi, 1954 17*-21*
- 234 Voir S. Gieben, « Bibliographia Oliviana », 167, note 8. J. Schlageter, qui édita la *Quaestio de Perfectione Evangelica VIII*, d'Olivi, travaille sur les *Postilla super Canticum Canticorum*.
- 235 Voir Doucet, « De operibus manuscriptis Fr. Petri Ioannis Olivi in Bibliotheca Universitatis Patavinae asservatis » in *ArchFranHist* 28 (1935) 156-197 ; 408-442. Au sujet de la distinction entre, d'une part, le *Commentarius in Quatuor libros Sententiarum* et, d'autre part, la *Summa super Sententias* ou les *Quaestiones ordinatae*, voir p. 412. (E. Stadter utilise l'intitulé *Summa quaestionum super Sententias*.) En vue de son enseignement, Pierre Lombard (+ 1160) rassembla les opinions (*sententiae*) des Pères de l'Église, avec les textes les soutenant, sous quatre rubriques, les quatre livres de ses Sentences : Dieu, la création et la chute, l'incarnation et la rédemption, les sacrements et les fins dernières. Pour une introduction au travail de détective impliqué pour dater les écrits d'Olivi, voir D. Burr, « The Date of Petrus Iohannis Olivi's Commentary on Matthew » dans *CollFran* 46 (1976) 31-38.
- 236 Doucet, « De operibus », 421-425.
- 237 Doucet, « De operibus », 425.
- 238 Voir Gieben, « Bibliographia Oliviana », 169-170.
- 239 E. Stadter a édité et étudié la question : « Offenbarung und Heilsgeschichte nach Petrus Iohannis Olivi » dans *FranzStud* 44 (1962) 1-12, 129-191. Ci-après : « Offenbarung » .
- 240 B. Jansen les a mis en annexe de son édition de la Partie Deux ; cf. infra.
- 241 Editée par M. Schmaus. Voir Gieben, « Bibliographia Oliviana », n° 10.
- 242 B. Jansen, ed., Fr. Petrus Iohannis Olivi, O.F.M., *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, I-III, Quaracchi, 1922, 1924, 1926.
- 243 A. Emmen et E. Stadter, ed., Petri Joannis Olivi, O.F.M., *Quaestiones de Incarnatione et Redemptione. Quaestiones de Virtutibus*, Grottaferrata (Rome), 1981.
- 244 Voir J. Koch, « Der Sentenzenkommentar des Petrus Iohannis Olivi », dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 2 (1930) 290-310. La liste est pages 300-303. Son '*Sentenzenkommentar*' fait référence à la *Summa*. Le catalogue 1968 du Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, annonçait qu'une édition de la Partie Quatre était en cours, mais le projet a depuis été abandonné.
- 245 Doucet, « De operibus », 413. Bernardin de Sienne estimait que QQPE

faisait partie de la *Summa*.

246 Olivi commença le prologue de son commentaire sur la règle par ces mots : « *Quamvis ex his quae in quaestionibus seu tractatibus de perfectione evangelica pro modulo intelligentiae mihi datae sunt tradita satis abunde clarescere queat sublimis perfectio sapientialisque profunditas regulae minorum fratrum...* » *Peter Olivi's Rule Commentary* (Wiesbaden, 1972), 114- Ci-après : *Rule Commentary*.

247 Doucet, « *De operibus* », 186-197.

248 E. Stadter, « *Das Glaubensproblem in seiner Bedeutung für die Ethik bei Petrus Johannis Olivi O.F.M. (+ 1298)* » dans *FranzStud* 42 (1960) 225-296, ici 281. Ci-après : « *Glaubensproblem* ».

