

---

*Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge*  
**Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge**

Olivier Boulnois

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1629>

DOI : 10.4000/asr.1629

ISSN : 1969-6329

**Éditeur**

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 261-270

ISSN : 0183-7478

**Référence électronique**

Olivier Boulnois, « Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 03 juillet 2017, consulté le 16 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1629> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1629>

---

Tous droits réservés : EPHE

## Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

Olivier BOULNOIS

Directeur d'études

Au premier semestre, le séminaire a été consacré au concept de *theologia* (dans la philosophie grecque et latine, antique et médiévale). Au second semestre, il a été consacré aux théories de la volonté, de l'action et de la liberté, du XIII<sup>e</sup> au début du XIV<sup>e</sup> siècle.

### I. *Theologia*

Nous ressentons aujourd'hui la nécessité de prendre en compte, non seulement le *fait* religieux, mais le *sens* de ce fait. Ce sens, il est convenu de l'appeler *théologie*. Mais le terme est ambigu. Il désigne tantôt la compréhension d'une religion par elle-même, dans ses propositions fondamentales, tantôt la compréhension du divin par un discours rationnel, extérieur ou non à cette tradition religieuse. L'objet de ce séminaire était alors double : 1. étudier comment, d'une part, la spéculation métaphysique sur les dieux, le divin et Dieu, s'est transformée en « science théologique », se prolongeant, même dans la spéculation philosophique grecque, par une *révélation* d'origine divine ; 2. montrer comment, d'autre part, les religions monothéistes se sont construites en *théologies*, sur les canons de la *rationalité* grecque.

Nous avons vu que *theologia* signifiait dès Platon (*République* II, 379 a), un discours mythologique sur les dieux ; c'est encore en ce sens qu'Aristote l'emploie<sup>1</sup>. En revanche, la métaphysique d'Aristote (ou « philosophie première ») porte sur le premier moteur des sphères célestes, cause finale du mouvement, qui n'est pas directement divin<sup>2</sup>. De ce fait, la métaphysique peut être dite « science théologique » (*Métaphysique* E, 1, 1026 a 15-19 ; et K, 7, 1064 a 36 – b 2, d'authenticité douteuse), mais en un sens très restreint : elle ne porte pas sur les dieux, mais sur le divin, et le divin ne désigne pas l'ensemble des dieux comme s'il était une catégorie plus générale : il désigne une *propriété* partagée à la fois par les dieux et par le premier moteur, l'éternité et la vie intellectuelle (Λ, 7, 1072 b 24-30 ; cf. A, 2, 983 a 5-10). Ainsi, loin de critiquer la mythologie au nom d'une conception rationnelle du divin, Aristote l'utilise comme doxographie pour confirmer les résultats de sa

---

1. *Métaphysique* A, 3, 983 b 29 ; B, 4, 1000 a 9 ; *Météorologiques* II, 1, 353 a 35.

2. Comme le montre R. BODÉUS, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Saint-Laurent (Québec)-Paris 1992.

réflexion sur la substance séparée (Λ, 8, 1074 a 38 – b 14). Ainsi, les dieux de la cité restent chez Aristote des objets de vénération, doués de providence.

À quel moment une théologie naturelle s'est-elle développée en une science qui prétend être la vérité du discours sur les dieux ? – Il faut d'abord demander quand apparaît le concept de *theologia naturalis*, et en quel sens. D'une part, les Stoïciens définissent la sagesse comme la « science des choses divines et humaines » (Aetius, *Placita* I, préface 2 = *Stoicorum Veterum Fragmenta [SVF]*, éd. Diels-Kranz, 2, 35 ; Sénèque, *Lettre* XIV, 89, 5 et 16). D'autre part, la philosophie reçoit une division tripartite : « morale, naturelle et rationnelle » (Sénèque, *Lettre* XIV, 89, 9). Or le discours sur les dieux appartient à la physique, qui est le couronnement d'un parcours pédagogique dans lequel les étudiants doivent d'abord suivre des cours de logique, puis d'éthique, avant d'aborder les leçons de physique : « ils doivent enfin accompagner ces dernières du discours sur les dieux (*ton peri theôn logon*) [...] "Parmi les réalités physiques, vient en dernier lieu le discours sur les dieux" (*peri tôn theôn logos*) » (Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, chap. 9, 1035 A = *SVF* 2, 42). C'est ce que Varron appellera une « théologie naturelle ». Celle-ci n'est pas appelée ainsi en raison de la *méthode* qui l'atteint (les lumières de la raison naturelle), mais de son *objet* : la nature, qui est le dieu tel qu'il est en vérité.

