

---

## Systemes de pensées et de croyances médiévaux

Christophe Grellard

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/2796>

DOI : 10.4000/asr.2796

ISSN : 1969-6329

### Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

### Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 283-293

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

### Référence électronique

Christophe Grellard, « Systèmes de pensées et de croyances médiévaux », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 23 septembre 2019, consulté le 26 mai 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2796> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2796>

---

Tous droits réservés : EPHE

## *Systèmes de pensées et de croyances médiévaux*

Christophe GRELLARD

Directeur d'études

LE séminaire a en premier lieu porté sur l'enquête commencée deux ans auparavant sur le thème de l'ignorance invincible, enquête qui est parvenue à une fin provisoire, mais qui sera approfondie dans les années à venir à travers l'étude de thèmes connexes (*fidēs implicita*, idolâtrie, conscience erronée, etc.). En second lieu, en collaboration avec Sylvain Piron (DE, EHESS), on a proposé une lecture suivie du premier traité du *Dialogue* de Guillaume d'Ockham, consacré à l'hérésie.

### **I. L'ignorance invincible et le problème de l'hétérodoxie, de Pierre Abélard à Bartolomé de Las Casas (suite et fin)**

L'enjeu du séminaire à long terme est une élucidation de la notion d'hétérodoxie au tournant du Moyen Âge et de la Modernité (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles), dans la mesure où l'hétérodoxie (par quoi l'on entend toutes les formes de déviations par rapport à la norme religieuse dominante, en l'occurrence celle de l'Église catholique médiévale) fonctionne comme un prisme des mutations de la croyance religieuse.

De fait, les analyses proposées s'inscrivent dans une double perspective.

En premier lieu, je considère la religion chrétienne médiévale comme une religion aléthique, sotériologique et universaliste. L'Église veut que tous les hommes soient sauvés par l'adhésion à une vérité dont la croyance est nécessaire pour faire son salut et qui est administrée par un groupe d'experts (principalement, des théologiens, mais aussi des canonistes). De ce fait, l'orthopraxie ne suffit pas, l'orthodoxie est nécessaire, et l'Église doit se donner les moyens d'évaluer l'orthodoxie. L'hétérodoxie apparaît alors comme un phénomène intellectuel multiforme qui conduit à remettre en cause la dimension aléthique de la religion, et dans une moindre mesure sa dimension sotériologique (même si la question du salut reste probablement incontournable jusqu'aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). L'ignorance invincible entre dans ce cadre puisqu'elle conduit à se demander si quelqu'un peut être excusé de son hétérodoxie en raison d'un défaut cognitif (structurel ou conjoncturel).

En second lieu, je considère que le concept médiéval de foi peut être conceptualisé à partir des deux pôles que sont la *fiducia* et la *discretio*, la confiance et le discernement, c'est-à-dire en terme moderne un aspect d'hétéronomie (puisque la confiance suppose de s'en remettre à un tiers garant) et un aspect d'autonomie (puisque le discernement renvoie à une capacité cognitive propre). L'adhésion à

la vérité nécessaire au salut relève en partie d'un aspect cognitif (un assentiment réfléchi à des arguments, des preuves, des signes) et en partie d'un aspect fiduciaire (la confiance en l'institution qui garantit la chaîne des témoignages). Du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup>, ces deux pôles semblent légèrement déséquilibrés en faveur de l'aspect fiduciaire (de la garantie offerte par l'institution ecclésiale). Il s'agit de comprendre comment la dimension fiduciaire de la foi (la foi comme confiance manifestée dans des actes empiriques extérieurement vérifiables) a laissé peu à peu la place à la notion de conviction intime. Or, la dimension fiduciaire est inséparable de la dimension institutionnelle. Il faut donc identifier quand et comment le concept de foi perd sa dimension institutionnelle englobante et se trouve réduit à son substrat d'état mental intériorisé et accessible au seul sujet de cet acte, et à Dieu.

Voici donc le cadre général dans lequel s'inscrit l'enquête sur l'ignorance invincible. Rappelons les enjeux du problème. La question relève de la théologie morale et on peut la formuler de façon assez simple : l'ignorance peut-elle excuser le péché ? Si l'on commet une faute, un acte qui contrevient à un ensemble de normes, peut-on échapper au châtement qu'appelle cet acte s'il s'avère qu'il a été commis dans un état d'ignorance, *i.e.* un état où l'on ne connaissait pas certains paramètres de l'action ? En particulier, si cet état d'ignorance ne pouvait pas être évité, alors même que l'on a fait tout son possible (en termes de délibération, d'examen des circonstances) pour s'assurer de la régularité de son acte ? Et si l'on admet ce type particulier d'ignorance, absolument inévitable, jusqu'où peut-on étendre sa portée : l'ignorance de la Révélation (*i.e.* d'une vérité qui sauve, et qu'il est nécessaire de connaître pour pouvoir être sauvé) est-elle concernée ? On voit donc que l'ignorance est un concept clé pour une religion aléthique, sotériologique et universaliste en ce qu'elle introduit au cœur de la réflexion théologique à la fois la question du mode d'accès au vrai et celle de la possibilité de se dispenser de la vérité pour être sauvé. De fait, la question de l'ignorance invincible devient : peut-on faire son salut sans connaître la vérité nécessaire au salut ?

