



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

127 | 2020
2018-2019

Systemes de pensées et de croyances médiévaux

Christophe Grellard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/3368>

DOI : 10.4000/asr.3368

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 255-268

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Christophe Grellard, « Systemes de pensées et de croyances médiévaux », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 23 juillet 2020, consulté le 04 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3368> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3368>

Tous droits réservés : EPHE

Systèmes de pensées et de croyances médiévaux

Christophe GRELLARD

Directeur d'études

LE séminaire a porté cette année sur deux thèmes qui avaient été évoqués les années précédentes en lien avec la question de l'ignorance invincible, à savoir le thème de la foi implicite et celui de l'idolâtrie.

Croire par délégation : les théories médiévales de la foi implicite

Le séminaire a été consacré au premier semestre à un concept théologique et ecclésiologique élaboré au début du XIII^e siècle, le concept de *fides implicita*. Ce concept pose un ensemble de problèmes d'ordre épistémologique : d'une part (comment peut-on déléguer sa croyance ? Comment peut-on croire à ma place ?), et d'autre part, d'ordre institutionnel et social (comment, dans une société donnée, peut-on faire confiance à autrui, et instituer des relations d'obéissance ?). L'hypothèse que le séminaire entendait mettre à l'épreuve repose sur le fait que notre concept de croyance est un concept historiquement situé, dont le point focal n'est pas le même à chaque époque, de sorte que la construction et les évolutions du concept de foi implicite permettent de comprendre comment entre le XII^e et XVI^e siècles se met en place notre concept moderne de croyance où la part cognitive (l'assentiment d'un sujet à une proposition, la conviction intime) prend le pas sur la part fiduciaire (la confiance, la fidélité).

Pour appréhender les enjeux théoriques du concept de foi implicite, on était parti de la reprise que Pierre Bourdieu fait de ce concept à partir des années 1977, pour penser la question des rapports de représentation politique, de délégation de pouvoir et d'opinion. Ce que Bourdieu met en avant, c'est que toute compétence technique en politique suppose en fait une compétence sociale, une compétence statutaire qui permet de délivrer une parole autorisée, et que symétriquement, l'incompétence technique est liée à l'incompétence sociale, qui conduit à remettre à autrui le soin de parler pour soi. L'intérêt des analyses de Bourdieu pour les médiévistes est de faire ressortir certains éléments structurants dans le concept de croyance et dans l'idée de délégation de croyance. En particulier, la primauté du fiduciaire s'ancre dans l'annulation de la dimension cognitive : c'est parce que la capacité à former un jugement informé est déniée que la confiance s'impose comme seul recours. La dimension institutionnelle est donc au cœur de l'analyse, et d'autant plus que

la délégation ne peut pas se fonder sur un contenu objectif mais sur une adhésion fondée sur des critères externes de crédibilité.

Pour comprendre la formation du concept et de l'expression « foi implicite », il faut d'abord souligner le contexte dans lequel ce concept se met en place, à savoir les suites de la réforme grégorienne qui entérine une séparation radicale entre l'Église et le siècle, via une sacralisation de la fonction sacerdotale. Ce processus de différenciation et de hiérarchisation est au cœur de la promotion de concepts ecclésiologiques nouveaux comme celui de foi implicite. Pour autant, l'origine de ce concept semble d'abord se situer dans un débat proprement théologique, suscité par saint Augustin, et revivifié dans les écoles de théologie du XII^e siècle, à savoir la question de la foi des anciens, de l'unité de la foi par-delà les transformations temporelles et le progrès de son dévoilement. C'est dans ce cadre, en effet, que les théologiens du XII^e siècle introduisent le thème de la foi voilée (*fides velata*) ou foi dans le mystère (*fides in mysterio*). On s'est attaché aux positions de deux théologiens contemporains, l'anonyme auteur de l'*Ysagoge in theologiam* (vers 1148), issu de l'école de Pierre Abélard, et Pierre Lombard (vers 1150). On trouve dans ces textes convergents, qui semblent attester d'une *opinio communis*, les éléments essentiels des débats ultérieurs. Le débat porte sur le type de foi requis pour être sauvé, et en particulier sur ce qu'il était possible de croire avant la venue du Christ. Si le point de départ de cette réflexion est bien *Hébreux* 11, 6 qui institue ce minimum de foi qu'est la croyance dans l'existence d'un Dieu providentiel et rémunérateur, les théologiens vont s'efforcer d'articuler une hiérarchie des degrés de foi, en distinguant ceux qui savent et ceux qui leur font confiance. De fait, un petit nombre de *maiores* (les prophètes de l'Ancien Testament) a reçu une révélation sur la nature divine, qui les distingue parmi les autres croyants, et leur assure une fonction de guide et d'enseignants. Par contraste, les *minores* n'ont pas accès à cette foi distincte et manifeste mais seulement à une foi voilée, de sorte qu'ils doivent faire confiance à leurs supérieurs. L'absence de savoir est alors compensée par la dévotion, l'humilité et l'obéissance. Cette situation des anciens (qui précèdent la venue du Christ) où la confiance de certains s'appuie sur la révélation faite aux autres est reprise de façon structurellement symétrique pour qualifier l'état de l'Église au XII^e siècle. C'est principalement chez Pierre Lombard que l'on trouve ce saut ecclésiologique qui va distinguer les fidèles non plus en fonction de la révélation à laquelle ils auraient accès (puisque'il y a eu une Révélation pour tous, celle du Christ, qui remplace toutes les révélations particulières antérieures), mais en fonction du degré d'accès à la Révélation, c'est-à-dire, d'une capacité cognitive (qui distingue les *minus capaces* des autres). Aux simples, on va seulement demander une adhésion générale au Credo, un acte de confiance qui repose sur l'adhésion aux doctes. On l'a vu, il s'agit non seulement d'adhérer aux supérieurs, mais de leur remettre sa foi (*committere fidem maioribus*). Cette remise de soi, pour parler comme Bourdieu, s'accompagne explicitement d'un acte d'humilité et d'obéissance. L'assentiment au Credo (la profession de foi) fait donc place à un acte de confiance en autrui. On retrouve ainsi au cœur de la notion de foi voilée la tension entre une conception cognitive de la foi (assentiment à un dogme) et une conception fiduciaire (confiance dans les garants de ce dogme que je ne peux pas