Dans le stoïcisme, les dieux de la théologie populaire (mythique et politique) s'inscrivent à l'intérieur de la nature et ne la transcendent pas, parce qu'ils ne sont pas créateurs ; c'est pourquoi la théologie rationnelle est élaborée à partir d'une spéculation sur la nature, car celle-ci les englobe, malgré leur caractère de puissances. Comment concilier le respect de la religion traditionnelle avec une identification de Dieu à la raison et à la nature ? C'est le rôle de la théologie allégorique. Celle-ci repose sur une explication des mythes : le mythe contient une vérité, à distinguer des déformations que les poètes lui ont infligée, et la méthode de l'allégorie permet de dégager ce noyau rationnel.

Au long de la tradition péripatéticienne, la *theologikè epistémè* d'Aristote reçoit une inflexion nouvelle. Alexandre d'Aphrodise justifie le nom de « science théologique », parce que celle-ci porte sur la cause finale, qui est une *forme* subsistante, une *substance* immatérielle et un *intellect* en acte (*In Aristotelis metaphysicam, Commentaria in Aristotelem Graeca [CAG]* I, éd. M. Hayduck, Berlin 1891 ; 171, 5-11). Mais Alexandre identifie le premier moteur au *premier dieu*, c'est-à-dire qu'il passe de l'analogie dessinée par Aristote à une identification directe qu'il n'impliquait pas. Ainsi, la métaphysique a pour objet *l'étant* en tant qu'*étant*, mais celui-ci s'identifie déjà au premier dieu, le dieu suprême. Alexandre admet donc une sorte d'« henothéisme » : l'objet de la métaphysique est un dieu parmi d'autres, simplement, c'est *le premier*. La métaphysique étudie *l'étant* en tant qu'*étant*, mais elle doit s'occuper du plus haut degré de vérité et d'être. Elle rejoint alors la « science théologique », discipline universelle parce qu'elle traite des *étants* les plus parfaits.

Le mot de *theologia* s'applique à la science de Dieu à partir du Moyen Platonisme, à la faveur d'un rapprochement entre les discours des poètes, qui sont les premiers philosophes, et ceux des « physiologues », qui parlent de physique et examinent la divinité sous cet angle (Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 410 B, 435 D, 436 DE).

Ce nom est repris par Proclus, qui considère que Platon est le « théologien » par excellence, celui qui a atteint la vérité (*Théologie platonicienne*, éd. et trad. H. D. Saffrey, L. G. Westerink, Paris 1968-1997, I, p. 13). Même si tous s'accordent sur la définition de la science, les philosophes comprennent diversement le concept de « dieu ». Seul Platon a connu la vérité la plus haute, car il a lui-même été inspiré par les dieux. La théologie est donc une science *divinement inspirée*. C'est chez Proclus que l'on trouve l'origine de la distinction entre quatre modes d'expression de Platon, qui donneront lieu à quatre théologies : 1. le mode inspiré (*entheastikôs*) ; 2. le mode dialectique (*dialektikôs*) ; 3. le mode imagé (*apo tôn eikonôn*) ; 4. le mode symbolique (*symbolikôs*). L'allégorie est donc partie intégrante de la méthode théologique. Ces quatre manières de remonter vers les dieux et de les découvrir dans les causes primordiales de l'univers fonderont, par l'intermédiaire de Denys, quatre sortes de théologie : 1. la théologie mystique ; 2. la théologie tout court (appelée parfois théologie spéculative) ; 3. la théologie des images et des noms divins ; 4. la théologie symbolique<sup>3</sup>.

Telles sont toutes les conditions qui rendront possible la *theologia naturalis* : il y a une vérité de la religion. C'est une vérité du discours mythologique et des pratiques religieuses civiques. Cette vérité, il appartient à la philosophie de l'établir. Elle l'atteint à partir de la nature. C'est pourquoi le dieu naturel s'oppose à la diversité des représentations mythiques et des cultes, qui relèvent de l'arbitraire des cultures. Il faut donc donner une interprétation allégorique des mythes, de la pluralité des dieux, et de leurs comportements immoraux, afin de ramener le mythe à la rigueur d'un dieu unique et moral. L'interprétant est la raison dans son usage philosophique, l'interprété le mythe et le rituel.