Quels sont les éléments-clés des théories médiévales de l'ignorance invincible ?

Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, Guillaume d'Auxerre propose une synthèse des débats du siècle précédent, lancés par Abélard (voir *Annuaire de l'EPHE-SR* 124 [2015-2016], p. 241-250). Il reprend l'idée d'une excuse de l'ignorance invincible, de l'annulation de cette excuse par la négligence, et il développe l'idée d'aide divine à travers la notion du *facere quod est in se*. Mais tout le problème est d'identifier le périmètre exact de l'ignorance invincible. Sous l'influence des canonistes, les théologiens vont être de plus en plus conduits à une lecture restrictive de cette ignorance : l'ignorance du droit, en particulier du droit divin et du droit naturel, n'est pas excusable. Guillaume d'Auxerre met en place un certain nombre de *casus* que l'on va retrouver dans toute la théologie médiévale (et moderne) et qui vise à montrer les limites concrètes de l'application de l'excuse de l'ignorance. La tendance générale des théologiens est de réduire au maximum l'application de l'ignorance invincible au moyen de l'*auxilium dei*. Les fidèles qui n'y mettent pas d'obstacle, qui sont dans un état de charité, seront aidés par Dieu, de manière surnaturelle (illumination) ou semi-naturelle (envoi d'un messenger). Ceux qui ne sont pas aidés n'ont donc pas d'excuse. On voit que le but est clairement d'éviter que l'ignorance puisse excuser l'hétérodoxie.

La rupture avec ce modèle intervient au <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle avec Robert Holcot, qui va survaloriser l'intention et la bonne foi au point d'entraîner une rupture avec la dimension aléthique de la religion. Holcot découple le *facere quod est in se* (renvoyé à la sincérité, à l'effort et à l'intention pure) de l'*auxilium dei* (qu'il rejette en refusant l'emprise trop grande de la solution surnaturelle). L'aboutissement (notamment pastoral) des débats initiés par Holcot (voir *Annuaire de l'EPHE-SR* 125 [2016-2017], p. 293-297) se lit chez Jean Gerson qui est pris en tenaille entre la défense de la hiérarchie ecclésiale et la valorisation de l'intention (en particulier dans le cas de la religion populaire). Ce que vise Gerson, c'est de bloquer l'usage potentiel de ces thèses sur l'ignorance et l'erreur dans le traitement de l'hétérodoxie. D'un côté, en effet, il défend des positions « rigoristes » classiques : aucune ignorance (même invincible) du droit ne peut excuser ; les personnes qui le méritent seront illuminées par Dieu. Mais d'un autre côté, il introduit plusieurs changements discrets mais importants. En premier lieu, l'ignorance invincible n'est pas considérée de façon absolue, mais toujours relativement aux circonstances et à la diligence mise dans la recherche du vrai (comme le montre l'idée d'*operans sufficienter*). De fait, l'idée d'ignorance est reliée à la question de la certitude morale. Sur ce point, Gerson a une importance capitale dans la mesure où il contribue à la diffusion massive de l'idée patiemment élaborée d'Albert le Grand et Thomas d'Aquin jusqu'à Jean Buridan, autour de la notion de *materia subiecta* et de l'adaptation des méthodes (et de la certitude qui leur est liée) à chaque discipline. Les origines du probabilisme moderne se trouvent dans ces textes de Gerson, qui seront repris largement au <sup>xv</sup><sup>e</sup> et <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècles. La position de Gerson est liée aussi à l'idée de prise de risque dans l'action morale quand le nombre des informations disponibles est limité (contre le scrupule excessif). Gerson, s'inscrivant dans le cadre des morales de l'intention, insiste sur l'importance de *facere quod est in se*, accompagnée d'un examen suffisant (et non pas complet en soi) des circonstances. L'autre élément important est lié à la dimension pastorale : les docteurs doivent éviter de provoquer l'angoisse dans le peuple chrétien et pour cela, ils doivent éviter de produire de l'insécurité morale, de l'incertitude. Il y a donc, derechef, une claire valorisation de la hiérarchie ecclésiale (et doctrinale) et une rupture nette entre les débats d'école et la démarche pastorale. Si l'indécision et le débat sont acceptables chez les maîtres, elle ne le sont pas quand ils sont en chaire. Il faut rechercher la sécurité morale des simples en matière religieuse (notamment sur la nature des péchés). Ce qui est intéressant chez Gerson, c'est donc cette tension permanente entre la valorisation de l'intention personnelle, de l'intériorité, et en même temps la défense de l'expertise de clercs et de la hiérarchie ecclésiale. C'est une tension que l'on va retrouver pendant tout le siècle qui suit. On en a eu un aperçu rapide dans le texte pseudo-gersonien, *Compendium theologiae*, sur la déposition de la conscience : trois méthodes sont en effet avancées, méditation, expertise extérieure, prière. Comme on le voit, donc, c'est la démarche personnelle qui est valorisée et, de façon atténuée, l'idée d'*auxilium dei*. Le Grand Schisme a clairement conduit à cette relativisation du rôle des experts, et à la valorisation de la *discretio*.