249 Voir « *Theologie* » dans *Dictionnaire de Spiritualité* 15, Paris, 1990.

250 E. Stadter édita et étudia ce texte bref dans « *Offenbarung* ». Le texte est aux pages 2-12.

251 E. Stadter, « *Offenbarung* », 8,4ss.

252 E. Stadter, « *Offenbarung* », 5,33-6,1 : « *Quidam alii dixerunt quod sacra Scriptura nullum habet unum subiectum proprie et univoce sumendo subiectum, ut dixerunt, pro eo quod non est proprie et univoce participans rationem et modum scientiae cum aliis scientiis, sed per modum assertionis simplicis tradit tam de legibus quam scientiis quam de historiis quam de formatione agendorum et praedicatione futurorum et revelatione multorum divinorum nullo modo investigabilium.* » Et 6,17-20 : « *... universalia illa magis ordinantur ad hoc quod istis particularibus perfecte adhaereatur quam econtrario. Non enim in universalibus erit beatitudo, ut dicunt, sed potius in singularibus. In credulitate enim unius singularis Christi et aliorum Sanctorum et in amore eorum est nunc justificatio.* »

253 E. Stadter, « *Offenbarung* », 7, 7-13. Le texte est cité plus loin.

254 L'expression d'Olivi est « *decursus particularis temporis* » ou « *decursus temporis* ». Voir E. Stadter, « *Offenbarung* », 6,5 et 7,12. Voir *Principium V* 42 : « *in decursu horum temporum* ».

255 E. Stadter, « *Offenbarung* », 7,31-33 : « *... modos assertionum simplicium et absolutarum et divinarum, non humanarum ; seu prophetarum, et non inquisitivarum nec demonstrativarum* ».

256 E. Stadter, « *Offenbarung* », 5,12.

257 34 Quand nous entendons le terme 'perfection', dans un contexte théologique, nous avons tendance à le penser comme un idéal moral, dans le sens de mon combat pour un objectif impossible. Le terme désigne aussi le processus, par exemple, dans le sens de travailler à perfectionner une édition

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ad mentem 1. *Duns Scoti*, (Rome : Societas Internationalis Scotistica, 1972), p. 59 : « Die Welt, die seine Metaphysik begreifen will, ist eben jene, deren notwendige Strukturen als 'mögliche' in der faktischen Welt unserer Erfahrung präsent sind und von dort aus begriffen werden, dort ausgewiesen sind und nie von ihr 'separiert' werden. »

379 « Le sens de 'l'Ego sum... 'est précisé par le commentaire ' *sciens quid...* : la réponse est d'un Créateur qui connaît ses créatures, dans le cas présent ce dont les hommes sont intellectuellement capables. Le terme 'être' que Dieu dit de Soi appartient au langage humain dans lequel s'exprime la parole de Dieu ; il peut donc fournir un point de départ à un discours philosophique purement rationnel ;... » Paul Vignaux, « Métaphysique de l'Exode, philosophie de la religion (A partir du *De Primo Principio* selon Duns Scot). » *Rivista de Filosofia neo- scolastica*, 70 (1978), p. 136.

380 *Quodl.* q. 14, no 3, 14 : 13, Alluntis / Wolter, p. 318.

381 *Ord.* prologue, no 168, ed. vaticane 1 : III ; cf. *Ordo* 1,1, no 58, ed. Vaticane 3.40. Dans *Ord* I, d. 3, pars prima, q. 1-2, no 66, ed. Vaticane 3 : 47, Duns Scot affirme que dans cette vie, nous voyons Dieu comme *l'ens infinitum* : « Contemplatio autem, de lege communi, stat in tali conceptu communi [scil. sub ratione entis] ».

382 *Quodl.* 14, n ? 14, 14 : 53, Alluntis / Wolter, p. 329 : « D'où, c'est l'essence divine, en tant qu'objet premier de l'intellect de Dieu, qui en premier bouge d'un mouvement qui est naturel. » Pour Duns Scot, tout mouvement naturel est nécessaire. Ainsi il y a une relation nécessaire *ad intra* entre l'intellect divin et l'essence divine.