Chez Augustin, nous trouvons le mot de *theologia* sans qu'il soit repris à son compte par lui, et le projet de ce que nous appellerions « théologie » sans le mot<sup>4</sup>. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin définit le mot de *theologia* comme « raison ou discours que l'on déploie à propos des dieux ». Il examine l'articulation en trois parties des stoïciens, transmise par Varron, entre théologie mythique, politique et naturelle (VI, 3). Il reprend la critique varronienne de la théologie mythique : ces récits des poètes et des tragiques sont contradictoires et indignes des dieux. Mais il demande que la même critique s'étende à la théologie politique : la doctrine chrétienne se situe au-delà des récits des origines comme des rites et des règles de vie de la cité. La théologie avec laquelle il faut dialoguer est la théologie physique, celle des philosophes. Autrement dit, la religion chrétienne se situe sur le plan de la vérité et non du fondement politique ou mythologique. Il s'agit de concevoir ce qu'une religion a de vrai (dès le *De Vera religione*). La religion chrétienne ne

3. Cf. J. PÉPIN, « Les modes de l'enseignement théologique dans la *Théologie platonicienne* », dans A. Ph. SEGONDS, C. STEEL (éd.), *Proclus et la théologie platonicienne*, Actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et de L. G. Westerink, p. 1-14 ; S. GERSH, « Proclus' Theological Methods. The programme of *Theol. Plat.* I 4 », *Ibid.*, p. 15-27.

4. Cf. O. BOULNOIS, « *Philosophia christiana*. Une étape dans l'histoire de la rationalité théologique », dans I. BOCHET (éd.), *Augustin, Philosophe et prédicateur, Hommage à Goulven Madec*, Actes du colloque international organisé à Paris les 8 et 9 septembre 2011, Paris 2012, p. 349-369.

demande pas simplement des actes de soumission, mais des « actes de vérité », tels que le sujet est requis de dire vrai<sup>5</sup>. Elle est caractérisée par son obligation de vérité, ce qui signifie que l'exigence limitée naguère aux écoles philosophiques (entre les murs), dans un espace privé, devient une exigence publique (pour tous les chrétiens). Elle implique l'unification du culte, par-delà la diversité des dieux et des cités, et l'exégèse allégorique des mythes, par-delà les contradictions et les infamies des récits.

Mais le mot et le concept de *theologia* ne sont pas repris par Augustin pour désigner l'ensemble des sujets auquel il appartient. *Theologia* reste un mot grec, qui renvoie à la religion païenne. C'est de surcroît un terme technique, qu'il ne sied pas d'utiliser précisément quand on s'adresse à l'espace commun des chrétiens. S'il arrive une fois à Augustin d'écrire « *theologus noster* » à propos de Moïse, c'est dans une sorte de rivalité mimétique, afin de montrer que les chrétiens non moins que les païens, ont des théologiens. Mais c'est en un sens inférieur : il s'agit d'une théologie poétique, aux côtés d'Orphée et d'Homère, non pas d'une théologie philosophique.

Pour Augustin, le christianisme se situe sur le plan de la philosophie : *philosophia nostra* ou *philosophia vera*<sup>6</sup>. Surtout, on trouve chez lui (deux fois) le concept de *philosophia christiana*. Augustin se situe là dans la longue lignée des apologistes. Cette doctrine est d'abord désignée par référence aux sujets qui l'exercent (*nostra* : c'est une réalité sociale, et non l'essence de la philosophie). Elle est *vraie* (nous retrouvons l'exigence de véridiction). Elle est la *seule* vraie (par différence avec les philosophies qui sont plus ou moins mêlées d'erreur, les platoniciens s'étant approchés au plus haut degré de la vérité). Elle désigne le moment où le platonicien atteint la limite de sa discipline, et doit choisir entre devenir théurge et mage, ou devenir chrétien (Porphyre ou Victorinus).