comprendre). Même si la foi implicite n'est pas encore présente comme telle, tous les éléments nécessaires à son apparition sont réunis chez Pierre Lombard. Mais c'est Guillaume d'Auxerre, dans le contexte pastoral de Latran IV, qui va introduire la notion et impulser véritablement le débat. C'est en effet dans la *Summa Aurea* (1220) qu'apparaît pour la première fois le syntagme « *fides implicita* ». Guillaume s'inscrit très clairement dans les débats autour de la foi voilée impulsés au XII^e siècle et dont Pierre Lombard n'est qu'un représentant parmi d'autres. En un demi-siècle, un ensemble d'autorités scripturaires s'est imposé pour cadrer le débat : *Job*, sur la distinction entre les simples et les savants, *Lévitique* sur la purification du péché (le lépreux) qui introduit l'idée d'une mesure (au sens quantitatif) de la foi, et le problème de sa plénitude. Le terme de foi implicite apparaît dans le cadre d'un débat sur la nature de la foi que l'on peut exiger d'un chrétien qui n'est pas doté de capacités cognitives suffisantes. Progressivement, donc, le débat sur la foi des Anciens (et sur la permanence de la foi à travers les âges) laisse place à un autre débat, qui est lié à la distinction entre les dimensions cognitives et fiduciaires de la foi. Le constat de l'incapacité de certains à appréhender pleinement les vérités de foi conduit à accentuer la séparation entre conviction et confiance. Il n'est sans doute pas indifférent que cette séparation s'accroisse au moment où apparaît véritablement la théologie scolaire, et l'idée d'une théologie comme science (conforme aux canons aristotéliens), qui s'accompagne d'une haute technicité de la théologie. On en vient donc à séparer d'un côté ceux qui peuvent comprendre et rendre raison de ce qu'ils comprennent, les *maiores*, et, d'un autre côté, ceux qui ne le peuvent pas et doivent déléguer leur croyance (les *minores*). C'est pour ceux-là que Guillaume introduit la notion de foi implicite définie comme le fait de croire (explicitement), de donner son assentiment à une proposition universelle « Tout ce que croit l'Église est vrai ». La foi implicite est l'acceptation d'une proposition universelle dont nous ne pouvons pas identifier les propositions particulières qu'elle subsume. La définition de Guillaume reste encore assez imprécise, en particulier au niveau du sens qu'il faut donner à la notion d'Église, mais la séparation entre une foi confuse (foi indistincte) qui relève du domaine cognitif et une foi implicite (qui relève du domaine ecclésiologique et qui implique confiance et obéissance) apparaît de plus en plus clairement.

C'est cette séparation qui est entérinée et codifiée dans un texte de droit canon qui va servir de base par la suite à la discussion de la notion de foi implicite. Dans son commentaire du canon de Latran IV *Firmiter*, Innocent IV (vers 1253) reprend et popularise la notion de foi implicite. Ce texte synthétise la plupart des éléments importants : le minimum de foi explicite (la croyance en un Dieu providentiel) ; le complément nécessaire apporté par la foi implicite comme reconnaissance de véracité et d'infaillibilité de l'Église catholique ; la distinction entre clercs et laïcs : si la hiérarchie entre clercs et laïcs peut s'avérer poreuse en bas de l'échelle (pour des raisons sociologiques), l'Église repose néanmoins sur une exigence cognitive forte envers les clercs qui doivent se former et faire fructifier leurs capacités intellectuelles, à l'inverse des laïcs qui doivent manifester leur foi davantage par des pratiques.

Les théologiens scolastiques, dans le cadre de leurs leçons sur la distinction 25 du livre III des *Sentences*, vont s'emparer de ces problèmes. A titre de témoins, on a sélectionné trois théologiens actifs à Paris pendant la deuxième moitié du XIII^e siècle.

Albert le Grand, met l'accent sur la relation d'enseignement entre les prêtres et les fidèles. En dehors de l'enseignement du dogme par le prêtre qui délimite le domaine de la foi explicite, la foi implicite est une croyance générale à un Dieu providentiel, laquelle croyance inclut confusément les dogmes chrétiens. Néanmoins, il est certain que les simples chrétiens ne peuvent se contenter d'une telle croyance et doivent croire aux principaux articles du Credo, enseignés à l'église. Bonaventure reprend la question de la foi des simples à travers cette même idée de « publicité ». Les vérités nécessaires au salut pour les simples, et dont la foi explicite est requise, sont les articles régulièrement prêchés à l'église, et renforcés par la dimension culturelle de la pratique. À côté de cette foi explicite, la foi implicite est définie comme l'assentiment à une proposition universelle de la forme « Tout ce que croit l'Église est vrai ». La foi implicite est donc à la fois la reconnaissance de la véridiction et de l'infaillibilité de l'Église (donc un acte de confiance), et d'autre part l'acceptation d'une relation d'enseignement, puisque le fidèle doit être disposé à accepter avec obéissance tout ce qui lui sera enseigné.

