

Université de Montréal

**Entre savoir profane et Révélation:
la pratique exégétique à l'université d'Oxford**

1229-1267

Par

Gabriel Bellerose-Blais

Département d'histoire

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maître en histoire,
option enseignement collégial

Août 2018

©, Gabriel Bellerose-Blais, 2018

Résumé

En étudiant les travaux exégétiques de différents maîtres associés à l'université d'Oxford entre 1229 et 1267, nous tenterons de décrire un milieu plus libre que celui de l'université de Paris qui avait connu des interdictions contre l'enseignement des *libri naturales* d'Aristote en 1210 et 1215. Robert Grosseteste, Richard Fishacre, Simon de Hinton et Roger Bacon articulent une conception du savoir et de la valeur de l'activité philosophique qui semble permettre une réception pacifiée du Stagirite. En effet, la pratique de l'exégèse littérale nourrit et légitime des spéculations sur la nature. Ce mémoire tente donc de comprendre les liens qui unissent, au moyen de leurs pratiques exégétiques, la Révélation et les savoirs profanes chez les penseurs de la jeune université d'Oxford et de retracer l'évolution de leur conception du travail théologique au XIIIe siècle. Nous montrerons que, pour les maîtres oxoniens, des questions sur les Écritures trouvent des réponses par la philosophie naturelle. Ainsi, l'ensemble des savoirs profanes paraît nécessaire tout en restant au service de la foi.

Mots-clés: Grosseteste, Bacon, Fishacre, Simon Hinton, exégèse, philosophie naturelle, Oxford, Moyen Âge

Abstract

Through a study of the exegetical works of various masters associated with the University of Oxford between 1229 and 1267, we attempt to describe a freer environment than the one provided by the Université de Paris, which had prohibited the teaching of Aristotle's *libri naturales* in 1210 and 1215. Robert Grosseteste, Richard Fishacre, Simon of Hinton and Roger Bacon articulate a conception of knowledge and the value of philosophical activity that seems to favour a more peaceful reception of the Greek philosopher, since the practice of literal exegesis legitimizes the speculations about nature to which this activity gives rise. This thesis attempts to understand the connections made by thinkers of the young University of Oxford, through their practice of exegesis, between Revelation and profane knowledge, and to see how their idea of theological inquiry evolved in the 13th century. We show that for the Oxford masters, answers to questions about Scripture are provided by natural philosophy and that all forms of profane knowledge, therefore, are seen as necessary, while always in the service of faith.

Keywords: Grosseteste, Bacon, Fishacre, Simon Hinton, exegesis, natural philosophy, Oxford, Middle Ages

Remerciements

Mon travail aurait été impossible sans des appuis auxquels je suis redevable. Mes premiers remerciements vont à mon directeur, M. Gordon Blennemann, pour son soutien, ses encouragements et sa présence dans les moments les plus difficiles de la rédaction. Ses riches observations ont su nourrir ma réflexion et mon interprétation de textes parfois ardues. D'abord, c'est pour la liberté intellectuelle exceptionnelle dont j'ai toujours bénéficié que je lui dois des remerciements. Il a déjà dit que les études sont un moment précieux de la vie, puisque c'est l'un des rares où l'on peut poursuivre nos propres intérêts. Ainsi, il n'a pas seulement permis que je choisisse librement mon sujet mais il m'a toujours encouragé à suivre ma propre voie.