C'est cette même tension que l'on va retrouver chez Jean Nider. Dominicain, actif dans la réforme de l'ordre, il est formé à Cologne et Vienne (où il est docteur),

et prend part aux conciles de Constance et Bâle où il est confronté aux hussites. Son œuvre est principalement d'ordre pastoral. Il est en particulier l'auteur d'un très important traité sur la conscience morale, le *Consolatorium timoratae conscientiae*, qui va transmettre les thèses de Gerson (et celles de Thomas et d'Albert). Jean valorise la conscience morale, en reprenant la thèse que toute opposition à la conscience est un péché. Mais en même temps, il tente de nuancer l'obligation de la conscience erronée. La conscience morale s'accompagne d'une exigence cognitive forte et de clarification conceptuelle (comme le souligne la critique récurrente de la négligence). Dans cette perspective, à la suite de Gerson, il donne un ensemble de règles qui permettent de sécuriser la conscience, en s'appuyant sur une recherche active de la licéité, mais en limitant cette recherche au niveau de la certitude morale qui repose sur la simple probabilité. C'est cette question qui fait l'objet du *Consolatorium*. Cette œuvre pastorale du dominicain est destinée à la formation de ses frères amenés à prêcher et confesser. Elle est centrée autour de la conscience erronée entendue comme « maladie » qu'il faut guérir en redonnant les moyens de la *bona spes*. Le premier livre a pour fonction de définir la conscience en général. Celle-ci est une part de l'âme rationnelle dont le but est de produire une *mens segura* fondée sur une relation à Dieu à travers les vertus théologiques. Le cœur de la réflexion éthique est donc l'accès à la tranquillité de l'âme, mais cette tranquillité est rattachée à un état épistémique : comment savoir que l'on est ou non en état de grâce ? De ce fait, on voit clairement que la question-clé est l'angoisse du péché qui interdit les pratiques (comme l'Eucharistie) qui ouvriraient la voie au salut. Le livre II est donc entièrement consacré à la question du degré de certitude avec lequel la conscience peut agir, l'enjeu étant d'identifier la conscience erronée et de donner les moyens de sortir de l'erreur.

Il faut garder présent à l'esprit que pour Jean Nider, la conscience n'est pas une faculté mais un acte qui résulte du syllogisme pratique : c'est l'application d'un principe général (fourni par la syndérèse infaillible) à un cas particulier et contingent (application qui relève de la raison pratique) qui produit une conclusion qui est aussi une injonction à agir et qui est équivalente à la conscience. La cause de l'erreur se situe donc principalement dans le passage de l'universel au particulier, même si l'action déductive de la raison peut être perturbée par la passion ou une mauvaise disposition. Jean Nider s'inscrit donc dans le cadre d'un intellectualisme modéré où l'intellect oriente la volonté quoique celle-ci conserve une liberté de choix. Ceci conduit à la question-clé de l'obligation de la conscience. Nider défend en effet la thèse classique que la conscience oblige absolument (toute action contre la conscience est peccamineuse). Mais cette position fortement influencée par Thomas soulève le problème de l'obligation de la conscience erronée et de la perplexité qui en résulte. De façon classique, Jean soutient à la fois que, tant que l'on conserve sa conscience erronée, il n'y a pas péché, mais que en même temps la perplexité n'est jamais *simpliciter* puisqu'il est (presque) toujours possible de déposer sa conscience erronée. Les problèmes de l'obligation de la conscience erronée, de la perplexité et de la déposition sont par excellence le lieu où se jouent à la fois la question de la vérité comme condition du salut et l'opposition entre autonomie et hétéronomie. Pour Nider comme pour Gerson, après les bouleversements

nominalistes du XIV<sup>e</sup> siècle, mais aussi les perturbations socio-ecclésiales du Grand Schisme, il s'agit de restituer la valeur objective du précepte, et par là l'hétéronomie de la conscience qui doit s'appuyer sur des experts extérieurs. En même temps, il y a indubitablement au cours du XIV<sup>e</sup> et du XV<sup>e</sup> siècle une prise en compte de plus en plus forte de la subjectivité qui contraint à faire droit à la valeur de la conscience individuelle comme instauratrice de normes éthiques. D'un côté, donc, il faut insister sur l'obligation de la conscience comme lieu d'instanciation de la loi divine, mais d'un autre côté il faut limiter la valeur obligatoire de la conscience erronée pour la soumettre à l'objectivité du précepte, de sorte que l'obligation de la conscience erronée est toujours limitée par l'obligation de la déposition, la force du précepte étant en dernier recours supérieure à celle de la simple conscience (la conscience est davantage tenue de déposer son jugement que d'agir).