Enfin, Thomas d'Aquin insiste, lui aussi, sur l'*officium docendi* dans la relation entre *majores* et *minores*, et développe une approche plutôt cognitive de la foi implicite, pensée sur le modèle de la virtualité de ce qui est contenu dans les principes. Néanmoins, l'innovation principale de Thomas va être l'introduction explicite d'un schème néo-platonicien, en l'occurrence dionysien, de diffusion de la vérité depuis un principe, par degrés successifs (et avec l'idée implicite, mais présente dans ce schéma, qu'il y a un épuisement progressif du principe au fur et à mesure de sa diffusion). Ce schème néoplatonicien permet de souligner l'importance de la proximité au principe, fondée sur la perfection. Les clercs qui ont une connaissance plus parfaite des vérités divines sont plus proches du principe et sont appelés à transmettre ces vérités au niveau inférieur. On a affaire de façon très nette à un usage idéologique (ecclésiologico-social) d'un principe métaphysique qui permet de justifier la hiérarchie des *potestates* par la hiérarchie des perfections cognitives¹. Ainsi, Thomas peut réintroduire le motif ecclésial dans sa conception de la foi implicite, mais il le fait en insistant sur le rôle de l'Église universelle. C'est donc la confiance dans l'Église universelle qui fonde la foi implicite. La part de confiance n'est pas tout à fait absente mais elle est reportée sur l'Église en tant qu'elle est Église universelle ; Thomas laisse cependant entendre que l'Église universelle est bien représentée par l'Église romaine (en insistant sur le rôle de Pierre, et en citant Luc plutôt que Matthieu). Dans la *Somme de théologie*, IIa-IIae, q. 1, a. 10, Thomas précise que c'est au Pape de déterminer ce qui relève de la foi : il est l'autorité suprême en matière de doctrine (quoiqu'il ne soit pas infaillible). Le

1. Sur ce point, voir les pages de H. DE LUBAC, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970, p. 224-230.

passage de l'Église universelle au Pape est aussi manifeste dans la *Somme de théologie*, IIa-IIae, q. 11, a. 2, ad 3um, à propos de l'hérésie.

L'approche du problème de la foi implicite chez ces théologiens est donc d'abord épistémique : la foi implicite est pensée sur le mode de la virtualité, conformément au schéma du rapport entre principes et conclusions. De la sorte, la foi implicite n'est pas tant une délégation de croyance qu'une croyance confuse, et la confiance dans l'institution est confiance dans des enseignants capables d'aider le fidèle à passer de la virtualité à l'acte.

Les choses commencent à évoluer au tournant des XIII^e et XIV^e siècles. On en a un exemple dans la *Lectura* de Duns Scot (Oxford, vers 1300). La question de la foi implicite occupe les §19-28 de la question unique de la d. 25 du L. III des *Sentences*. Duns Scot maintient une approche épistémique du problème en faisant de la foi implicite une foi habituelle (sans qu'il soit très précis sur la nature de cet *habitus*). L'idée est celle d'une *fides grossa*, imparfaite, confuse, indistincte. C'est précisément cette confusion qui permet un glissement de la foi générale à la confiance et à la délégation de croyance. De façon classique, c'est la fonction d'enseignement qui justifie la différence socio-ecclésiale. Cette fonction d'enseignement et la hiérarchisation qu'elle implique permet de réintroduire le rôle de l'Église. En effet, la foi dans le Médiateur (foi universellement requise mais sous des formes diverses selon les époques) conduit à soutenir que l'appartenance à l'Église (en tant que corps mystique dont la tête est le Christ) est nécessaire pour être sauvé. La position scotiste cristallise le tournant disciplinaire du concept de foi implicite : les simples, limités intellectuellement, doivent faire confiance aux experts dans l'Église, et se contenter d'une croyance générale qui relève principalement de la confiance, sauf pour quelques éléments clés (les articles du Credo). Il n'y a pas de salut hors de l'Église (dans son sens mystique), pas de salut pour les simples sans confiance dans leurs supérieurs, pas de salut sans la croyance explicite dans quelques vérités de foi.

Le deuxième exemple considéré était celui de Durand de Saint-Pourçain, actif à Paris dans la première décennie du XIV^e siècle (et dont la version publiée des *Sentences* date des années 20²). Durand témoigne également de l'influence de plus en plus grande du texte d'Innocent IV. Le point important pour Durand, c'est que les laïcs sont dans une situation d'hétéronomie telle qu'ils doivent être enseignés par les supérieurs à qui ils doivent faire confiance. Néanmoins, la foi implicite des simples ne repose pas sur la foi des pasteurs en tant que ce sont des hommes, mais en tant qu'ils reçoivent une fonction dans l'Église qui par son infailibilité garantit l'accès à la vérité divine. De façon assez représentative du mouvement théologique du XIII^e siècle, la foi implicite, chez Durand, parce qu'elle est un problème de théorie de la transmission de l'information, appelle une réponse en partie fiduciaire, conformément au schéma de l'enseignement, et par là réintroduit le rôle pastoral de l'Église. L'infailibilité de l'Église, et dans une certaine mesure, de ses représentants, est alors au cœur d'un système profondément hiérarchique qui repose

2. Durandus de Sancto-Porciano, *Resolutiones in quattuor libros Sententiarum*.

sur la distinction radicale, hérité de la Réforme grégorienne, entre clercs et laïcs. C'est précisément cette double dimension hiérarchique et infaillible qui va être remise en cause progressivement au XIV^e siècle, et qui va modifier la physionomie des débats sur la foi implicite.

