

LE MÉDIÉVISTE ET LA RAISON MÉDIÉVALE

— Marc Ozilou

Le Père Lucio m'a fait l'honneur de présenter mes travaux de médiéviste pour la revue *Quaerentibus*, revue qui ouvre des chemins d'avenir dans le dialogue entre la science et la foi. Comme l'a bien vu le P. Lucio, connaître le modèle de la liaison de la raison et de la foi, telle qu'elle fut réalisée au Moyen Age, ne pourra qu'être utile à ses lecteurs. Dès le VI^e siècle, en effet, Boèce écrivait dans son traité sur *La prédication*, qu'il cherchait à « lier entre elles la raison et la foi » ou encore à « conjuguer la raison et la foi » (PL 64, 1302), tandis que son traité sur *La Trinité* est directement adressé à un adversaire du christianisme, à savoir le sénateur Symmaque. Le débat sur les rapports de la foi et de la raison fut donc très tôt engagé, non seulement à l'intérieur de l'Église, mais aussi en dialogue avec ceux qui se trouvent à l'extérieur. Je conclurai cet article sur l'usage de la raison aux XII^e/XIII^e siècles.

L'histoire nous offre ainsi un moyen d'élargir la problématique des relations de la science et de la foi. Prenant conscience, en effet, que les problèmes ne commencent pas avec nous, qu'ils ont aussi été portés à leur manière par les siècles passés, notre

esprit n'en sera que plus pénétrant. Ceci nous permet de passer d'une question exclusivement épistémologique à questionnement anthropologique, de ce que la connaissance fait de nous à ce qui fait de nous des êtres humains. J'ajouterai, pour ma part, que je suis chrétien, que je ne sépare pas mes recherches de ma foi. Cet article sera donc avant tout un témoignage. Chacun pourra s'en rendre compte.

Mon intérêt s'est porté sur successivement deux auteurs : saint Bonaventure (1217-1274), puis Pierre Lombard (vers 1090-1160). Mes travaux ont consisté, d'une part, en de nombreuses traductions et, d'autre part, dans l'utilisation de la méthode archéologique de Michel Foucault (1926-1984) et son articulation à l'herméneutique de Paul Ricoeur (1913-2005).

1. Bonaventure est un maître de l'Université de Paris, 7^e général de l'Ordre franciscain (1257) ; secrétaire au Concile de Lyon II (1274), il participe à la (brève) réunion de l'Église grecque avec l'Église latine. Enfin, il est nommé Docteur de l'Église (1588) et vénéré comme tel depuis. J'ai rencontré ces écrits, je n'avais pas 20 ans, en lisant la mo-

nographie que le théologien Hans Urs von Balthasar consacre à son esthétique théologique dans *La Gloire et la Croix* (1968). Cette centaine de pages a décidé de ma vie ! J'ai eu par la suite le privilège de rencontrer le Père Balthasar à Bâle pour l'édition d'un traité intitulé *Symbolica Theologia* qui était alors attribué à Bonaventure, et que j'ai attribué depuis à Richard Rufus, un autre franciscain. Par goût, mais aussi afin de mettre les textes du Docteur séraphique à la portée des chercheurs contemporains – il y a aujourd'hui quelques « bonaventuriens » en France -, j'ai traduit en français de nombreuses œuvres de Bonaventure : *Conférences sur les 6 jours de la création, Conférences sur les 10 commandements, Conférences sur les 7 dons du Saint-Esprit, Commentaire du Livre I des Sentences* (trad. part.) ; *Commentaire du Livre II des Sentences* (trad. part. inédite), *Legenda Major, Legenda minor, Traité des miracles*. Travaux qui m'ont finalement amené à l'écriture de ma thèse sur saint Bonaventure : *La monadologie bonaventurienne*, consultable sur le site de l'Université Paris IV-Sorbonne : (<http://www.theses.paris-sorbonne.fr/theseozilou/theseozilou/html/index-frames.html>).