Avec Jean Nider, on voit donc comment la pastorale du milieu du XV<sup>e</sup> siècle s'efforce de concilier à la fois l'émergence de la conscience morale individuelle comme lieu principal de l'éthique et le retour de l'institution ecclésiale dans la production des normes. Il s'agit de sortir du Grand Schisme et de la mise en cause de l'expertise institutionnelle qu'il a entraînée, et en même temps de préserver la valeur du *facere quod in se est*. Ce sont finalement des évolutions similaires que l'on va retrouver dans la théologie scolaire de la fin du XV<sup>e</sup> siècle et du début du XVI<sup>e</sup> siècle, chez Gabriel Biel et Jean Mair.

Les positions de Biel, qu'il synthétise dans son *Collectorium Sententiarum* à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, sont très classiques, même si l'influence d'Ockham, de Pierre d'Ailly et de Gerson se fait nettement sentir. Il y a ainsi une tension entre l'*opinio communis* et les innovations nominalistes qui apparaît bien dans la question sur la conscience. Gabriel Biel réaffirme la supériorité du lien divin (le *vinculum divinum praecepti*) sur le lien de la conscience (*vinculum conscientiae*), revenant ainsi à une forme d'objectivisme pré-thomasien. Même s'il reprend l'idée qu'agir contre sa conscience revient à mépriser Dieu, Biel n'en déduit pas qu'il faut suivre sa conscience, fût-elle erronée, mais qu'il faut la déposer. C'est cette idée de déposition qui est reprise pour résoudre la question de la perplexité qui n'est jamais absolue et sans issue. La seule exception est la situation d'ignorance invincible. Dans ce cas, Biel admet qu'il faut suivre sa conscience puisque la loi divine est inaccessible. On voit donc que tout en développant une position classique qui lie fortement vérité et salut, Biel laisse ouvert un espace, celui de l'ignorance invincible, où ce lien peut être rompu et où une croyance fautive peut être méritoire. La théologie de Biel, et en cela elle est exemplaire de ce Moyen Âge tardif qui se relève du Grand Schisme, est une théologie en tension, tension entre d'une part l'avènement de la subjectivité (notamment dans l'intériorisation de la foi, amplifiée par la *devotio moderna*) et la faillibilité qui lui est liée, et d'autre part le retour de l'institution comme force d'encadrement normatif.

Jean Mair est l'un des points nodaux de notre enquête, dans la mesure où il est le vecteur de transmission des théories nominalistes du XIV<sup>e</sup> siècle aux théologiens espagnols qui vont être directement à l'origine de la réflexion sur l'ignorance invincible des Indiens. On a commencé par rappeler l'activité de rénovation des études à Paris à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, et qui permet, notamment sous l'impulsion

décisive de Jean Mair à Montaigu, un retour de l'Université de Paris sur le devant de la scène intellectuelle européenne au début du <sup>xvi</sup><sup>e</sup> siècle.

La question de l'ignorance est d'abord abordée au livre II des *Sentences*, d. 22. La position de Jean Mair est assez classique et évolue peu entre les différentes rédactions de son commentaire. Il faut cependant noter que l'ignorance invincible est définie non pas en soi, mais relativement à ce que l'on est tenu de savoir, selon ce que notre statut social nous impose de connaître. Il s'agit donc d'un ensemble d'obligations relatives au droit divin ou humain. On assiste ainsi à un net glissement juridique de la notion. À partir de là, les positions de Jean Mair sont classiques (l'ignorance invincible excuse toujours du péché), et comme Biel ou Adrien d'Utrecht, il prend soin de se démarquer des positions rigoristes qui voudraient rejeter l'ignorance invincible de droit divin. Le *casus* de l'enfant sauvage dans la deuxième rédaction (1519), cependant, permet de mesurer son hésitation sur la question de l'*auxilium dei*. Jean Mair semble vouloir en général privilégier les solutions plus naturalistes, mais se résout parfois à recourir à la solution de l'illumination.

Deux passages du livre III des *Sentences* semblent le confirmer. Le premier texte (d. 37, q. 15) pose directement la question de l'ignorance du droit divin, et de l'obligation d'informer une personne dans l'erreur. Jean Mair examine la position « rigoriste » de Guillaume d'Auvergne et Guillaume d'Auxerre selon laquelle il n'y a pas d'ignorance invincible du droit divin dans la mesure où celui qui fait ce qui est en lui sera illuminé. On retrouve donc l'idée classique selon laquelle ceux qui ne sont pas illuminés ont été négligents ou fautifs en quelque manière. Or, de façon tout à fait remarquable (puisque dans le corpus étudié jusqu'à présent, seul Holcot suggérerait une solution similaire), Jean Mair refuse la solution de l'illumination et plaide pour une réponse plus « naturaliste » : il y a des exemples d'hommes qui ont fait de leur mieux sans être illuminés, de sorte qu'il faut en conclure que Dieu n'oblige pas à savoir. Il y a donc une volonté claire ici de relativiser la dimension cognitive du salut. Cependant, comme on le verra, ce texte de Jean Mair est contrebalancé par d'autres textes où il semble finalement se rallier à la solution « surnaturelle ».