Une fois n'est pas coutume, Guillaume d'Ockham joue un rôle important dans la diffusion du concept de foi implicite. Dans les livres III et IV de la première partie du *Dialogus*, le concept de foi implicite apparaît à propos de l'identification de ce qui est catholique et hérétique. De fait, Ockham propose une conception hautement cognitive de la foi, comme adhésion complète à un ensemble de dogmes, tirés des Écritures et de l'enseignement de l'Église (qui garantit la tradition apostolique). Face à la difficulté pour certains de remplir ces conditions, Ockham introduit la foi implicite non pas comme délégation de confiance, mais comme croyance confuse et générale portant sur des principes généraux (à savoir, la reconnaissance de la vérité des Écritures et de la véridicité de l'Église universelle). À partir de là, Ockham délaisse la question des simples pour s'intéresser de façon plus large à la possibilité et l'acceptabilité de l'erreur en matière de foi. Une erreur ponctuelle (l'adhésion à un dogme particulier faux) peut être acceptée pourvu que la confiance dans les Écritures et l'Église universelle soit conservée. Ce droit à l'erreur s'accompagne de la promotion de l'argumentation au sein de l'Église : chacun a le droit de se voir expliquer précisément son erreur sans devoir céder à un argument de pure autorité. Tant que ce processus de clarification n'a pas été mené à son terme, il est légitime de maintenir son erreur, tout en restant catholique par la foi implicite. Il faut néanmoins que celle-ci soit effectivement adhésion à l'Église universelle et au canon des Écritures. Il apparaît ainsi clairement que, pour Ockham, la foi implicite ne peut pas être simple délégation de confiance car la foi ne peut se contenter de l'autorité humaine, dans la mesure où celle-ci n'est jamais absolument garantie. En effet, ce qui donne une physionomie particulière à la conception de la foi implicite chez Ockham, c'est la déconnection presque totale de l'Église universelle et de l'institution ecclésiale. Si l'infaillibilité de l'Église universelle est garantie par la promesse du Christ (*Matthieu*, 28, 20), elle ne peut pas être étendue à l'institution et à ses représentants. Ockham soutient que l'infaillibilité en matière de foi ne peut relever que d'une grâce divine qui appartient à l'Église universelle, ou qui ponctuellement peut être donnée à un individu par une révélation spéciale, mais aucune institution humaine (créée conventionnellement, par un acte de volonté) ne peut s'en prévaloir. Ce détour ecclésiologique permet de voir comment Ockham valorise le rôle des laïcs dans l'Église, en mettant en évidence la possibilité de la faillibilité universelle des experts. C'est précisément cette faillibilité qui limite l'idée même d'une délégation de confiance : si les simples doivent se reposer dans la foi d'un autre, c'est la foi des apôtres, laquelle demeure dans l'Église universelle. Toute la difficulté de la position ockhamienne, c'est que l'on ne sait jamais ni ne pouvons savoir où est l'Église universelle au moment *t*. Elle agit donc davantage comme un principe d'espérance et un idéal régulateur qui garantit la confiance. C'est précisément parce que l'incertitude générale est logiquement possible qu'il faut promouvoir le débat au sein de l'Église.

On le voit, Ockham, notamment en découplant l'Église universelle et l'Église comme institution, place cette dernière dans un état de radicale instabilité. Cet état d'instabilité se retrouve chez plusieurs penseurs du ^{xiv}^e siècle et va encore s'accroître avec le Grand Schisme. Mais nulle part ailleurs que chez Wyclif il n'atteint un si haut degré. Wyclif va réduire la foi implicite à une simple opinion qui doit être indexée à des signes extérieurs de moralité et de pureté. De fait, la foi implicite est bien une délégation de croyance mais celle-ci est doublement limitée. En premier lieu, il appartient à chacun d'identifier la valeur de l'expert, non pas de façon absolue, mais selon la justice présente, et en ce sens, la délégation devient un acte cognitif en soi, et non un acte d'obéissance. Ensuite, cette délégation de croyance est une délégation d'enseignement (ce en quoi Wyclif s'approprie une tendance majoritaire de la théologie médiévale, mais encore une fois en la radicalisant) : on délègue temporairement sa croyance, le temps d'être informé et mis en condition d'accéder, avec l'aide de Dieu, à la vraie foi.

Ce parcours s'est achevé au ^{xv}^e siècle qui atteste d'un raidissement, et d'un usage très normatif du concept de foi implicite. Nous avons en particulier examiné le cas de Jean Nider, OP, actif dans les années 1430. Dans le *Praeceptorium*, un commentaire du décalogue qui doit préparer les prédicateurs de son ordre, Jean commence par une analyse de la foi des simples qui emprunte à Thomas, Bonaventure et Scot. Les simples doivent à la fois connaître le Credo et croire tout ce que croit l'Église. La foi implicite est clairement une délégation de croyance sur toutes les questions qui excèdent le Credo, et qui ne relèvent pas d'un enseignement régulier à l'église. De façon générale, l'encadrement des laïcs est fondé sur le principe de la régularité, de la production d'habitudes par un enseignement simple et répété. La position de Jean Nider n'a rien d'original, mais contribue à diffuser une conception normative de la foi implicite. C'est une position assez proche que l'on retrouve, d'un point de vue plus spéculatif, chez Gabriel Biel à la fin du siècle, dans l'ultime mise en forme qu'il donne à ses *Sentences*, vers 1480. La foi implicite est une croyance générale, habituelle ou actuelle, qui porte sur une proposition universelle de la forme « Tout ce que croit l'Église est vrai ». Dans l'un et l'autre cas, l'encadrement du peuple chrétien se fait par la limitation de la dimension cognitive inhérente au message chrétien. Ces deux exemples ont été approfondis à travers la mobilisation de cas plus concrets de pastorale, chez Jean Gerson, Geiler de Kayserberg, et un ensemble de sermons anonymes anti-lollards. Ces lectures attestent d'un raidissement normatif du concept de foi implicite dont l'aboutissement est lisible, en négatif, chez Calvin qui se livre à une critique du concept de foi implicite. Le concept de foi implicite est, selon lui, un moyen pour maintenir le peuple dans l'ignorance, et il conduit à détruire la foi au sens propre. L'opposition est très nette entre une conception de la foi comme confiance et de la foi comme connaissance que promeut Calvin (même si cette connaissance n'est pas connaissance de Dieu, mais de la volonté divine, c'est-à-dire des commandements, ce qui souligne la substitution d'une théologie pratique à une théologie spéculative).