Une seconde version de cette thèse, version abrégée, sera publiée d'ici la fin de l'année chez Peeters (Louvain), collection *Philosophes médiévaux*, n° 65. Thèse qui m'a permis de présenter une lecture archéologique de Bonaventure, que la Quatrième de couverture présentera ainsi : « La pensée bonaventurienne est une monadologie. Son principe n'est pas l'unité indivisible de la monade, comme dans la monadologie lei-

bnizienne, mais la ressemblance avec une tri-unité, à savoir la Trinité créatrice que tous les êtres expriment à leur manière. Le cadre de cette expression qui ne doit rien à une harmonie préétablie, relève d'une hiérarchie qui, ordonnée à la Trinité, comprise comme modèle exemplaire de tous les créatures qui en sont les images, nécessite l'engagement d'un sujet libre qui peut s'y refuser. Cette étude use de l'archéologie foucaldienne et présente le discours monadologique qui articule le sujet et l'objet en tant que monades, comme solution à la problématique archéologique qui articule sujet, objet et discours. Enfin, dans la mesure où Bonaventure n'a pas écrit de traité monadologique et que sa monadologie est la résultante de sa pensée et de son exercice, ce livre doit être compris comme une réécriture de sa monadologie ».

Pourquoi ai-je choisi de travailler Bonaventure ? J'étais attiré par la question esthétique en philosophie. C'est la raison pour laquelle j'ai lu *La Gloire et la Croix* du Cardinal Balthasar et rencontré l'œuvre de Bonaventure où j'ai appris à approfondir mon humanité. Je n'y ai pas tant trouvé alors des réponses qu'une autre conscience de mon humanité face à Dieu. Je suis resté fidèle à cela, à savoir que nous sommes des images de Dieu, que Dieu s'exprime en nous et que nous l'exprimons en chacun de nos actes et de nos pensées. Et que notre vie c'est cela sur terre et plus encore au ciel. Une œuvre d'art. « S'il en est ainsi, écrit le P. Balthasar, une histoire métaphysique de l'esthétique devrait à coup sûr être un lieu de décisions théologiques constantes et des plus fécondes car l'être dans son en-

semble, dans sa transparence insaisissable, ne peut qu'indiquer, selon l'éclairage que l'homme lui donne, Dieu ou le néant... Arrivant après l'un, le vrai et le bien, le beau n'est qu'une apparence projetée sur la réalité périssable ». D'où l'ultime question qui est aussi la première : « reflet de Dieu ou reflet du néant ? ». C'est pourquoi, si cette histoire est bien « celle d'une décision profonde », elle n'est pas autre chose que « l'apocalypse qui dévoile la décision spirituelle de l'homme pour ou contre Dieu ».

2. Pierre Lombard, évêque de Paris (1159), est l'auteur des *Quatre livres des Sentences* (1155-1157) ; j'en ai réalisé la traduction française entre 2012 et 2015. Écrites au milieu du XIIe siècle les *Sentences* sont devenues, suite à la recommandation du Concile de Latran (1215), le manuel de base de la théologie des universités européennes du XIIIe au XVIe siècle, voire au XVIIe en Espagne. C'est en dire l'importance. Les esprits les plus brillants de cette période, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Duns Scot, etc., furent en effet amenés à étudier ce texte, puisqu'il fallait avoir produit un *Commentaire des sentences* pour obtenir le titre de maître et pouvoir seulement alors occuper une chaire de théologie. Le livre I présente la doctrine trinitaire. Le livre II concerne la création, la grâce et le péché. Le livre III expose la christologie et ce qui concerne les vertus, les commandements et les dons. Le livre IV expose la théologie des sacrements et des fins dernières. Son enseignement a pour fondement la théologie augustinienne autour de laquelle sont rassemblés les Pères (Ambroise, Jérôme, Hilaire, etc.) et les maîtres

(Hugues de Saint-Victor, P. Abélard, Gilbert de Poitiers, etc.) ; la théologie orientale y est représentée, pour l'essentiel, par *La foi orthodoxe* de Jean Damascène.