Néanmoins, une autre question, la q. 1 du livre III, d. 25, va dans le même sens et s'interroge explicitement sur le salut des païens. À cette occasion, Jean Mair défend une thèse qui sera reprise également dans la scolastique espagnole et coloniale, à savoir qu'il y a un minimum de foi explicite nécessaire (et suffisant dans le cas des païens) pour le salut, à savoir la croyance en un Dieu providentiel et rémunérateur (conformément à *Hébreux* 11, 6). Pour Jean Mair, ce minimum de foi explicite s'accompagne d'une foi implicite (entendue comme connaissance universelle confuse) dans le Médiateur. Clairement donc, Jean Mair introduit l'idée que le salut est possible, dans certaines circonstances, par des moyens strictement naturels. En revanche, dans le cas des chrétiens, il faut ajouter à ce minimum une foi explicite dans les articles prêchés à l'Église (conformément à l'exigence de publicité) et une foi implicite qui, ici, est à la fois une connaissance universelle confuse et un acte d'obéissance à l'Église. Cela permet de résoudre le *casus* de la *vetula* à qui son évêque prêche une hérésie : il y a dans ce cas un devoir de confiance dans les experts qui est tel que leur faillite n'est pas imputable aux illettrés. À aucun



moment, donc, Jean Mair n'a recours à l'*auxilium dei*, alors même qu'il l'avait utilisé dans le livre II à propos de l'enfant sauvage et qu'il l'utilise à propos des païens dans le livre IV.

Le livre IV est le premier publié par Jean Mair (dès 1509) et il a connu plusieurs rééditions qui attestent d'une évolution de Jean Mair, et surtout de son embarras sur la question des païens du Nouveau Monde (question dont l'importance dans son œuvre ne doit finalement peut-être pas être surestimée). On avait vu que dans la première version de la d. 3 (q. *unica*), il cherche une solution au salut des païens qui passe par l'idée de sacrements naturels, et semble s'acheminer vers l'idée que chacun peut faire son salut dans sa loi tant que la prédication de l'Évangile ne lui est pas parvenue. Néanmoins, dans le cas d'un adulte capable de raison qui n'aurait ni l'Évangile ni les sacrements naturels, Jean Mair revient à la solution de l'*auxilium dei*, qu'il avait utilisé pour l'enfant sauvage dans le livre II, mais qu'il avait écarté dans le livre III. Il admet donc que le païen qui fait de son mieux sera illuminé et recevra le baptême du désir. Mais dans l'édition de 1519 (dans la q. 2 de la même distinction), il change de point de vue et cherche à défendre l'idée que l'Évangile a effectivement été prêché sur l'ensemble de la terre (et que les païens sont donc inexcusables). Et dans le cas d'un païen qui n'aurait effectivement pas reçu l'évangile, il adopte la solution de l'illumination, en défendant la thèse de Guillaume d'Auvergne selon laquelle il n'y a pas d'ignorance invincible en matière de foi car Dieu aidera ceux qui font de leur mieux. Jean Mair semble donc vouloir rejeter toute forme d'excuse liée à l'ignorance, revenant aux solutions rigoristes et en contradiction avec ce qui est édité dans le livre III au même moment. On sent donc un raidissement de la part de Jean Mair, dont les causes doivent encore être identifiées.

Pour approfondir le problème, on s'était finalement tourné vers la d. 11 du livre IV, consacrée au problème de l'adoration d'une hostie non consacrée. Jean Mair reprend la question classique de l'adoration sous condition ou catégorique. Les résultats de cette enquête ont été publiés dans un article : « Comment peut-on croire à la transsubstantiation ? La certitude morale et ses fondements sociaux chez Jean Mair », *Prezglad Tomistyczny* 24 (2018), p. 627-650.