383 Ludger Honnefelder, *Ens in quantum ens, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 16 (Aschendorff : Münster en Westphalie, 1979) p. 93 : « Nur seiner Hinordnung nach ist der menschliche Verstand zur intuitiven Erkenntnis Gottes, wenn sie Gott von sich aus freiwillig schenkt, fähig ; das natürlich erreichbare, weil natürlich bewegende Objekt des geschaffenen Verstandes der Natur seines Vermögens und der Natur der Kausalität des 'unbegrenzten Seienden' nach bleibt das 'begrenzte Seiende'. »

384 *Quodl.* 14, n.16, 14 : 63, Alluntis / Wolter, p. 332. Voir aussi *Ord.* IV, 49, q.11, n.9 éd. Vivès 21 : 417-418.

385 Ludger Honnefelder, « Die Kritik des Johannes Duns Scotus am kosmologischen Necessitarismus der Araber. Ansätze zu einem neuen Freiheitsbegriff », *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert*, éd. Johannes Fried, (Sigmaringen : Thorbecke, 1991) pp. 249-

386 Cf. Wolter, *Duns Scotus' Early Oxford Lecture on Individuation*, p. xxvii : « Qui plus est, dans la révision par *l'Ordinatio* de la septième question, il [Scot] pose une affirmation importante, selon laquelle là où les êtres rationnels sont concernés, c'est la personne plutôt que la nature que Dieu désire avant tout créer... Non seulement les individus se rattachent à l'ordre de l'univers de Dieu, réplique Scot, mais, en communiquant 'sa bonté comme quelque chose convenant à sa beauté' dans chaque espèce il se réjouit de produire une multiplicité d'individus. 'Et en ces êtres qui sont les plus élevés et les plus importants, c'est l'individu qui est avant tout visé par Dieu'. (cf. Ordo II, d. 3, n.251 [7 : 514]. Vue sous cet aspect, la doctrine de Duns Scot de l'haecceité appliquée à la personne humaine, semblerait investir chacun d'une valeur unique en tant que singularité voulue et aimée par Dieu, indépendamment de tout trait que cette personne partage avec les autres ou de toute contribution qu'il ou elle peut apporter à la société. On pourrait même dire que l'haecceité est notre don personnel reçu de Dieu. »

387 Cf. Camille Bérubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Age*, (Paris : Presse Universitaires de France, 1964) pp. 136-137 : « Il prononcera plutôt un jugement de Salomon, concédant d'une part., l'intelligibilité directe absolue du singulier en tant que tel, et partant sa connaissance directe par Dieu, les anges, les âmes séparées, et niant, d'autre part., la connaissance directe, tant sensible qu'intellectuelle, du singulier dans l'état présent. Sur le plan de la Métaphysique pure et de la Théologie, il justifie les positions de l'école franciscaine antérieure, mais au plan des faits, il se range parmi les tenants de l'intellection indirecte. »

388 *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII q. 13, éd. Vivès 7 : 425b : « Singulare tamen est ex parte sui intelligibile, cum sit quid, sed non a nobis nunc, intellectione simplici positiva. »

389 *Ord.* II, 3 pars secunda, q. 2, n° 321, éd. Vaticane 7 : 553 : « Primam voco abstractivam, quae est ipsius quiditatis, secundum quod abstrahit ab actuali existentia et non-existentia. Secundum scilicet quae est quiditatis rei secundum eius existentiam actualem (vel quae est rei praesentis secundum talem existentiam), voco intellectionem intuitivam. »

390 Wolter, « Duns Scotus on Intuition, Memory, and Our Knowledge of Individuals » , *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, pp. 104-106, place ceci à la première étape de la théorie de Duns Scot de l'intellection des individus. Cf. *Lectura* I, d. 3, n.112, éd. Vaticane 16 : 266 : « Unde dico quod intellectus noster primo cognoscit accidentia ; a quibus abstrahit

intentionem entis, quod praedicat essentiam substantiae sicut accidentis ; et tantum intuitive cognoscimus de substantia et non plus. » Wolter, dans l'essai cité ci-dessus, trace les cinq étapes du développement par Duns Scot de la théorie de la cognition intuitive.