Nous pouvons y reconnaître plus de 50 auteurs et plus de 200 ouvrages différents. C'est dire l'ampleur de la culture théologique et patristique de cet ouvrage. De plus, cette œuvre du Lombard est un moment caractéristique de l'histoire de la pensée. Son mode de questionnement, son écriture et son contenu assurèrent pour une grande part, en effet, et cela durant trois siècles, les fondements et les modalités du débat intellectuel en Europe. De même, nous comptons plus de 1400 commentaires répertoriés. Avec l'écriture de ces commentaires, par-delà le Lombard, et notamment grâce aux traductions des philosophes grecs, juifs et arabes nous remontons, par exemple avec l'usage théologique que fait Thomas d'Aquin de la philosophie d'Aristote, jusqu'au IVème siècle avant notre ère. Ce qui étend une nouvelle fois considérablement l'importance de ces recueils pour l'histoire de la pensée, non seulement de la théologie, mais aussi de la civilisation occidentale. Aucun médiéviste ne peut faire l'impasse sur les *Sentences* et sur les commentaires. Quel que soit en effet, l'auteur en cause (sauf exception comme Nicolas de Cues), et dans la mesure où il a quelques importances, celui-ci a dû commenter les *Sentences* pour obtenir son grade maître. Toute étude universitaire devra donc prendre en compte le commentaire de cet auteur, pour le moins comme une œuvre de jeunesse ; devra montrer l'évolution ou non de la pensée de cet auteur à partir

de cette première œuvre, quelle que soit l'œuvre qu'il étudie. *Les Sentences*, par conséquent, et les commentaires qui en ont suivi concernent donc tout le champ de recherche des études médiévales.

Une telle constatation m'a amené à créer le Groupe de Recherche Pierre Lombard (GRPL) qui tient un séminaire régulier à Paris depuis plusieurs années, et qui a ouvert depuis bientôt deux ans un site internet, en accès libre, consacré au *Sentences* et aux *Commentaires*, afin de mettre à disposition du public ces textes médiévaux : <http://magistersententiarum.com/home>

Nous pouvons y lire aujourd'hui les *Sentences* de Pierre Lombard en leur intégralité, ainsi que les commentaires de 30 auteurs, certains intégralement, d'autres en cours de mise en ligne. Certains traduits en français. Ce qui donne la liste suivante : 1. Pierre Lombard (1155/7) ; 2. Pierre de Poitiers (mort 1205/6) ; 3. Maître Bandinus (2e moitié du XIIe) ; 4. Gandulphe de Bologne ; 5. Guillaume d'Auxerre, *Summa Aurea*, 1215-1229 ; 6. Alexandre de Halès, 1220-1227 ; 7. Albert le Grand (1246/9) ; 8. Bonaventure (1250/2) ; 9. Thomas d'Aquin (1254/6) ; 10. Gilles de Rome (1283) ; 11. Pierre de Jean Olivi (1287/9) ; 12. Jean Duns Scot (Lectura I-II, 1298/9 ; Ordinatio I, 1300) ; 13. Hervé Nédellec (1306) ; 14. Guillaume Durand de St-Pourçain (1312) ; 15. Guillaume d'Ockham (1318) ; 16. François de la Marche (1320) ; 17. John Baconthorpe (1325) ; 18. Pierre d'Aquilee (ant. 1334) ; 19. Thomas de Strasbourg (ant. 1340) ; 20. Jean Hus (1409) ; 21. Jean

Capreolus (1426/33) ; 22. Denys le Chartreux (post. 1430) ; 23. Gabriel Biel (post 1484) ; 24. Martin Luther (1509/11) ; 25. Paulus Cortesius (1513) ; 26. Arnold de Wessel (ant. 1530) ; 27. Claude de l'Espine (1551) ; 28. Dominique de Soto (1555/7) ; 29. Guillaume Estius (ant. 1580) ; 30. Joseph V. Anglès (1588) ; 31. Juan Martinez de Ripalda (1635).

De plus, nous n'avons pas seulement mis ces textes à disposition, mais nous avons aussi lié l'ensemble de ces textes par des liens hypertextes à travers leur propre intertextualité médiévale, à savoir à travers les auteurs qu'ils citent les uns et les autres. Concrètement, en tant qu'internaute, vous êtes en train de lire un texte ; vous trouvez une citation ; vous cliquez sur le texte de la citation et vous vous retrouvez sur la page du texte original d'où a été tirée cette citation. D'autre part, s'il y a lieu, vous êtes renvoyés aux autres auteurs qui ont usé de cette même citation dans leur commentaire ; vous cliquez alors sur le nom d'un auteur et vous vous retrouvez sur la page de son commentaire qui comporte cette même citation.