Guillaume de Manderston, un élève de Jean Mair à Paris, puis son collègue à Saint-Andrews, dans un traité qui date de 1518, et qui est rédigé à Paris, le *Bipartitum in morali philosophia* (Paris, 1538), transmet une réflexion intéressante sur l'hérésie qui manifeste bien l'impact de Jean Mair. De façon très nette, ici, la question de l'ignorance invincible est tout à fait déconnectée du cas des païens et se trouve traitée en contexte strictement chrétien. Le problème est abordé à partir du cas de l'hérésie, dans le cadre de la théorie de la foi héritée de Pierre d'Ailly et qui cherche un moyen terme entre volontarisme (ockhamien) et naturalisme (holcotien). L'acte de foi suppose à la fois un motif de croire et un acte de la volonté. Mais dans ce cadre, comme le montre le cas de la petite vieille et du prélat hérétique, on pourrait être amené à croire le faux de façon méritoire. L'intérêt de ce texte est donc d'abord de formuler de façon tout à fait explicite et claire le problème qui est au cœur de notre enquête depuis le début, à savoir le lien entre vérité et salut, et la possibilité de mériter par un assentiment faux. Pour Guillaume de Manderston, un acte de croyance fausse subordonné à un acte de volonté bonne est moralement



bon et méritoire s'il s'accompagne de la grâce. Cet acte de croyance concerne bien entendu les objets de foi dont la croyance explicite n'est pas requise de la personne qui donne son assentiment. De fait, la croyance est un indifférent dont la valeur morale provient de l'intention qui y préside. Mais même dans les cas qui relèvent de la foi explicite, on peut défendre le caractère méritoire de la croyance fautive (sauf s'il y a ignorance crasse ou affectée manifeste). L'ignorance invincible excuse donc l'erreur et autorise une croyance hérétique fondée sur une intention bonne. Le mérite provient de l'acte de volonté bonne, et de l'ignorance invincible. On est donc de nouveau très proche des thèses défendues par Robert Holcot. Manderston achève son argumentation par une thèse tout à fait surprenante : un acte extérieur d'idolâtrie n'est pas *ipso facto* hérétique, mais doit s'accompagner d'un énoncé explicite d'opposition à l'Église car celle-ci ne juge pas les *occulta*, et ne peut procéder à une inférence de l'acte à la croyance. En revanche, l'Église peut légitimement condamner une personne pour hérésie à tort, précisément parce qu'elle s'en tient aux preuves extérieures et n'accède pas à l'intériorité. On a donc un partage radical entre l'autorité judiciaire et la dimension sotériologique.

L'exemple de Manderston montre comment s'impose à ce moment une nouvelle *opinio communis* qui valorise largement le for interne, la conscience, la relation individuelle à Dieu, à travers l'héritage conjugué du nominalisme du <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle, et de l'affaiblissement institutionnel dû au Grand Schisme. On sent poindre cependant le retour de l'institution dans la gestion de la foi. Par ailleurs, il est clair aussi que la question de l'hérésie (en raison de la Réforme) est plus urgente que celle des nouveaux païens. Mais ce point de vue parisien doit être nuancé en se tournant vers les théologiens espagnols.

Pour se faire une idée des thèmes de la philosophie espagnole avant le développement de « l'école de Salamanque », on s'est focalisé sur deux intellectuels de nature assez différente, d'une part un juriste, actif à la cour du roi d'Espagne, mais attentif aux structures théoriques élaborées par la théologie scolastique, Juan Lopez de Palacios Rubios ; et d'autre part, un théologien formé à Paris dans le cercle de Jean Mair, mais dont l'œuvre théologique a véritablement été développée en Espagne, à Valence, Juan de Celaya.

Juan Lopez rédige vers 1512 un *Libellus de insulis oceanis* afin de justifier de façon théorique l'évangélisation des Indiens et le *dominium* des rois d'Espagne sur ces nouveaux territoires. On retient en général que l'unique manuscrit du texte nous est parvenu par Las Casas, qui au seuil de la vieillesse l'a annoté de façon critique (notamment en raison de la justification de l'esclavage des Indiens), mais en 1516, le même Las Casas recommandait la diffusion des textes de Juan Lopez afin de faire connaître que les Indiens sont des hommes libres. De fait, le texte ne prône pas une mise en esclavage systématique, et distingue les cas d'infidèles. Le premier chapitre est une étude des différents types de paganisme propre aux Indiens et de la possibilité de leur salut en dehors de l'Évangile, possibilité très limitée et qui justifie de ce fait la conquête. Dès le début de son œuvre (chap. 1, §1), Juan Lopez distingue trois catégories de païens, en fonction de leurs comportements : les idolâtres, les vicieux qui vivent de façon désordonnée et les vertueux qui suivent la raison naturelle. Ce dernier groupe, peu nombreux, est dans

une situation d'ignorance non coupable et se trouve excusé par la foi implicite dans le Médiateur que l'on peut leur attribuer. La croyance en un Dieu providentiel implique en effet la foi implicite dans la rédemption et dans le Christ. L'idée d'une foi implicite dans le Médiateur est certes ancienne : on la trouve chez Hugues de Saint-Victor (*De sacramentis*, cité par Bonaventure) et chez Bonaventure (*In III Sent.*, d. 25, éd. Quaracchi, p. 540-541) et Thomas d'Aquin (*De Veritate* q. 28, a. 4, q. 29, a. 7). Mais le geste qui consiste à généraliser cette foi implicite (entendue comme connaissance confuse) aux païens vivant après la Révélation est un geste théorique fort.