Je remercie ensuite chaleureusement ma mère qui a lu avec courage et dévouement chacune des parties de mon mémoire. Ses corrections fines et exigeantes ont rendu mon écriture, mais aussi ma pensée, plus claire et concise. Sa relecture attentive qui l'a obligée à s'initier à la complexité de la scolastique médiévale était une œuvre d'abnégation et d'amour.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Remerciements.....	iii
Table des matières.....	iv
I. Introduction.....	1
II. L'exégèse de Robert Grosseteste.....	21
II. 1. La pensée anglaise de Robert Grosseteste?.....	22
II. 2. <i>Christus integer</i> : la théologie comme théorie du tout.....	28
II. 2. a. Le sujet de la théologie.....	29
II. 2. b. La Création comme introduction à la science sacrée.....	31
II. 3. Le sens littéral et les savoirs profanes chez Robert Grosseteste.....	35
II. 3. a. Les deux sens des Écritures.....	37
II. 3. b. La Bible, les savoirs profanes et Augustin.....	38
II. 4. Lire Dieu dans la nature et lire la nature dans la Bible.....	42
II. 4. a. Le soleil et les formes.....	43
II. 4. b. L'Écclésiastique et l'astronomie.....	46
II. 4. c. L'Écclésiastique, la chaleur et les volcans.....	48
II. 4. d. Le soleil et la vue humaine.....	52
III. Le <i>studium</i> dominicain d'Oxford :.....	55
Richard Fishacre et Simon de Hinton.....	55
III. 1. Le changement méthodologique.....	56
III. 2. La relation des sciences profanes et de la théologie chez Richard Fishacre.....	62
III. 2. a. La nature comme modèle.....	62

III. 2. b. La science servante de la théologie.....	66
III. 3. Le divin et les lois naturelles.....	70
III. 3. a. L'âme du Christ et les éléments d'Aristote.....	71
III. 3. b. Le modèle du corps du Christ.....	74
III. 3. c. Le miracle et la nature.....	77
III. 4. La synthèse de Simon de Hinton.....	80
III. 4. a. Le corps du Christ comme un miroir brisé.....	81
III. 4. b. Le sang du Christ comme le vin.....	83
III. 4. c. L'eucharistie et les expérimentateurs.....	84
IV. Roger Bacon, de Oxford à Paris.....	87
IV. 1. Roger Bacon et la bulle <i>Parens scientiarum</i>	88
IV. 2. La relation des savoirs profanes et de la théologie chez Roger Bacon.....	93
IV. 2. a. L'unité du savoir.....	93
IV. 2. b. La servante et la maîtresse.....	96
IV. 2, c. La Bible, la nature et Roger Bacon.....	99
IV. 3. L'exégèse de Roger Bacon.....	102
IV. 3. a. Le sens de la géographie.....	104
IV. 3. b. L'arc-en-ciel.....	105
IV. 3. c. Bacon sur l'Ecclésiastique.....	108
IV. 3, d. La géométrie comme modèle.....	110
IV. 4. Roger Bacon et Albert le Grand.....	113
V. Conclusion.....	118
VI. Bibliographie.....	128

I. Introduction

Les penseurs associés à l'université d'Oxford au début du XIIIe siècle ont souvent été perçus comme des précurseurs de l'émergence des sciences modernes. En effet, les maîtres de la jeune université anglaise ont fait l'objet de plusieurs études qui ont mis en exergue l'intérêt particulier qu'ils auraient porté à la philosophie naturelle. Robert Grosseteste est probablement la figure la plus étroitement liée à l'histoire de l'université d'Oxford au début du XIIIe siècle. Il nous est particulièrement connu en raison de sa nomination comme évêque de Lincoln en 1235, mais, avant, il semble avoir été maître à Oxford où, d'après une hypothèse de Daniel Angelo Callus (que nous ne retenons pas), il aurait été le premier chancelier.¹ Robert Grosseteste est l'auteur d'une vaste œuvre théologique et philosophique qui s'intéresse, entre autres, au monde naturel. Ludwig Baur a été le premier à reconnaître l'importance de son travail scientifique dès 1912.² Grosseteste a ensuite été décrit comme un devancier des sciences du XVIIe siècle. En effet, en 1953, Alistair Cameron Crombie, le dépeignait comme l'initiateur de la méthode expérimentale.³

D'après James McEvoy, l'appréciation du travail scientifique de Grosseteste dépend de la valeur que l'on accorde au témoignage de Roger Bacon.⁴ Celui-ci présente l'évêque de Lincoln comme un philosophe idéal dont il serait l'héritier. L'œuvre de Bacon a été écrite alors qu'il était maître à Paris, mais il semble auparavant avoir étudié à Oxford. Encore davantage que celui de Grosseteste, son travail a été étudié, depuis le XIXe siècle, pour son caractère scientifique. Par exemple, l'encyclopédie de vulgarisation scientifique « Vies des savants illustres » de Louis de Figuier le présente comme un précurseur de la modernité scientifique.⁵ Baur et Crombie, quant à eux, ont montré les liens entre sa pensée et celle de Grosseteste.