De ce fait, Augustin oppose l'initiative du philosophe (son orgueil qui prétend seul trouver la réalité) à la réceptivité du chrétien (son humilité, qui accepte de la recevoir d'une révélation). Il oppose aussi le petit nombre des philosophes au grand nombre des chrétiens : le commun des chrétiens accède en plus grand nombre, plus facilement et avec moins d'erreur que les philosophes à la vérité. Mais le terme le plus propre pour désigner l'intelligence de la foi chrétienne, est « doctrine chrétienne » (*doctrina christiana*). C'est-à-dire ce que l'on appellera, à partir d'Abélard, une théologie.

Lorsqu'Abélard fait de ce concept le titre d'une œuvre, il n'a accès qu'à trois valeurs du mot : les trois « théologies » de la *Cité de Dieu* d'Augustin, l'expression de Denys l'Aéropagite et Jean Scot, et un passage de Boèce. Le concept latin de *theologia* s'enracine dans une triple origine : le concept platonicien de théologie comme discipline portant sur le divin ; le concept grec de *theologia* comme

---

5. Cf. M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, Paris 2012, p. 317.

6. Sur la postérité médiévale de la *vera philosophia*, voir G. D'ONOFRIO, *Vera philosophia*, Rome 2013.

art de composer les Écritures, chez Denys ; le concept aristotélicien de « *scientia theologica* », chez Boèce.

Chez Jean Scot, lecteur et interprète de Denys, la *theologia* devient une puissance naturelle de l'intellect humain, celle de connaître Dieu, l'Écriture sainte n'étant qu'un pis-aller dû à la faiblesse de l'esprit humain après le péché. « Revenons donc à la théologie (*theologia*), qui est la partie principale et suprême de la *sophia*. Et à bon droit, car elle s'occupe ou exclusivement ou au plus haut point de la spéculation sur la nature divine. Et elle se divise <elle-même> en deux parties, je veux dire l'affirmation et la négation, ce qu'on appelle en grec la <théologie> cataphatique et la <théologie> apophatique » (*Periphyseon* II, PL 122, 599 C ; trad. F. Bertin, *De la division de la nature*, modifiée, Paris 1995, p. 391). En droit, la raison suffirait pour connaître Dieu. En fait, nous avons besoin de l'autorité de l'Écriture. Cette *theologia* exprimée dans l'Écriture sainte se laisse interpréter triplement. Elle se diffracte en trois concepts, de théologie affirmative, négative et symbolique. Cette dernière manifeste le divin sous la figure de l'inverse – ce qui revient à poser comme essentiel l'art du chiffrement divin, nommé explicitement *theologia*, et l'art humain du déchiffrement, qui en est implicitement le revers. Le statut de la métaphore et de l'allégorie est la clé de la théologie symbolique. Nous avons besoin d'une métaphorologie.

Enfin, dernière piste, Boèce, dans son *Second commentaire de l'Isagogè* de Porphyre, place au sommet de la philosophie théorique la contemplation des intelligibles (*noeta, intelligibilia*) – les essences immuables, les réalités divines, que seul l'intellect peut atteindre. Il ajoute : « cette partie de la science, les Grecs l'appellent *theologia* »<sup>7</sup>.

Nous sommes passés à un autre versant, avec la postérité arabe de la *theologia*. Celle-ci est passée tout entière du côté de la « science divine » d'Aristote, c'est-à-dire au sein de la science théologique. C'est à elle qu'il revient d'établir les trois thèses fondamentales du monothéisme : l'existence de Dieu, son unicité et ses attributs. Il existe une autre doctrine, appelée en arabe *kalâm*, qui est une sorte d'apologétique tous azimuts, et qui prétend trouver des arguments en faveur de la foi monothéiste. Al-Fârâbî déclare ainsi : « Le légiste admet les opinions et les actions que le fondateur de la religion a promulguées de manière absolue, et il les pose pour principes à partir desquels il trouve les choses qui en résultent ; mais le maître de la parole (*loquax = mutakallim*) défend les choses dont le légiste s'est servi comme principes, sans trouver lui-même d'autres choses grâce à elles » (*De Scientiis*, éd. F. Schupp, Hambourg 2005, chap. 5, p. 124). Ce *kalâm* est associé à la Loi : comme le dit Farabi, il défend ce qui a été posé absolument comme Loi. Il relève de la partie pratique et politique de la classification des sciences. Mais alors, il lui revient d'ordonner et d'exclure, et notamment il peut décider d'exclure la spéculation philosophique, dont l'existence est suspendue au bon vouloir de l'ordre politico-religieux. Son existence et celle de la philosophie entrent dans une

---

7. Boèce, *Commentaire de l'Isagogè*, ed. *Secunda*, éd. S. BRANDT, Vienne 1906 (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* [CSEL] 38), p. 8, 3-9.

rivalité mimétique, mais mortelle. Il procède avec des arguments dialectiques, mais non pas démonstratifs, puisque ces thèses ne peuvent pas être fondées sur quoi que ce soit d'autre. Dans la mesure où le Coran contient des énoncés mythiques en même temps qu'une Loi, il appartient à la fois à la théologie mythique et à la théologie politique.