À partir de là, Juan Lopez reprend, d'abord implicitement, les positions de Jean Mair : 1) si les insulaires ont reçu la prédication, le temps l'a effacée et c'est comme s'ils ne l'avaient pas eue ; 2) il leur suffisait donc de vivre selon les préceptes de la loi naturelle ; 3) cela leur procurait le baptême du désir. Comme Jean Mair, aussi, Juan Lopez va réintroduire par sécurité la solution de l'inspiration divine. Celui qui a une intention droite, et qui implore Dieu, recevra une inspiration naturelle ou surnaturelle (sur le modèle des saintes Barbe et Christine, repris à Gabriel Biel). Le salut suppose donc la grâce de Dieu et après la Révélation, le baptême du désir (qui implique la foi implicite dans le Médiateur). L'importance du texte de Juan Lopez, malgré sa faible diffusion supposée, vient d'une part de la transmission des thèses de Jean Mair (Juan Lopez ayant eu connaissance de l'édition de 1509 des *Sentences*), et de la mise en valeur de l'idée d'une foi implicite dans le Médiateur qui sera largement reprise.

Le cas de Juan de Celaya qui lit les *Sentences* à Paris vers 1517-1518, mais dont l'édition de son commentaire semble davantage dépendre de son enseignement à Valence vers 1525-1528, est différent. Dans le lieu classique consacré à l'ignorance invincible (*In II Sent.*, d. 22, q. 3), Juan de Celaya n'innove pas : il reprend des éléments textuels à Biel et Mair, et cite notamment Guillaume d'Auvergne comme l'une des positions extrêmes à refuser. En revanche, ce qui est intéressant, c'est son refus de la solution par l'illumination. Juan justifie en particulier son refus de la solution par l'illumination en raison du cas des visions spirituelles dont prétendent bénéficier certaines femmes mystiques (suivant en cela, implicitement, Jean Gerson et Jean Nider). Pourtant, de façon surprenante (mais comme Jean Mair, finalement), ce refus de l'illumination pour les femmes chrétiennes ne l'empêche pas d'appliquer cette solution à la situation de l'Indien vertueux. Pour Juan de Celaya, avoir la foi ne suppose pas avoir une connaissance de la loi évangélique, mais avoir une foi infuse en Dieu qui conduira à une illumination divine. C'est cette même solution de l'illumination qui est reprise pour résoudre le *casus* de la petite vieille hérétique. Celaya est sans doute l'un des vecteurs de transmission de la théologie parisienne en Espagne puisqu'il en reprend les classifications et pour une part les solutions aux *casus* classiques. Néanmoins, il faut avouer que sa position manque singulièrement de cohérence. D'un côté, comme Jean Mair, il semble vouloir s'opposer à la position rigoriste et par là à la solution par l'illumination. Qui plus est, il reprend contre l'illumination l'argument de la défiance envers les visions des femmes laïques. Mais dès qu'il est confronté à des cas extrêmes comme les Indiens et la petite vieille prêchée par un hérétique, il en revient à la

solution plus confortable de l'illumination. Il atteste donc à la fois de la pénétration du cas des Indiens dans les débats théologiques et de la difficulté à résoudre ce cas.

La possibilité de faire son salut dans un état épistémique erroné conduit ainsi à remettre en cause l'un des aspects fondamentaux de la distinction mosaïque mise au jour par Jan Assmann, ce que j'ai appelé la dimension aléthique de la religion : désormais il devient possible d'être sauvé sans croire le vrai, pourvu que l'intention soit pure et la conscience tendue vers le Dieu unique, même connu confusément. C'est la rupture du lien entre salut et vérité qui est fondamentale (et que l'on a vu clairement énoncée par Guillaume Manderston). Ce qui est en jeu, c'est la mise en place des conditions intellectuelles de l'idée moderne de tolérance, qui est l'un des paradigmes de la modernité, aux côtés de la laïcité, et de l'incroyance. Il ne s'agit donc pas de dire que toute la modernité est médiévale, cela n'aurait aucun sens, mais qu'il n'y a jamais de rupture radicale, dans la mesure où toute rupture est préparée en amont par des transformations conceptuelles, parfois en apparence disparates, qu'il appartient à l'historien d'identifier et de rassembler. Le rôle de l'historien de la philosophie (de celui qui fait de l'histoire intellectuelle soucieuse à la fois des textes et de leurs contextes) est d'identifier les configurations théoriques possibles à un moment donné, d'en suivre l'évolution et d'identifier les facteurs externes (non intellectuels) qui rendent possible leur effectivité.