L'usage de l'informatique, qui permet d'associer l'hypertexte informatique à l'intertextualité médiévale, nous a conduit à la réflexion suivante. L'informatique doit rester au service du texte médiéval. Autrement dit, l'hypertextualité informatique doit être soumise à l'intertextualité médiévale. L'hypertexte doit suivre l'intertexte, l'intention des médiévaux. L'hypertexte doit exclusivement nous permettre de comprendre comment les médiévaux réali-

saient leurs textes. Nous devons donc user de l'hypertexte dans le respect de ce critère et ne pas établir des liens qui n'auraient pas été reconnus par les médiévaux eux-mêmes. Nous avons donc conclu que nous devons nous situer à l'intérieur du texte médiéval et rejeter le point de vue transcendantal, que nous devons regagner la place de l'auteur.

Prenons l'exemple du maître d'œuvre d'une cathédrale médiévale. Regardez ces plans ; vous n'avez pas de vue de dessus, comme le font les architectes d'aujourd'hui. Le maître d'œuvre médiéval établit ses plans de l'intérieur du bâtiment, et les développe de la même façon. Il se situe donc de la même manière que celui qui, plus tard, viendra assister aux offices célébrés dans la cathédrale. C'est de ce centre là qu'il faut « comprendre » la cathédrale. De même, les mesures qu'il utilise sont liées au corps humain (la paume, la coudée, etc.). C'est donc bien à partir d'un corps humain présent à l'intérieur de la (future) cathédrale que celle-ci doit se construire. Il en est de même pour les *Sentences* et les commentaires. Tout comme celui qui assiste à l'office à la cathédrale retrouve la place du maître d'œuvre, le lecteur doit pouvoir reprendre la place de l'auteur, lorsqu'il lit les *Sentences* ou les commentaires.

Nous avons donc pu procéder ainsi grâce aux citations présentes en ces commentaires ; citations qui reposent sur la mémoire de l'auteur et établissent l'architecture de ces textes. Nous avons retrouvé la place de l'auteur au centre de son œuvre. Nous l'avons fait en retrouvant les matériaux

dont il a usé pour composer son œuvre. Ce principe s'applique tout particulièrement à ce genre de textes, où la plus grande partie est la reprise d'œuvres antérieures, d'extraits sélectionnés, de citations. C'est pourquoi la « citation » est le lieu où vont effectivement se rencontrer l'hyperlien informatique et l'intertextualité médiévale. C'est ainsi que l'hyperlien informatique, qui reliera toutes ces œuvres entre elles, a été pensé et voulu en conformité avec l'intertextualité des textes médiévaux eux-mêmes. Notre site qui se base sur la « citation », montre que ce genre de textes se construit effectivement autour de la « citation », dans son écriture comme dans sa lecture, dans son écriture d'hier, comme dans sa lecture d'aujourd'hui. Tout étudiant, par conséquent, et pas seulement le spécialiste, pourra grâce à l'hyperlien informatique, retrouver l'intertextualité médiévale. En faisant l'un (suivre l'hyperlien), ce que chacun peut faire ; il fera l'autre, ce que le spécialiste lui aura préparé (l'intertextualité). Un tel site est donc ouvert à tous et permettra à tous, pas seulement aux chercheurs, de progresser.

Pourquoi ai-je étudié Pierre Lombard ? Je viens d'en préciser l'importance historique. Mais il s'agit aussi pour moi de connaître la théologie « ordinaire ». A l'inverse de la théologie de Bonaventure qui nous conduit jusqu'au sommet de la vie mystique, avec P. Lombard, il s'agit de la théologie des manuels, celle de l'apprentissage, celle des commencements. Il s'agit de l'humble lecture et écriture de chaque jour (voir les travaux de Michel de Certeau ou de Michel Foucault sur l'écriture des gens simples ou

de la vie quotidienne). Dieu est aussi présent dans ce simple labeur. Et c'est tout un continent de la culture, qui est parfois oublié.

3. *L'usage de la raison dans la théologie médiévale des XIIe/XIIIe siècles.* Nous présenterons l'axe central de l'usage de la raison en théologie dans les écoles.