391 *Quodl.* 7, n. 8, 7 : 21, Alluntis / Wolter, pp. 167-168. « En dehors de la vision immédiate ou de la connaissance intuitive, il est possible d'avoir une conception distincte d'un objet qui procède de la connaissance scientifique, et un tel concept, qui inclurait, de la manière la plus évidente, des vérités sur les principes et sur les conclusions, suffirait pour avoir une connaissance scientifique de tels objets. »

392 *Quodl.* q. 14, n° 10, 14 : 36, Alluntis / Walter, p. 325.

393 *De Primo Principio* IV, 4.89 ; textes latin et anglais tirés de Wolter, *John Duns Scotus : A Treatise on God as First Principle*, p. 149 : « Cognition per simile est tantum cognitio in universali, in quantum assimilantur ; per hoc non cognoscerentur propria, in quibus distinguuntur. Haec etiam cognitio in universali non est intuitiva, sed abstractiva ; et intuitiva est perfectior. »

394 Cf. Sebastian Day, *Intuitive Cognition : a Key to the Significance of the Later Scholastics*, (St Bonaventure, N.Y. : The Franciscan Institute, 1947) p. 82 : « Ce qui distingue la cognition intuitive de toute autre sorte de connaissance est le fait qu'elle nous donne connaissance d'une chose existante en tant qu'existante. » Cf. aussi Richard Dumont, « Intuition : Prescript or Postscript to Scotus' Demonstration of God's Existence », *Deus et Homo ad mentem 1 Duns Scoti*, p. 86, où il identifie la différence-clé entre les épistémologies scotistes et kantienne : « La différence cruciale entre les noétiques kantienne et scotiste est la question de l'intuition intellectuelle. Alors que Kant refuse simplement à l'intellect humain un accès intuitif à la réalité, Duns Scot ne le refuse pas. »

395 Cf. *Quodl.* q. 7, n° 8, Alluntis / Welter, p. 167 ; texte latin dans éd. Vivès 25 : 290, « etsi cognitio abstractiva possit esse non existentis aequae sicut et existentis tamen intuitiva non est nisi existentis, ut existens est ».

396 *Quodl.* 14, n° 20, 14 : 73. Alluntis / Wolter, p. 335.

397 Wolter, « Duns Scotus on Intuition, Memory and Our Knowledge of Individuals », *Philosophical Theology*, p. 116.

398 *Philosophical Theology*, p. 117.

399 *Philosophical Theology*, p. 119.

400 *Quodl.* 14, n° 12, 14.43, Alluntis / Wolter, p. 327.

401 *Ordo* 1, d. 3, pars prima, q. 1-2, n° 56, éd. Vaticane 3 : 38 : « Dico quod Deus non cognoscitur naturaliter a viatore in particulari et proprie, hoc est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Laon

c) Les signes de l'homme nouveau, suivant le prêcheur Nicolas Gorran

5. La configuration liturgique de François d'Assise à Paris.

6. L'Exode, la science et l'infini suivant Alexandre de Halès, initiateur du commentaire systématique des *Sentences*.

Structure du premier *Commentaire des Sentences*

Les trois types de théologie du Christ :

a) *Assumptus Homo*

b) *Verbum incarnatum*

c) *Habitus*

La « conversion » d'Alexandre de Halès : sa profession et son rayonnement chez les Frères Mineurs

La référence à François dans la *Summa* et dans l'*Expositio Regulae* : l'*intentio francisci*.

La théologie comme « science » face aux « florilèges »

7. L'interaction de la théologie et de la prédication – consacrée à François d'Assise et Antoine de Padoue – dans l'œuvre de Jean de la Rochelle

François comme figure du dépassement, sagesse universelle et homme nouveau

L'impact de la canonisation d'Antoine de Padoue et de la prédication apostolique

Le décloisonnement de la théologie sentenciale

Renouvellement d'une « psychologie » de la souffrance

8. La foi, l'espérance et l'amour comme actes singuliers, suivant Eudes Rigaud

9. La question de l'intention : Guillaume de Middletown

10. La configuration théologique de François chez S.

Bonaventure

De l'événement complexe de « conversion » à l'anthropologie de la sainteté

La forme de la vie commune : des *Constitutions* à l'ouverture extatique

La méthode : *Itinéraire*

Reprise théologique et « théologie de l'histoire »