## **II. Qu'est-ce que l'hérésie ? Une lecture du *Dialogus* de Guillaume d'Ockham (avec Sylvain Piron, EHESS)**

Le séminaire a consisté dans une lecture suivie des six premiers livres du premier traité du *Dialogus* de Guillaume d'Ockham, écrit à Munich dans les années 1330-1340. Ce premier traité, en lien avec la querelle entre une partie de l'ordre franciscain et la papauté d'Avignon (en particulier Jean XXII), cherche à résoudre la question d'un pape hérétique, et à défendre les Franciscains contre cette même accusation d'hérésie. Dans cette perspective, il examine de façon plus large la notion d'hérésie, et des procédures par lesquelles l'hérésie doit être mise au jour. Il en ressort, d'une part, une conception très cognitive de l'hérésie (et de la foi catholique), qui fait une large part à la publicité des débats et au droit à l'erreur ; d'autre part, il en résulte une insistance constante sur la faillibilité de toute norme d'origine humaine, et en particulier de l'Église comme institution, nettement séparée de l'Église universelle, infaillible. On a ainsi affaire à un texte qui met en situation d'instabilité l'institution ecclésiale au profit d'une conception plus individuelle du chrétien et que l'on peut rattacher à un nominalisme de la communauté ecclésiale, fondée : 1) sur une conception cognitive de la religion chrétienne (et de l'hérésie) ; 2) sur une valorisation de la conscience individuelle ; 3) sur une égalité sotériologique des chrétiens ; et 4) sur un usage de l'Église universelle comme idéal régulateur.

Le livre I insiste sur l'importance des experts au sein de l'Église, et en particulier des théologiens, contre une vision judiciaire, hiérarchique, institutionnelle de l'Église. Cette valorisation des experts (qui va être limitée par la suite, en raison de leur faillibilité) s'enracine dans la typologie des vérités chrétiennes énoncée au début du livre II et qui présente une conception systémique et déductive

(plus qu'historique) de la foi. Ce système autorise la nouveauté par déduction et par inspiration, laquelle fonctionne tout au long du 1<sup>er</sup> traité comme une limitation à la raison humaine (la foi ne dépend pas de la sagesse humaine). Il y a ainsi une dialectique constante de la foi et de la raison. Cette conception cognitive de la religion s'accompagne en même temps d'une valorisation de la publicité, du débat, en particulier académique, au profit d'une vision ouverte de la recherche de la vérité. C'est en ce sens que la conscience individuelle (comme lieu de la recherche du vrai) est valorisée, tout en étant contrebalancée par la norme de l'Église universelle. Il y a donc une individualisation de la croyance (la foi implicite n'est pas tant l'obéissance à l'Église que la croyance confuse d'une vérité contenue dans l'Écriture, et attestée par l'Église universelle) qui conduit dans le livre III à une conception de l'hérésie qui met en avant l'importance de l'intention, de la volonté de croire et du choix, ainsi que la notion symétrique de négligence. L'hérésie (abordée dans le livre IV) est un dogme faux, et l'attitude de l'hérétique reçoit ensuite une qualification juridique, à partir de l'obstination extérieurement vérifiable : on impute nécessairement des croyances à partir de pratiques. Mais en même temps, Ockham rejette la confiance aveugle, et limite l'accusation d'hérésie en réclamant une démonstration au-delà du doute : on est dans le domaine de la présomption, du signe, mais cette présomption doit être forte. Cette conception cognitive de la foi et de l'hérésie débouche sur une conception assez radicale de l'Église par la valorisation de la dimension horizontale (livre V). Le rejet de l'institution et la possible faillite générale des experts conduisent clairement à une forme d'égalitarisme ecclésial ancré dans la valorisation de la grâce individuelle par-delà tout statut social. La fonction sociale n'est ni une garantie cognitive ni une garantie sotériologique. Ockham défend donc une conception inclusive de l'Église qui fait une place aux laïcs, à partir du critère de l'*usus rationis*. À ce niveau la dimension cognitive de la foi rejoint l'égalité sotériologique pour mettre l'institution dans un état de radicale instabilité.

L'inaffabilité en matière de foi (le fait d'être confirmé dans la foi) ne peut relever que d'une grâce divine qui appartient à l'Église universelle, ou par une grâce spéciale, ponctuellement, à un individu déterminé. De ce fait, aucune institution humaine (établie par une volonté humaine et conventionnellement) ne peut s'en prévaloir. La conséquence de cette faillibilité générale des institutions ecclésiales est double : en premier lieu (et il s'agit sans doute d'un plaidoyer *pro domo*), Ockham en appelle fréquemment au courage des catholiques de résister à l'oppression d'institutions tombées dans l'hérésie ; en seconde lieu, et de façon convergente, il valorise le rôle des laïcs qui peuvent se trouver seuls dépositaires de l'Église universelle, y compris les femmes et les enfants (si tous les chrétiens doués de raison se trompaient). Le critère de l'Église universelle, qui en pratique ne peut guère être utilisé pour établir un dogme, puisqu'il est impossible d'identifier précisément l'Église universelle au moment *t*, sert néanmoins de fondement à la confiance dans la religion catholique distinguée de l'Église comme institution.