L'idolâtrie : la construction scolastique d'un problème

Le séminaire visait, comme celui sur la foi implicite, à clarifier un concept que l'on avait rencontré dans le cadre de l'enquête sur l'ignorance invincible ces trois dernières années, à savoir le concept d'idolâtrie. Ce travail de clarification s'inscrit dans la perspective plus large d'une réflexion sur les transformations de la notion de religion au tournant du Moyen Âge et de la Modernité. Or, les travaux sur la question de l'idolâtrie ont bien montré qu'il s'agit d'un concept clé dans l'identification de l'altérité religieuse, altérité qui est construite négativement afin de s'en démarquer. La construction théorique du concept par les théologiens scolastiques entre le XII^e et le XIV^e siècle, construction théorique qui se montre, de prime abord, assez indifférente à la réalité éventuelle de l'idolâtrie, même si elle n'est pas dénuée d'effets pratiques, renvoie l'idole à sa nullité (elle n'est rien) et à son inutilité (elle n'a aucun pouvoir), afin de disqualifier le culte qui leur est rendu. La question de l'idolâtrie s'inscrit ainsi dans un double schéma théorique : en premier lieu, la question accompagne le développement de la « distinction mosaïque », l'introduction de la vérité dans la définition de la religion, et la disqualification du culte des autres par leur fausseté ; en second lieu, le concept d'idolâtrie, en insistant sur la pure matérialité de l'idole, est une étape dans la mise en place du Grand partage qui est constitutif de la Modernité, et qui institue une dichotomie entre matière et esprit, contribuant ainsi à placer la religion du côté de l'esprit plutôt que de la matière. À ce titre, le concept d'idolâtrie est également lié au concept de croyance et à sa place dans la définition de la religion.

L'amplification du problème de l'altérité religieuse à partir des XI^e-XII^e siècles, c'est-à-dire, à partir du moment d'expansion de la réforme grégorienne, avait déjà été analysée par Robert Moore, notamment dans sa fameuse étude sur la « société de persécution ». Le moment de formation de la *societas christiana*, entendue comme communauté spirituelle supérieure aux communautés de sang, suppose la mise en place d'une unité par différenciation. Le processus d'identification de l'altérité a donc pour fonction de renforcer cette unité spirituelle. C'est ce qui permet d'expliquer pourquoi le problème de l'idolâtrie n'apparaît véritablement qu'aux XI^e-XII^e siècles. L'attitude (théorique) pendant le Haut Moyen-Âge, exemplifiée notamment par Grégoire le Grand, consiste plutôt à prôner une acculturation lente par récupération d'une partie des rites païens, remplacés par des rites chrétiens analogues, qui s'appuient largement sur le culte des saints. Cette idée d'acculturation ne disparaît jamais entièrement (puisqu'on la retrouve appliquée aux Indiens au XVI^e siècle), mais en un sens le schéma général d'interprétation change : chez Grégoire le Grand, la modification lente des pratiques doit induire une modification des croyances, dans un second temps. À l'inverse, le schéma scolastique se construit sur le primat de la croyance vraie, qui explique, justifie et rend efficace la pratique rituelle ; ce qui permet de comprendre l'importance accordée à la discrimination et au contrôle des croyances.

Le modèle scolastique s'élabore à partir d'un ensemble de sources vétéro- et néotestamentaires. Outre le premier commandement du Décalogue, deux textes sont importants : celui de la *Sagesse* qui identifie de façon assez complète les causes

de l'idolâtrie, et pointe déjà la faiblesse de l'idole ; celui, surtout, de la première épître aux Corinthiens, dont l'affirmation, *idolum nihil est in mundo*, va constituer un leitmotiv de la réflexion médiévale. Ces trois autorités scripturaires sont mises en forme par la patristique. En premier lieu, Origène introduit une distinction entre similitude et idole, en renvoyant celle-ci du côté de la monstruosité fictive. En second lieu, Augustin insiste sur l'action démoniaque à travers l'idole. Se met ainsi en place l'idée que la nullité de l'idole n'exclut pas ponctuellement une efficacité (oraculaire par exemple) grâce aux démons. Ces différents éléments se trouvent finalement synthétisés chez Isidore de Séville.

La vanité et l'inefficacité de l'idole sont au cœur des réflexions des théologiens au milieu du siècle, dans le cadre des commentaires à 1 Cor 8, 4. Pour illustrer ce point, on a considéré, outre la Glose ordinaire qui fixe le cadre général, trois commentateurs (Pierre Lombard, Hervé de Déols, Robert de Melun) afin d'en montrer la convergence générale (par-delà quelques différences). Ce qui est apparu chez les deux premiers, c'est que la Glose, et les autorités patristiques qu'elle transmet, fixe le cadre général du débat : Origène, le pseudo-Ambroise, et Isidore (de façon plus discrète), ainsi qu'Augustin dans une moindre mesure, sont systématiquement repris. Se met ainsi en place un modèle scolastique de l'idolâtrie, fondé sur l'interprétation de 1 Cor 8, 4, qui insiste sur la matérialité et la vanité de l'idole, dénuée de toute puissance, en particulier sotériologique. La pure facticité de l'idole la renvoie dans le domaine de la fiction, sans équivalent réel dans la création, et la prive de toute dimension spirituelle. Cette dé-spiritualisation de l'idole (qui passe par l'insistance sur sa matérialité) permet de l'opposer au vrai Dieu, et s'inscrit ainsi dans le schéma de la dévalorisation de l'altérité religieuse par appropriation exclusive de la vérité.