Franciscologie et théologie comme science

11. Les limites internes de la théologie bonaventurienne suivant Pierre de Jean Olivi

La rénovation de la vie évangélique, signe des temps derniers

La Genèse du monde comme hospitalité

Les viscères de notre esprit libre

La volonté comme liberté intérieure

L'effet de la « désacralisation » d'Aristote sur la réception des Ecritures

Critique de la symbolique trinitaire et de sa « psychologie »

Reconnaissance de l'autonomie de la philosophie

Rendre la théologie de Bonaventure plus conforme à son intention radicale

12. Une profusion de possibles et de formes actuelles : Richard de Menneville

Dieu indéfinissable mais pensable

La matière dynamique et le principe purement possible

La pluralité des formes

L'individuation

L'autorité parentale et le pouvoir politique

Théologie du Christ du second type

13. La critique de la théologie bonaventurienne par le Bx. Jean Duns Scot

14. La critique de Duns Scot par Guillaume d'Ockham et les « ockhamistes ».

Frère Guillaume d'Ockham en évangéliste Marc

La pauvreté du Christ et des Apôtres.

Une christologie du Christ du second type ?

Les limites internes de la théologie comme discours
Le langage mental : approche épistémologique et logico-linguistique
Les attributs de Dieu
Dieu, les êtres créés et les futurs contingents
Le différend fraternel entre Duns Scot et Guillaume d'Ockham : la liberté en jeu
Volontarisme de la Toute-Puissance et nécessitarisme
Liberté humaine et contingence
Ius gentium et droit privé
Limites internes des pouvoirs politiques et/ou religieux
Nominalisme et mysticisme
La critique du nominalisme en usant de l'analyse ockhamiste : Walter Chatton
15. La théologie significative selon François d'Assise
La théologie comme signe
La théologie comme écrits révélateurs.
La théologie comme travail temporel.
La structure de la « théologie » de François suivant le *Cantique de Frère Soleil et des créatures* :
Premier mouvement : théologal et doxologique (apocalyptique)
Second mouvement : cosmologal et fraternel
Troisième mouvement : anthropologal et eschatologique
16. La détermination moderne – à dominante scotiste – de « la pensée franciscaine ».
Quatre orientations théologiques ou les quatre docteurs franciscains ?
Une *physique des signes* (stigmates) : la configuration universitaire de François d'Assise suivant François de Meyronnes (v. 1285- v. 1328)
De la référence à une « doctrine solide » aux différentes « voies
»

Regard critique sur le « nouveau bonaventurien »

Vers un dépassement des clivages, y compris sexuels, et la critique du connexionnisme baroque : Barthélemy Mastri (1602-1673)

Entre cartésianisme (A. Le Grand) et orthodoxie scotiste (C. Frassen)

17. La mondialisation moderne et la naissance de la *missiologie* : le scotiste Lorenzo Brancati (1612-1693) et Domenico de Gubernatis († 1690).

18. Le renouveau de la théologie symbolique et mystique : de Jean Gerson à K. Rahner et H. U. von Balthasar

19. La liberté de Jésus : personne et *quelqu'un*. La christologie de Déodat de Basly (1862-1937).

20. Le François de la foi et le François de l'histoire.

21. De la théologie de la liberté à une théologie de la libération et du Libérateur, suivant Leonardo Boff (Concordia, Brésil, 1938-).

22. La voie franciscaine : l'usage simple et libre de la vie, affranchie de l'abstraction juridique.

Index

Deuxième partie

SIX THÉOLOGIENS FRANCISCAINS

1. Alexandre de Halès (K. Osborne)

2. Bonaventure (Z. Hayes)

3. Olivi (D. Flood)

4. Duns Scot (M. Ingham)

5. Ockham (A. Goddu)

6. Leonardo Boff (P. Simonnin)