¹ Callus, Daniel Angelo. « Robert Grosseteste as Scholar », dans Daniel Angelo Callus, dir., *Robert Grosseteste. Scholar and bishop*, Oxford, Clarendon Press, 1955, p.1-69.

² Baur, Ludwig. «Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln», Münster, Aschendorff, 1912, 778p.

³ Crombie, A. C. « Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100-1700. », Oxford, Clarendon Press, 1953, 369p.

⁴ McEvoy, James. « Grosseteste: An Essay in Historiography », dans *Robert Grosseteste and the beginnings of a British theological tradition: papers delivered at the Grosseteste Colloquium held at Greyfriars, Oxford on 3rd July 2002*, Rome, Istituto storico dei Cappuccini, 2003, p.33.

⁵ Figuier, Louis. « Vies des savants illustres depuis l'antiquité jusqu'au dix-neuvième siècle : savants du Moyen Âge », Paris, librairie hachette, 1870, p.173-214.

Bacon participe donc à l'image de l'université d'Oxford comme un milieu propice aux réflexions sur la nature.

L'intérêt scientifique au Moyen Âge est parfois associé à un rejet de la pensée d'Aristote. En effet, si la révolution scientifique du XVIIe siècle est identifiée à une rupture avec la tradition aristotélicienne, on a tenté de trouver l'origine de ce phénomène au XIIIe siècle. Pierre Duhem, par exemple, qui peut être considéré comme l'un des fondateurs de l'histoire des sciences du Moyen Âge, a interprété les condamnations de 1277 contre certaines thèses aristotéliciennes comme une avancée vers les sciences modernes.⁶ Cet acte de censure promulgué à Paris par l'évêque Étienne Tempier semble plutôt aujourd'hui une contrainte au travail des maîtres de l'université. Or, pour Duhem, la censure d'Aristote serait un moteur pour la remise en question de la pensée du Stagirite. Le statut de précurseur des sciences modernes que l'on prête aux penseurs oxoniens pourrait donc être associé à une indépendance face à la tradition aristotélicienne.

Pourtant, ni Grosseteste ni Bacon ne nous semblent particulièrement anti-aristotéliens. Au contraire, Grosseteste a écrit de nombreux commentaires sur l'œuvre du Stagirite. Bacon, quant à lui, serait parmi les premiers à enseigner la philosophie naturelle d'Aristote à Paris dès les années 1240. Ainsi, alors qu'au XXe siècle, le rejet d'Aristote est perçu comme un progrès vers les sciences modernes, au XIIIe siècle, à Oxford comme partout ailleurs, c'est l'étude de ce dernier qui semble nourrir des réflexions sur la nature. En effet, toutes les spéculations que l'on pourrait appeler scientifiques s'articulent alors dans un cadre aristotélien.

Au XIIe et XIIIe siècles, l'œuvre du Stagirite est enrichie d'un ensemble de traités de philosophie naturelle qui seront appelés les *libri naturales*. Ceux-ci, jusqu'alors inconnus dans l'Occident médiéval, sont traduits de l'arabe. Ils sont accompagnés d'un ensemble d'autres textes traitant principalement de la nature, qui trouvent leur origine à la fois dans la philosophie grecque et dans le monde arabo-musulman. Ce corpus

⁶ Duhem, Pierre. « Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques, de Platon à Copernic, tome VI », Paris, Hermann, 1954, 740p.

gréco-arabe est lentement intégré aux études des nouvelles universités qui apparaissent alors en Europe. Aristote, qui était auparavant connu exclusivement comme un logicien offre maintenant un vaste système de philosophie naturelle qui semble parfois s'opposer aux Écritures saintes.⁷

Or, alors que l'influente université parisienne connaît une réception trouble de ce nouvel Aristote, les penseurs de l'université d'Oxford semblent avoir très tôt intégré et étudié les *libri naturales*. Callus et, plus récemment, Charles Burnett ont décrit la réception de la philosophie naturelle d'Aristote par la faculté des Arts de l'université anglaise.⁸ Pour McEvoy, Grosseteste semble avoir joué un rôle important dans cette assimilation du Stagirite.⁹ Ainsi, l'université d'Oxford ne se présente pas seulement comme un milieu propice aux réflexions scientifiques, mais aussi au développement de la pensée aristotélicienne.