I. La sentence.

La sentence (*sententia*) revient à la détermination du maître en théologie. Il s'agit de la forme selon laquelle se transmet son enseignement et donc celui de l'Église. Le débat théologique porte sur le rapport de la *sententia* (l'énoncé du maître) au *sensus* (l'énoncé de l'Écriture), c'est-à-dire entre la signification de l'Écriture et l'expression qu'un maître peut en donner. Chez les Pères de l'Église, comme Augustin ou Ambroise, on trouvait deux niveaux d'explication : la simple compréhension de ce qui est écrit, à savoir la lettre du texte, et l'interprétation de ce qui a été compris, le sens du texte. La lettre avait ainsi une signification (*sensus*), mais elle demandait aussi un sens (*sententia*). Mais dans une construction doctrinale, l'ordre ne peut plus être celui de la signification historique ou littérale des livres de la sainte Écriture, mais celui qui naît du sens du texte, c'est-à-dire celui qui va naître de l'ensemble des sentences qu'on tire du texte sacré. Le travail des théologiens consistera donc à l'établissement de cet ordre nouveau au moyen de la collection des sentences. Or, la sentence a une double exigence : en tant que commentaire, elle doit rendre compte du texte sacré, dont la vérité est incontes-

table ; en tant qu'énoncé, elle doit obéir aux règles de la dialectique, pour être entendue, comprise et validée par tous.

C'est ce programme que la théologie des sentences voudra conduire à son achèvement. Pour cette théologie existe un double niveau, le niveau du *sensus* et le niveau de la *sententia* : le niveau du *sensus* est celui de l'Écriture, laquelle n'entre pas en discussion, puisque l'expression du maître n'a pas à entrer en concurrence avec la signification de l'Écriture. Aucun maître, en effet, ne peut imaginer pouvoir dire mieux ce que dit l'Écriture. Il s'efforce, au contraire, tant bien que mal, de dire ce qu'il en a compris. Le niveau de la *sententia*, lui, est celui où va se dérouler le débat entre les maîtres, par sentences interposées. Suite à la redécouverte, en effet, de la définition de la sentence (Cicéron, *Orator*, XXVII ; Quintilien, *Les institutions*, VIII, 5 ; Isidore de Séville, *Etymologiae*, II.2), pour lesquels la sentence ne signifie pas immédiatement l'opinion de quelqu'un, mais la proposition même en laquelle s'exprime cette opinion, avec Pierre Abélard (1079-1142), le débat se déplace au niveau d'une confrontation entre les sentences elles-mêmes. En effet, dans la mesure où, comme le dit le Prologue du *Sic et non* (1122) il serait « téméraire de juger du sentiment et de l'intelligence d'autrui », la signification se trouve nécessairement rabattue sur l'expression. D'où la nécessité, comme il l'écrit en *Dialectique*, III, de « s'attacher avant tout à la propriété des mots et à leur juste imposition, plutôt que de considérer l'essence des choses ».

II. La question.

Pour les médiévaux, la question va répondre à cette problématisation de la sentence. La diversité des arguments ou énoncés théologiques a été en effet le grand problème du XII^e siècle. Diversité qui allait jusqu'à l'adversité, comme le dit encore Pierre Abélard dans le Prologue du *Sic et non* : « Dans une si grande abondance de mots certaines paroles des saints eux-mêmes paraissent non seulement diverses, mais encore adverses » (PL 178, 1339). Il fallait donc établir une méthode. Quel théologien, en effet, aurait pu de sa seule autorité contredire Augustin ? Comment trancher entre Hilaire et Augustin, quand ces Pères de l'Église ne sont pas d'accord ? Le Moyen Âge va proposer comme solution sa conception de la question (*quaestio*).

Les médiévistes reconnaissent habituellement deux genres de questions : les premières qui relèvent de l'exégèse et les secondes qui relèvent de la doctrine ; les questions qui naissent de la lecture d'un texte – il s'agit du simple commentaire, et les questions qui naissent de l'opposition de deux autorités, ce qui nous intéresse ici. D'où le grand rôle des Commentaires des *Sentences* et des *Sommes* théologiques qui vont imposer leur type de questionnement (*tractatio quaestionum*) à l'ordre habituel des matières. La théologie ne se développera donc plus selon la signification de l'Écriture, ni d'après une simple addition des sentences tirées par les maîtres de la signification de l'Écriture, mais selon un ordre de questions. Ces questions, d'ordre doctrinal, connaissent deux modalités, une

dialectique et une herméneutique, celle de P. Abélard et celle de Gilbert de Poitiers alias de la Porrée (1076-1154).

a. Pierre Abélard : la question dialectique.