Le problème réside donc dans la question suivante : comment interpréter les Écritures révélées ? Al-Farabi reprend à Platon l'idéal du roi philosophe, qui contemple la vérité en entrant en contact avec l'intellect séparé. En l'absence de séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, il est aussi imâm (commandeur des croyants). Cependant la condition la plus fondamentale est d'être philosophe : un roi qui n'est pas philosophe n'est pas vraiment roi. Dans l'ordre politique, l'accès aux règles de vie se fait à la fois par l'image rhétorique et par la contrainte. En tant que Loi et image, la religion contribue aux deux. Mais cette dimension se rapporte à la philosophie comme l'image à la vérité, l'imaginaire à la science, l'extérieur à l'intérieur. Or la même chose ne peut pas être à la fois crue et sue, c'est pourquoi la voie du *kalâm* est une impasse.

Nous nous sommes également attachés à la lecture d'Avicenne, *Épître sur le retour* (trad. latine par Alpagu, début du XVI<sup>e</sup> s., *Compendium de Anima, De mahad id est de dispositione seu loco ad quem revertitur homo vel anima eius post mortem*, Venise 1546 ; trad. ital. F. Lucchetta, *Epistola sulla vita futura*, Padoue 1969). L'ouvrage permet d'approfondir la place accordée à l'exégèse allégorique face à certains énoncés littéraux du Coran : Avicenne donne une interprétation néoplatonisante de la destinée de l'âme, bien différente des énoncés littéraux sur les supplices de l'enfer, qui supposent la permanence de la chair dans l'au-delà. Pour Avicenne, la vérité essentielle (le monothéisme) ne peut pas être énoncée ouvertement dans le Coran, car elle est inaccessible aux peuples grossiers : « la vérité sur laquelle il faut se fonder, <est> l'unité véritable du créateur, de l'artisan unique, libre ou dénué de quantité, de qualité, de lieu, de temps et de situation, et de toute altération. [...] Je dis donc que cette vérité ne peut pas être montrée aux nations. Et si l'on énonçait cette vérité, sous cette forme, chez les arabes incultes et les hébreux à l'esprit obtus, ils soutiendraient que c'est un mensonge » (Avicenne, *Compendium de Anima, De mahad*, chap. 3, p. 43, v<sup>o</sup>). L'interprétation de l'Écriture suppose donc un élitisme et un ésotérisme : la vérité n'est accessible qu'aux philosophes ; il faut la dissimuler derrière des images métaphoriques. Nous retrouvons alors le triangle : Loi, symbole, raison ; la théologie politique, la théologie mythique, la théologie naturelle ou rationnelle.

Selon Avicenne, la vérité de la profession de foi monothéiste peut être démontrée rationnellement à une élite éclairée. Mais pour cela, il faut que la Loi (la religion) autorise l'étude philosophique. En effet, la vérité scientifique sur l'existence de Dieu, son unicité et ses attributs ne peut pas être communiquée à tous, et le plus grand des prophètes n'y parviendrait pas. Au contraire, le plus grand nombre a besoin d'images, de persuasion rhétorique, de menaces de torture et de promesses alléchantes. Sans cette fonction pédagogique ou persuasive de l'image, la Loi ne pourrait pas être obéie par tous, ni être désirée. Cette fonction rhétorique se manifeste dans le cas du retour de l'âme à Dieu. Pour persuader le peuple, il