Cette perspective générale est poursuivie dans les textes du XIII^e siècle qui reprennent cette approche paulinienne (et les sources patristiques comme celles d'Origène et d'Isidore). Mais les théologiens le font en insistant davantage sur la question de la croyance erronée (sans que ce schème soit exclusif d'autres schémas interprétatifs comme l'action démoniaque). Le champ lexical de la croyance, faible ou erronée : *opinio, credere, falsa aestimatio*, etc., souligne ainsi que, au-delà de la facticité de l'idole, le point important est l'erreur cognitive sur sa véritable nature et sur la forme de divinité qui pourrait lui convenir. De fait, la fausseté de la divinité fonde et explique la fausseté de la croyance.

Ce que j'appelle le modèle scolastique de l'idolâtrie peut donc, de façon nécessairement schématique, être décrit de la manière suivante : l'idole dans sa pure facticité (qui n'est pas nécessairement iconique) peut être considérée comme un *aliquid* dans la mesure où même si elle est une pure fiction sans correspondant extérieur, elle dispose d'une certaine matérialité ; cependant, au-delà de cette stricte matérialité, l'idole n'est rien dans la mesure où elle est privée de toute relation au divin, et ne dispose d'aucun pouvoir (en particulier d'un point de vue sotériologique) ; de ce fait, l'idole est une fiction, à un second niveau, en ce qu'elle relève d'une erreur cognitive, exprimée par divers termes du champ sémantique de la croyance (*superstitio, opinio, aestimatio, credulitas*), ce qui la distingue de l'objet de la *fides* qui est le vrai Dieu : c'est bien ce rapport à la vérité qui sépare la religion chrétienne de

l'idolâtrie ; néanmoins, on peut concéder une certaine efficacité à l'idole (en termes divinatoires, thérapeutiques, etc.) mais elle s'explique en particulier par l'action des démons, laquelle est rendue possible précisément par cette erreur cognitive.

L'insistance mise à la fois sur l'erreur de croyance et sur la nullité de l'idole produit cependant une difficulté. Comment considérer les cas d'erreur sincère où l'idolâtre croit sincèrement adorer Dieu dans l'idole ? C'est à ce niveau que la question de l'idolâtrie croise les questions déjà évoquées les années précédentes de l'ignorance et de la conscience erronée, en relation avec l'hétérodoxie et la possibilité de l'excuser. Pour considérer cette question, les théologiens vont élaborer un *casus*, récurrent dans leur débat, celui du diable transfiguré en Christ et adoré par un fidèle trompé. La solution la plus fréquente à partir de Guillaume d'Auxerre va être l'adoration sous condition (« je t'adore, si tu es le Christ »). Néanmoins, parallèlement, notamment chez Albert le Grand et Thomas d'Aquin, on voit s'introduire le critère de l'intention bonne. Mais les théologiens du XIII^e siècle s'efforcent de désamorcer ou de limiter le recours à l'excuse de l'intention. C'est particulièrement net chez Bonaventure qui permet de mieux comprendre le tournant pris, en réaction, par Robert Holcot au siècle suivant.

Bonaventure est intéressant par le soin qu'il met à désamorcer toute excuse de l'idolâtrie qui s'appuierait sur la sincérité de la dévotion ou la bonté de l'intention. De façon générale, il veut préserver l'interdiction absolue de toute forme d'idolâtrie, en soulignant que l'adoration doit s'appuyer sur une certaine forme de certitude, ancrée dans la règle de foi (encore une fois, il s'agit de préserver le lien entre vérité et salut). Dans le cas du diable transfiguré, le fidèle doit mettre en œuvre une triple protection qui passe par la lecture des Écritures (qui mettent en garde contre les faux prophètes), la prière adressée à Dieu en vue d'être aidé dans le discernement, et finalement la suspension de croyance dans les situations incertaines (et la recherche d'informations supplémentaires auprès des pasteurs). Dans ce contexte, l'adoration ne peut être absolue (ce serait une preuve de négligence) mais conditionnelle, et la condition doit être exprimée en acte (comme une forme de conjuration contre le diable). À partir de là, Bonaventure répond à l'argument qui s'appuyait sur l'axiome : « l'action suit l'intention », en réduisant la valeur de l'axiome aux seuls indifférents, à l'exclusion des maux par soi dont relève l'idolâtrie. La position de Bonaventure est intéressante en ce qu'elle vise très clairement à limiter la portée de l'intention bonne dans les situations prêtant à l'hétérodoxie : le devoir de connaissance certaine de la vérité interdit de s'en tenir à la seule intention.

Holcot (*fl.* 1330) réagit à ce type de positions qui visent à exclure l'intention. Contre son *socius* Guillaume Chitterne qui dépend de Alexandre de Hales et Bonaventure, il place l'intention bonne au cœur de son dispositif. Dans le quatrième article des *Sex articuli*, il revient sur le *casus* du diable transfiguré. La thèse d'Holcot est que l'erreur invincible accompagnée de la volonté bonne produit une erreur méritoire, d'autant plus si l'idolâtrie résulte d'un commandement de la conscience. À partir de là, Holcot en vient à une conclusion radicale : l'idolâtrie au sens propre n'est pas possible. À partir de l'axiome « l'intention forme l'acte », ajouté à l'obligation de la conscience trompée par une erreur invincible, Holcot en déduit en effet, que celui qui croit sincèrement adorer Dieu ne commet jamais