Toute sentence que tire le maître du texte biblique, n'a pas pour fonction première de dire la vérité du texte sacré, mais d'en énoncer une formulation conforme aux règles de la dialectique : « Nous ne promettons certes pas d'enseigner... la vérité qui... ne peut être connue ni par nous ni par aucun des mortels - mais du moins nous aurons la satisfaction d'offrir quelque chose qui soit vraisemblable, proche de la raison humaine sans être contraire à l'Écriture... Ce qui est vrai, le Seigneur le sait ; ce qui est vraisemblable..., je pense que je vais le dire » (*Théologie "du Bien suprême"*, II, prol.). Ainsi il y a bien toujours deux niveaux : celui de la sainte Écriture et celui du commentaire, car la vérité de l'Écriture n'est pas matière à disputes, tandis que la vraisemblance de la sentence, elle, reste matière à discussion. Toutefois, là où ajouter un texte à un autre, ainsi que le faisaient les anciens maîtres, apparaît nécessairement comme un processus centrifuge par rapport à la compréhension recherchée, la dialectique d'Abélard va permettre de dépasser cet état de fait et de parvenir, de droit, à une conclusion ferme parce qu'appuyée sur des raisons que tous peuvent reconnaître. La théologie d'Abélard effectue ici un double déplacement. Dans la mesure où la *sententia*

n'atteint pas la vérité, mais seulement le vraisemblable, tout en se présentant comme l'explication de la signification, la sentence ne se rapporte plus immédiatement au sens littéral (*sensus*). Un fossé se creuse entre le texte biblique et son explication. Inversement, dans la mesure où la signification se trouve détachée du sens littéral et conséquemment de la vérité du *sensus*, signification et *sententia* ne forment plus en réalité qu'un seul niveau. Le théologien doit donc attendre une lumière qui ne peut venir que d'une contradiction entre les sentences, lumière qui lui viendra de la raison capable de trancher entre les contradictions. Sachant, dit P. Abélard, qu'exposer « la vérité d'une raison a plus de force que produire une autorité », *Conférences* (PL 178, 1641), le maître en théologie est alors en mesure de placer l'autorité des Pères sous l'autorité de la raison, non pour évincer la foi, mais pour « défendre notre foi si quelqu'un prétend qu'elle ne peut tenir telle que nous la croyons » (*Théologie "Du bien suprême"*, II, V).

b. Gilbert de Poitiers : la raison herméneutique.

Gilbert découvre une façon nouvelle de questionner. A la raison dialectique qui se contente d'opposer deux sentences et de mesurer leur force à la manière d'une joute, Gilbert substitue une raison herméneutique capable de rendre compte de la variété et de la différence des énoncés théologiques au sein d'une même théologie chrétienne. Il écrit ainsi dans son *Com-*

mentaire sur le De Trinitate de Boèce, I, 3, 3 prol. : « Quand les propositions contradictoirement opposées, qui constituent la question, paraissent toutes deux vraies, il faut rechercher de quels lieux relèvent les expressions dont l'ambiguïté engendre le doute ». Au maître en théologie reviendra précisément de se défaire au cours de cette confrontation du faux-semblant de cette opposition, pour atteindre à la vérité du questionnement.

L'œuvre de Gilbert consiste en un long commentaire des œuvres théologiques de Boèce et ce travail d'exégèse va l'amener à reconsidérer les rapports de la raison et de la foi. Tel est son grand mérite et ce qui va déterminer l'axe central de sa théologie. Le problème est le suivant. La méthode dialectique avait su arrêter le processus indéfini et centrifuge des gloses qui, sous prétexte de vouloir tout expliquer, en venaient à un morcellement de la compréhension au détriment de l'intelligence du texte, comme il ressortait du caractère fragmentaire des sentences et de leur opposition due à leur signification nécessairement partielle, et donc imparfaite. Mais n'existerait-il pas un autre processus ? N'y aurait-il pas matière à reconsidérer, au-delà du simple usage de la raison en théologie, les modalités d'articulations de la raison à la foi ? S'il est vrai que les commentaires patristiques succèdent historiquement à la sainte Écriture, les docteurs aux Pères et les maîtres en théologie aux docteurs, la raison herméneutique, que met en œuvre ces différents commentaires à travers les âges, n'est en rien un processus de déperdition, mais une conquête de l'intelligence de cette foi