faut lui promettre des plaisirs corporels et le menacer de peines dans l'au-delà s'il n'obéit pas à la loi (Coran 4, 56 : « Toutes les fois que leurs peaux seront brûlées, Nous leur changerons de nouvelles peaux afin qu'ils augmentent en châtement »). Mais il est absurde de prétendre que l'homme ressuscitera corporellement identique dans l'au-delà : seule l'âme peut garantir l'identité de l'homme entre ici-bas et au-delà. Il en découle que la Loi musulmane est plus parfaite que les autres, parce qu'elle est accessible à des esprits frustes, sur la plan rhétorique de l'image, sans prétendre se situer sur celui, scientifique, de la démonstration. « Mahomet a écrit les institutions de notre loi, d'une manière plus parfaite que toutes les autres, au point qu'il est impossible de rien y ajouter. Et lorsque les chrétiens affirment à propos de la résurrection des corps, qu'ils doivent rester dans l'autre vie sans aliments, ni vêtements, ni sexualité, leur parole est plus faible, et moins rationnelle, et les peuples y sont moins inclinés. [...] Car si la béatitude et la torture est seulement spirituelle, comme disent les chrétiens, quelle sera l'intention, ou qui aura envie de la résurrection des corps ? » (Avicenne, *De mahad id est de dispositione*, chap. 3 , p. 49 v°). L'affirmation chrétienne que les hommes seront comme des anges, et que les plaisirs et les peines dans l'au-delà seront purement spirituels, ne peut pas susciter l'adhésion du plus grand nombre. Par un paradoxe conscient, Avicenne reproche au christianisme d'avoir divulgué une compréhension spirituelle de l'au-delà : même si lui-même, pour des raisons philosophiques, en soutient une autre, ces interprétations ne doivent pas être divulguées.

Alors qu'Avicenne soumettait l'interprétation de l'Écriture au tribunal de la raison, Maïmonide pense une articulation complexe entre la Loi et la philosophie qui repose sur une distinction des ordres. Maïmonide soutient à la fois l'existence d'une Loi (et de l'obéissance qu'elle implique), et celle de la philosophie (qui donne accès aux sciences véritables). Il s'adresse précisément à celui qui, ayant pratiqué la science et la philosophie, et croyant aussi aux énoncés de la Loi, est perplexe à propos du « sens » des énoncés qui expriment celle-ci (*Guide des égarés*, trad. Munk, Lagrasse 1979, p. 16). Il ne s'agit donc de douter, ni de la philosophie, ni de la Loi : le « perplexe » doute *du sens des énoncés* de foi, notamment en raison des confusions introduites par le *kalâm*. Un travail d'interprétation est nécessaire, mais dans un contexte de persécution, cette interprétation devra être élitiste et ésotérique. Il revient à la science métaphysique d'établir certains dogmes rationnels sur Dieu. Pourtant, la solution de Maïmonide n'est pas dans une théologie rationnelle, ou une exégèse accessible à tous des énoncés de foi, il s'agit de justifier et d'articuler, pour des publics différents, d'un côté la philosophie et de l'autre la théologie. Pour cela, Maïmonide entreprend de *fonder philosophiquement la religion et religieusement la philosophie*. D'une part, nous pouvons établir par la seule raison les principes du monothéisme, donc de la foi religieuse (l'existence de Dieu, son unicité et son incorporéité). D'autre part, nous pouvons fonder religieusement la philosophie : Dieu veut nous perfectionner, or ce n'est possible que par l'établissement de certains dogmes rationnels sur Dieu et le bien ; donc il veut que nous établissions par la seule raison ces dogmes. Il veut la philosophie.

Maïmonide établit d'abord que la démonstration de la création du monde par le *kalâm* ne tient pas. Ensuite, ce qu'il faut établir rationnellement, c'est l'existence de

Dieu, thèse à la fois philosophique et fondatrice pour la loi juive. On peut le faire en partant du principe suivant : si le monde a commencé, il est créé, donc il a un créateur ; si le monde est éternel, il dépend de Dieu comme premier moteur éternel. Dans les deux cas, on démontre l'existence de Dieu. Néanmoins, la preuve par l'éternité du monde est meilleure, parce qu'elle est infalsifiable, tandis que la création repose sur des démonstrations fausses, c'est donc en elle-même une thèse falsifiable. La difficulté est bien sûr que Maïmonide déclare ne pas admettre l'éternité du monde (*Guide I*, 71 ; p. 178). Comment comprendre cette contradiction apparente ? Leo Strauss parlait d'un art de la dissimulation en temps de persécution. Mais il nous a semblé que le raisonnement de Maïmonide était fort et cohérent. L'articulation entre philosophie et loi passe entre deux *ordres de vérités* indépendants et compatibles, mais non pas dans toutes les thèses : le croyant posera que le monde a commencé et le philosophe qu'il est éternel ; ces thèses sont distinguées et articulées au sein de leur structuration épistémologique propre : la philosophie a son ordre cohérent, qui part des phénomènes cosmiques (et du monde comme éternel), mais qui aboutit à l'existence de Dieu, lequel est bien *le point de départ de la Loi* (dont les trois premiers articles sont l'existence, l'unicité et l'incorporéité de Dieu). Pour Maïmonide, la solution est donc de supprimer le *kalâm*. Dès lors, il n'y aura plus de mélange conflictuel entre Loi et raison : les deux domaines s'articuleront sans empiéter l'un sur l'autre.