Si l'université d'Oxford semble connaître, au XIII^e siècle, une réception pacifiée du nouvel Aristote, l'université de Paris est plutôt le théâtre d'une série d'interdits contre son enseignement. D'abord en 1210, puis encore en 1215, on y condamne l'étude des *libri naturales*. La portée de cette censure est seulement locale et les maîtres oxoniens ne connaîtront jamais de telles limitations. Ainsi, dans l'université anglaise, les livres d'Aristote sur la nature ont toujours pu être étudiés librement. De plus, après la permission tacite du pape Grégoire IX en 1231 sur laquelle nous reviendrons, les premiers maîtres à enseigner les *libri naturales* à Paris semblent souvent avoir d'abord étudié dans le contexte plus libre de l'université d'Oxford. C'est le cas de Roger Bacon

⁷ Ces événements sont étudiés dans plusieurs manuels. Voir, par exemple, :

- Verger, Jacques. « Les universités au Moyen Âge », Paris, Presses universitaires de France, 1973, p.57-60.

- Lindberg, David C. « Science in the Middle Ages », Chicago, University of Chicago Press, 1978, p.52-166.

- Grant, Edward. « The Foundations Of Modern Science In The Middle Ages: Their Religious, Institutional And Intellectual Contexts », Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p.18-53.

⁸ Callus, Daniel Angelo. « Introduction of Aristotelian Learning to Oxford », dans *Proceedings of the British academy*, London, Oxford University Press, 1943, p.229-281.

Burnett, Charles. « The Introduction of Aristotle's Natural Philosophy Into Great Britain: a Preliminary Survey of the Manuscript Evidence », dans John Marenbon, dir., *Aristotle in Britain During the Middle Ages* Turnhout, Brepols, 1996, p.22-43.

⁹ McEvoy, James. « The Influence of Aristotle at Oxford 1200-1250 » dans *Proceeding of the World Congress on Aristotle (thessaloniki, 7-14 August 1978)*, Athene, 1983, p.278-286.

ou encore de Richard Rufus.¹⁰ On n'a jamais réussi à trouver d'explication à cette ambiance intellectuelle particulière qui rendait l'étude de la philosophie naturelle d'Aristote licite à Oxford alors qu'elle ne l'était pas à Paris. Il nous paraît toutefois possible de caractériser ce milieu universitaire plus libre. Nous tenterons donc d'identifier des pratiques philosophiques ou théologiques différenciant les deux universités.

On connaît peu de choses sur la cause de ces premiers interdits parisiens du début du XIIIe siècle. Les premières censures seraient prononcées en 1210. Cinq ans plus tard, le cardinal Robert Courçon, légat du pape, donne à l'université ses premiers statuts et y reprend les mêmes interdits. D'après Luca Bianchi, ceux-ci n'empêchaient pas la lecture privée des livres prohibés; on se contente de bannir leur enseignement dans le cadre universitaire.¹¹ Il note aussi que dans ces interdits, la censure d'Aristote est associée à la condamnation de la pensée d'Amaury de Bène et de David de Dinant. On peut supposer que ces deux auteurs utilisaient la pensée aristotélicienne dans leurs travaux d'une manière jugée dangereuse par les théologiens. Ainsi, pour Bianchi, les *libri naturales* pourraient avoir été interdits en tant que source de leurs philosophies.¹² Selon lui, les premiers interdits seraient donc une trace des tensions originelles dans l'université entre les théologiens et les maîtres en Arts.¹³

Donc, puisque les interdits parisiens semblent être le produit d'une lutte idéologique ou politique menée par les théologiens, nous tenterons de comprendre le caractère plus libre du contexte oxonien par l'étude de sa production théologique. En effet, à Oxford, les *libri naturales* ne sont pas perçus comme un danger. Il est donc utile pour nous d'étudier la manière avec laquelle les théologiens reçoivent et intègrent la philosophie d'Aristote dans leurs travaux. Comment font-ils un usage licite du corpus gréco-arabe de sorte à éviter les interdits qu'ont connus les penseurs parisiens? D'autre part, comment sont-ils influencés par le contexte plus libre de leur université?