l'acte d'idolâtrie, quelle que soit la forme extérieure de son culte. C'est l'intention qui définit la valeur du culte, et non pas son aspect extérieur. Symétriquement, si quelqu'un rend un culte à une idole sans croire qu'elle est Dieu, il ne commet pas l'acte d'idolâtrie puisque son adoration n'est pas sincère mais fictive et n'a pas de portée réelle. Dans tous les cas donc, l'idolâtrie est désamorcée. Dans l'article 5 de la question unique du livre III des *Sentences*, Holcot insiste encore davantage sur le primat de l'intention : la licéité de l'adoration dépend de l'intention, de sorte que la forme extérieure de l'adoration est indifférente si l'intention est portée vers Dieu. Dans cette perspective, celui qui croit adorer Dieu en adorant l'idole n'est pas sciemment idolâtre, et l'adoration intérieure était bien destinée au vrai Dieu : « il n'a pas commis l'idolâtrie par intention, ni n'a rendu un culte intérieur à une créature ». Dans ses œuvres de théologie spéculative, Holcot insiste donc sur le primat de l'intention et de l'intériorité sur toute forme culturelle extérieure et corporelle. La vérité de la religion est dans l'intériorité et l'aspect extérieur s'en trouve relativisé. Ces différents aspects se retrouvent encore, quoique de façon plus nuancée et plus discrète, dans l'œuvre pastorale, et notamment le commentaire à la *Sagesse*. D'un côté, Holcot critique l'idolâtrie, conformément au texte qu'il commente, en mettant en avant la vanité de l'idole, qui ne tire son efficacité que de la croyance erronée des fidèles (croyance renforcée par la dimension esthétique de l'objet). À ce titre, donc, il reprend ce que j'ai qualifié de modèle scolastique de l'idolâtrie. Mais dans ce cadre, il revient sur la question de l'adoration des images en contexte chrétien. Contre la position devenue classique, portée par Thomas d'Aquin (l'image conduit au prototype), Holcot réduit l'image à sa pure matérialité, pour l'opposer à la dimension spirituelle de l'adoration. De ce fait, il ne peut y avoir adoration de l'image, mais seulement adoration en présence de l'image (*coram imaginem*). L'image est un simple *stimulus* de la piété et de la dévotion, par la fonction d'évocation et de remémoration qu'elle peut remplir. Encore une fois, Holcot insiste sur l'intériorité du véritable culte : « la véritable adoration est dans l'esprit et la dévotion, et dans le suprême amour ». En toute rigueur, la seule véritable image de Dieu, qui permet de l'évoquer efficacement, c'est l'âme de l'homme. Mais il y a, alors, un danger, à savoir adorer l'homme pour lui-même en raison de sa noblesse intrinsèque. La matérialité de l'image, au contraire, désamorce le danger. Par un tour de passe-passe, Holcot peut réhabiliter les images qu'il avait disqualifiées en raison de cette même matérialité et justifier le rite de l'Église. Ce texte montre bien la tension entre la volonté de défendre le ritualisme de l'Église rendu nécessaire par la corporéité et la limitation cognitive de l'homme (dont la dévotion doit être excitée par la matière), et la volonté de promouvoir une dimension plus spirituelle du culte, intériorisée et fondée sur l'introspection (sur l'âme comme image de Dieu).

Dans le *Livre des Merveilles*, écrit en anglo-normand au milieu du xiv^e siècle, et qui relève du genre de la géographie, Jean de Mandeville propose une défense des pratiques idolâtres qu'il attribue (de façon très largement fictive et indirecte) aux peuples d'Extrême-Orient, en particulier ceux qui correspondent à la zone indomalaise. Jean décrit des cultes en apparence ridicules, voire dégoûtants (comme le fait de s'oindre d'urine et d'excréments de bœuf), mais contrairement à sa source principale, Odoric de Pordenone, il cherche à retrouver l'unité des pratiques humaines

et leur rationalité commune, par-delà la diversité apparente. Jean de Mandeville insiste donc sur le fait que tous les idolâtres connaissent l'existence d'un « Dieu de nature », Dieu unique et créateur qui est le seul vrai Dieu. Tous les idolâtres savent que les idoles et ce qu'elles représentent ne sont pas des dieux. Les entités intermédiaires ne sont que des vecteurs de diffusion de la grâce divine, par laquelle Dieu les a distinguées (sur le modèle des saints), et qui justifie qu'on leur rende hommage. Le même schéma général est explicitement ou implicitement utilisé pour tous les cas d'idolâtrie : l'hommage aux idoles est finalisé par le vrai Dieu et le culte qui leur est rendu est la figuration matérielle d'une action spirituelle (diffusion des vertus divines). C'est le chapitre final du livre qui donne, explicitement, la clé de lecture : il y a certes une diversité des peuples, des lois et des croyances, mais aussi une universalité de la raison (principe explicatif fondamental). De ce fait, tous les hommes ont la capacité à retrouver certains articles de foi de la religion chrétienne (la vraie religion), et tous les hommes croient au Dieu créateur, dont l'idole n'est qu'un vecteur matériel d'action. De la sorte, la croyance apparaît plus importante et déterminante que la forme du culte. À cela s'ajoute un fait anthropologique : en raison de leurs limitations cognitives, les hommes ont besoin de ces vecteurs matériels d'adoration (comme les images en registre catholique). En ce sens, l'idolâtrie est universelle : aucun homme ne peut se passer de simulacre.

De façon indépendante, à partir de son expérience directe ou livresque, Jean de Mandeville rejoint des positions semblables à celles défendues par Holcot. Reprenant les codes scripturaires et théologiques pour les détourner, il met en avant le primat de la croyance en Dieu, de la simplicité et de l'amour de Dieu pour désamorcer la possibilité effective de l'idolâtrie. L'erreur de croyance de l'idolâtre est annulée grâce, précisément, à la dimension fictionnelle de l'idole : les idolâtres savent que l'idole n'est pas Dieu, mais en lui témoignant du respect, ils s'adressent à Dieu qui les a créées. Cette double approche théologique et anthropologique prépare le terrain à certains théologiens et missionnaires du *xvi^e* siècle dans leur confrontation avec les peuples autochtones sud-américain.