Averroès, lui, fait comparaître la philosophie devant le tribunal de la Loi (c'est-à-dire son propre tribunal, puisqu'il est Cadi de Cordoue). Nous avons examiné le *Traité décisif déterminant la connexion entre la Loi (sharia) et la sagesse (hikma)*<sup>8</sup>. Averroès y rend une *fatwa*, un avis juridique. Il distingue trois publics différents auxquels s'adresse la Loi révélée : la foule adhère au sens manifeste et aux images, se tient sur le plan de la rhétorique ou de la dialectique ; les gardiens adhèrent par la voie dialectique ; l'élite, l'homme d'État-philosophe, atteint la vérité par une démonstration scientifique. Or la Loi ordonne l'étude de la vérité, ce qui inclut la philosophie. Puisque la Loi est la vérité, et que la philosophie démontre la vérité, il ne peut pas y avoir de contradiction entre elles : la vérité ne contredit pas la vérité. Mais s'il y a désaccord entre la Loi et la philosophie, il faut interpréter le sens manifeste de la Loi, et trouver un sens caché, plus profond. N'y voyons pas une démythologisation : Averroès n'entend pas mettre en conformité avec la raison *tous les énoncés révélés*, mais seulement certains. Certes, tout énoncé de l'Écriture pris au sens manifeste doit être interprété dans un sens conforme à la philosophie, mais *à condition d'être conforme avec un autre énoncé de l'Écriture, lui-même pris au sens manifeste* (§ 22). Averroès appelle donc à une interprétation juridique et grammaticale immanente à l'Écriture, et non à une rationalisation de son contenu. Il y a d'une part des énoncés manifestes et univoques sur les principes dogmatiques qu'il est interdit d'interpréter : face aux versets qui affirment que Dieu « siège » sur un trône, ou à ceux qui affirment qu'il est « descendu » vers

---

8. Averroès, *Le livre du discours décisif où l'on établit la connexion existant entre la révélation et la philosophie*, éd. et trad. M. GEOFFROY, Paris 1996.

les hommes, on répondra qu'il s'agit de versets *équivoques*, dont nul ne connaît l'interprétation sinon Dieu – ce qui revient à interdire à la foule toute interprétation. Il y a, d'autre part, des énoncés équivoques. Et non seulement les esprits de science (les philosophes et les savants) sont les seuls à pouvoir les interpréter, mais ils sont les seuls à le *devoir* (§ 40, p. 141). Car ils doivent dissiper l'équivoque. Ils ne *peuvent* pas les prendre au sens littéral. S'en tenir au sens manifeste, ce serait une infidélité, car ils pousseraient les autres à l'infidélité. Par conséquent, ceux qui utilisent l'argumentation pour nier les principes fondamentaux de la Loi doivent être réprouvés et punis.

Quels sont les points communs entre toutes ces réflexions sur le rapport entre philosophie et religion ? Essentiellement, le principe selon lequel, lorsqu'il y a opposition entre l'Écriture révélée et la philosophie, il faut se livrer à une interprétation de l'Écriture pour dégager un sens plus profond.