qui animait les Pères et qui doit toujours animer chaque commentateur à tout moment de l'histoire au sein de la tradition vivante. Comme le constate Gilbert, le *De Trinitate* d'Augustin et celui de Boèce ne sont différents ni par leur objet, ni par la foi, mais bien par leur seul discours. Leur intelligibilité respective et réciproque n'en est pas moins assurée par une raison herméneutique qui permet de comprendre qu'une variété de discours reste possible au sein de l'unité de la foi. Avec Gilbert, c'est donc la question exégétique elle-même qui va devenir doctrinale, comme celui-ci s'en explique en *Comm. sur le De Trinitate*, I, 1, 7, prol. : « Notre intention étant... de rapporter les sentiments de notre auteur, que nous avons saisis par la médiation de la signification, nous faisons porter notre attention, non seulement sur les expressions, mais encore sur les raisons qui les justifient ». Pour ce faire, Gilbert distingue entre « l'intelligence que les écrits suggèrent et celle dont ils procèdent », la première revenant à la dialectique, la seconde à l'exégèse. En effet, « la parole ne livre pas, en signifiant l'objet, tout ce que l'intellect en a conçu. Il en va de même pour la signification d'un écrit par rapport au concept de l'auteur. Il est donc clair que celui qui... lit quelque chose apprécie bien sans doute le concept... de l'écrivain à partir de ce que lui livre la signification, mais il ne décide correctement... sur l'objet, qu'à partir du sentiment de ce même écrivain... C'est pourquoi [Boèce] a raison d'écartier de la lecture de son présent écrit tous ceux qui font fi de cette intelligence de l'écrivain... et pensent que la signification suffit pour juger de l'objet » (I, 3, 20.22 prol.). Par con-

séquent, l'articulation à son objet est tout autant nécessaire à la théologie ; comme pour toute science ou tout autre savoir, la rationalité ne suffit pas. Le discours théologique sera donc rationnel parce qu'objectif. Ce qui ne peut avoir lieu que par la foi qui est capable de prendre Dieu comme objet. Il ne pourra donc pas atteindre à l'objectivité par la seule raison.

Le rôle historique de Boèce devient alors déterminant. Celui-ci avait en effet écrit à l'adresse de son lecteur en *De Trinitate*, Prol. : « C'est à vous, écrit-il à Symmaque, qu'il convient d'examiner si les semences des raisons qui proviennent des écrits du bienheureux Augustin ont, en venant à nous, produit quelque fruit » (PL 64, 1249). Autrement dit, Boèce demandait qu'on mesure la justesse de ses propos, non pas en les confrontant aux règles de la logique, mais au discours augustinien lui-même. Suite à cette invitation, Gilbert commente Boèce ; et, de la même façon que Boèce enjoignait qu'on juge de ses propos en référence à ceux d'Augustin, Gilbert demande qu'on juge des siens en référence à ceux de Boèce. La raison gilbertienne sera donc définitivement herméneutique. Bien plus, puisque Gilbert commente Boèce qui lui-même commente Augustin, il s'agit pour lui de se situer vis-à-vis de Boèce comme celui-ci se situait vis-à-vis d'Augustin. Par conséquent, de la manière dont historiquement le second s'était rapporté au premier de manière à partager la même intelligence de foi, lui-même apprit la manière de se rapporter à son prédécesseur. Ce qu'il transmet à la postérité. Ce faisant, la raison herméneutique devenait capable de se dé-

finir comme intelligence de la foi ; et cela à travers les siècles.

Pour la théologie médiévale, par conséquent, toute sentence résulte d'un jugement après l'épreuve de la question, après l'épreuve d'un procès où ont pu intervenir tous les témoins connus. Ce qui veut dire que, tout comme pour un procès, un dossier théologique peut à nouveau être ouvert en fonction d'un nouveau témoin,

de tout nouvel élément. D'où le renouvellement perpétuel du débat dans les Commentaires des sentences qui s'accumulent à partir du XIIIe siècle ; et l'introduction de nouveaux auteurs, tels Aristote ou Averroès avec le temps.

Heureuse époque donc où la théologie était en mesure d'accueillir en son sein tout discours et tout savoir.