Jean Mair, le plus important théologien parisien au début du *xvi^e* siècle, reprend dans un texte (déjà examiné lors du séminaire sur l'ignorance invincible), mais sans le nommer explicitement, l'argument de Robert Holcot sur l'excuse de l'idolâtrie pour les non-chrétiens, au motif qu'ils veulent adorer le vrai et unique Dieu. Chez Jean Mair, c'est un argument qu'il faut réfuter car il met en danger l'excuse de l'ignorance invincible, en élargissant trop le champ acceptable de l'hétérodoxie. Pourtant, Jean Mair peine à trouver de véritables arguments, en dehors de la classique question de l'obstination, et de l'appel à l'*auxilium dei*, alors même qu'il est plutôt réticent à y recourir comme on l'avait montré dans le séminaire de l'année passée (réticence qui est bien le signe d'une difficulté). Étant donné l'importance de Jean Mair pour la seconde scolastique, directement (en tant que maître de Francisco de Vitoria ou Domingo de Soto), ou indirectement, il fixe le cadre des débats ultérieurs. Ces débats, nous avons essayé de les cerner à partir de la position, radicale assurément, de Bartolomé de Las Casas. Le célèbre dominicain s'engage dans la défense des Indiens, en reprenant en partie des arguments

de Vitoria et Soto, mais surtout en revendiquant une position compatible avec et fondée sur Thomas d'Aquin.

Dans l'*Apologia*, qui est une réponse à Sépulvédà, après la fameuse controverse de Valladolid, Las Casas offre une justification théorique ancrée dans un certain nombre de présupposés psychologiques, épistémologiques et théologiques, qui manifestent discrètement une bonne connaissance des débats antérieurs et en particulier de ceux impulsés par le moment « nominaliste » de la théologie médiévale tardive. La *ratio generalis* de Las Casas, qu'il va décliner sous plusieurs formes, est indiquée dès le chapitre 7 : la religion, entendue comme culte rendu à Dieu, est un phénomène universel, mais dans la mesure où l'objet final est connu de façon incertaine et confuse, les modalités des cérémonies diffèrent. Il n'en reste pas moins que chacun pense que son dieu est vrai (même quand il est faux) et que sa religion est la bonne. L'importance du culte est en outre renforcée par la fonction sociale qu'il joue, en aidant à perpétuer les sociétés. L'idolâtrie apparaît ainsi à la jonction de la nécessité du culte divin et de l'ignorance du vrai Dieu. De fait, l'homme est doté d'une faculté rationnelle destinée à connaître, de façon confuse, le vrai Dieu, d'une faculté concupiscible qui le pousse à chercher Dieu et d'une faculté irascible qui le pousse à se soumettre à Dieu, et à le manifester par des rites. Ce sont des facultés naturelles qui inclinent l'homme mais qui ne sont pas infaillibles, en raison du péché originel. Il est donc impossible d'adorer Dieu correctement en s'appuyant sur la seule raison. Le cœur du problème idolâtre est donc là : les hommes sont naturellement et légitimement inclinés à adorer Dieu, mais ils sont naturellement incapables de l'identifier correctement, de sorte que le culte qui lui est dû est dévoyé en raison de cette erreur initiale. Au chapitre 18 de son *Apologia*, Las Casas exploite encore la question de l'erreur cognitive, et la connaissance naturelle confuse de Dieu, pour expliquer l'idolâtrie. Cet aspect cognitif lui permet, en effet, d'introduire la question, classique en théologie médiévale, de l'*ignorantia invincibilis*. De fait, les infidèles au sens négatif, ceux qui n'ont jamais entendu parler de la Révélation, peuvent être excusés par le caractère invincible de cette ignorance. Mais Las Casas va plus loin que Thomas d'Aquin (dont il se réclame explicitement) et Francisco de Vitoria, puisqu'il estime que l'idolâtrie aussi peut être excusée par une telle ignorance. En effet, l'unicité divine n'étant connaissable que par la foi, l'idolâtrie (qui se trouve implicitement reliée au polythéisme) résulte naturellement de l'absence de foi. La croyance au Dieu unique n'est pas une croyance naturelle qui pourrait prétendre à l'universalité, c'est une croyance qui repose sur une Révélation et des miracles, transmis par la prédication. On pourrait cependant objecter qu'adorer des choses matérielles (comme des pierres) est contraire à la raison, de sorte que l'excuse de l'ignorance n'est pas acceptable. Mais Las Casas répond que l'intention commune et finale de n'importe quel fidèle est d'adorer Dieu, en tant que Souverain du monde (*ordinator rerum*) : la diversité des pratiques ne fait que recouvrir une intention commune à tous les peuples. Par-delà l'idole, on adore le vrai Dieu. Las Casas retrouve des schèmes argumentatifs communs à ceux de Robert Holcot ou Jean de Mandeville, qui lui permettent de désamorcer l'effectivité de l'idolâtrie. Surtout, Las Casas insiste sur l'impossibilité pour les hommes de distinguer vraiment les situations d'ignorance

invincible de sorte qu'il n'appartient ni à l'Église, ni au pouvoir politique, de punir les péchés d'infidélité ou d'idolâtrie, qui relèvent finalement des *occulta cordis* dont l'Église n'a pas à juger, mais qui concernent la relation intime du croyant à Dieu. S'inscrivant dans cette dichotomie entre l'intérieur et l'extérieur, soulignée par Paolo Prodi, Las Casas poursuit le décalage de la question sotériologique vers la pure intériorité. Il est donc tout à fait frappant de voir comment, de façon indirecte et implicite, Las Casas s'inscrit dans la lignée de la théologie nominaliste. Las Casas annule l'erreur de croyance que le modèle scolastique place au fondement de l'idolâtrie au moyen de l'ignorance invincible et de la pureté de l'intention. Encore une fois donc, la dimension aléthique de la religion est soumise à l'intention et à la bonne foi du croyant.