Il y a donc trois manières de considérer la connexion entre Loi révélée et philosophie, devenu le triangle entre l'Écriture (théologie poétique), la philosophie (théologie naturelle) et l'ordre politique (théologie politique) :

- Al-Farabî propose une harmonisation du texte du Coran et de la pensée philosophique par le biais d'une exégèse allégorique des images inadéquates à la raison. Sa position est radicalement rationaliste et critique ;

- Maïmonide sépare les disciplines pour les articuler. La philosophie établit l'existence de Dieu, en neutralisant la démonstration du *kalâm* sur la création du monde. Et une fois établie l'existence de Dieu, son unicité et son incorporéité, il est possible de croire à l'ensemble des énoncés de la foi juive ;

- Averroès reconstruit les énoncés religieux de façon à ce que la concordance entre religion et philosophie apparaisse comme une conséquence des exigences de la Loi révélée, tout en posant symétriquement que c'est la raison qui exige la Loi pour gouverner le peuple. La théologie poétique et la théologie politique ne font qu'un. La théologie philosophique constitue l'autre versant. La Loi commande aux masses l'obéissance, et à l'élite l'intelligence philosophique. Mais la Loi doit intégrer dans les replis de sa lettre une harmonisation possible avec la philosophie. « Philosophe et théologien, Ibn Rushd ne laisse pas d'être cadi »<sup>9</sup>. Intellectuel organique au service du pouvoir almohade, il donne la clé de l'articulation entre religion et philosophie à l'application juridique de la Loi.

Revenant au monde latin après un détour par la pensée arabe, nous comprenons mieux l'innovation d'Abélard<sup>10</sup>. À sa naissance, le concept de *theologia* noue ensemble trois brins : le discours sur les dieux d'Augustin, la science la plus haute et l'intellection de la Trinité, comme chez Boèce, mais surtout la démonstration rationnelle de Dieu et de ses attributs, comme chez Anselme. Comme Abélard le

9. A. DE LIBERA, « Pour Averroès », préface, dans Averroès, *L'islam et la raison*, éd. A. DE LIBERA, trad. M. GEOFFROY, Paris 2000, p. 51.

10. Cf. O. BOULNOIS, « Libération de la théologie. Remarques philosophiques sur une histoire », *Théophilyon, Revue des facultés de théologie et de philosophie de l'université catholique de Lyon* 19 (2014) p. 97-119.

dit dans son autobiographie, l'*Histoire de mes malheurs*, « notre théologie » fut composée « à l'intention des écoliers qui demandaient des raisons humaines et philosophiques ». Par conséquent, pour Abélard, sa théologie reste un traité philosophique, même si celui-ci porte sur l'essence divine. L'élément décisif, déclencheur de la rupture, est bien saint Anselme, qui prétend méditer sur Dieu, son existence et sa nature, *sans recourir à l'autorité de l'Écriture*. De ce fait, la *theologia* d'Abélard est un discours rationnel, détaché de l'exégèse. Certes, à la différence du *Monologion* et du *Proslogion*, elle contient des références bibliques. Mais elle s'efforce avant tout d'en justifier la rationalité, non d'en analyser le sens dans leur contexte. Elle appartient à la discipline la plus haute de la philosophie, que nous appelons métaphysique, et qu'Aristote appelait « science divine », et elle porte sur l'unité et la Trinité en Dieu.

Abélard réussit donc la fusion entre la *sacra doctrina*, l'enseignement de la révélation, et le sommet de la philosophie. C'est bien sûr de cette harmonie que rêvait déjà Augustin. Mais le centre de gravité s'est déplacé. En se détachant de l'exégèse, Anselme et Abélard cessent de faire le va et vient entre l'Écriture et la raison (qui est parfois un grand écart), mais ils se privent précisément du fondement de la « *philosophia christiana* ». En reprenant les concepts de la métaphysique aristotélicienne, Abélard fait entrer la réflexion sur Dieu dans une nouvelle ère : la théologie chrétienne commence par s'identifier à la plus haute branche du savoir théorique – ce que nous appelons métaphysique.

Mais avec la naissance de la théologie comme science, cette identification va se défaire, et se changer en concurrence : nous avons, par comparaison, examiné la position de Thomas d'Aquin, celle de Duns Scot et celle de Nicolas Bonet. Thomas condense les arguments de Maïmonide en faveur d'une spéculation philosophique sur Dieu, et il les transforme en une argumentation en faveur de la théologie comme science (*In Boethium De Trinitate* pars 2, q. 3, a. 1 resp. 3). Accomplissant ce parcours, Nicolas Bonet est l'auteur de la première *Theologia naturalis* : une démonstration rationnelle de l'existence du « premier moteur », de son unicité et de son incorporité, qui ne parle pas de « Dieu ».

## II. Volonté, action et liberté (xiii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> s.)

Ce séminaire devrait faire l'objet d'une prochaine publication.