¹⁰ L'œuvre de Richard Rufus dépasse le cadre de notre étude puisqu'elle est produite entièrement à Paris.

¹¹ Bianchi, Luca. « Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris : (XIIIe-XIVe siècles) », Paris, Les Belles Lettres, 1999, p.93.

¹² Ibid., p.97.

¹³ Ibid., p.103.

Nous montrerons que certaines pratiques théologiques semblent rendre possible à Oxford l'étude du Stagirite. Pour nous, il est impossible de dire si elles sont la cause ou la conséquence de l'absence d'interdits, mais elles permettront, au moins, de décrire le climat intellectuel particulier de l'université anglaise.

Dans la première partie du XIII^e siècle, la théologie est encore synonyme d'exégèse. Nous verrons, dans notre étude, le moment où s'opère une distinction entre les deux disciplines en raison, entre autres, des commentaires sur les sentences de Pierre Lombard. C'est alors qu'une théologie plus abstraite, que l'on qualifiera ici de spéculative, se différencie de l'interprétation des Écritures. Si cette théologie prend alors une place prépondérante dans la pensée scolastique, l'exégèse semble continuer d'être pratiquée dans les universités. Pour Beryl Smalley, Grosseteste apparaît comme un théologien conservateur puisqu'il organise toute sa théologie sur la base d'une méthodologie exégétique.¹⁴ Cependant, dans les années 1220 et 1230, sa pratique n'est probablement pas très différente de celle des théologiens parisiens. De plus, James Ginther a montré que, malgré la forme exégétique de son travail, Grosseteste articule un intérêt pour la théologie spéculative.¹⁵ Puisqu'un courant historiographique a reconnu chez l'évêque de Lincoln un intérêt scientifique tandis que, d'autre part, il a aussi été accusé de développer une méthodologie trop exégétique, il est intéressant pour nous de comprendre le contexte particulier de l'université d'Oxford en étudiant comment la philosophie naturelle y est intégrée dans le cadre de l'interprétation des Écritures.

En effet, à Oxford, la réception du corpus gréco-arabe semble avoir été organisée, entre autres, au moyen du travail exégétique. Il nous semble nécessaire de contextualiser la particularité de l'interprétation biblique oxonienne dans l'histoire de l'exégèse en Occident. Ainsi, la pratique de l'interprétation biblique dans l'université anglaise nous semble s'inscrire dans une tradition qui, depuis l'époque patristique,

¹⁴ Smalley, Beryl. « A Biblical Scholar » dans Daniel Angelo Callus, dir., *Robert Grosseteste. Scholar and Bishop*, Clarendon Press, Oxford, 1955, p.70-97.

¹⁵ Ginther, James R. « Robert Grosseteste and the Theologian's Task » dans, *Robert Grosseteste and the beginnings of a British theological tradition: papers delivered at the Grosseteste Colloquium held at Greyfriars, Oxford on 3rd July 2002*, Rome, Istituto storico dei Cappuccini, 2003, p.239-263.

intègre les savoirs profanes, c'est-à-dire les connaissances dont l'origine est humaine plutôt que divine, à l'étude du sacré au moyen de l'exégèse.

Dans « *When Science and Christianity Meet* », David Charles Lindberg tente de remettre en question une vision traditionnelle de la relation entre science et religion par l'étude de la pensée d'Augustin et de Bacon.¹⁶ Pour lui, le maître parisien est l'héritier d'une certaine conception du rôle des savoirs profanes qui trouve son origine chez Augustin.¹⁷ Lindberg commence donc par présenter la relation ambivalente qu'entretient l'évêque d'Hippone avec la philosophie naturelle. Augustin, dans son commentaire littéral de la Genèse, par exemple, s'oppose à la discussion de choses inutiles à la foi.¹⁸ Celles-ci seraient sans intérêt pour la religion. Ainsi, dans l'*Enchiridion*, Augustin recommande de ne pas se préoccuper du fait que les chrétiens ignorent la tradition classique.¹⁹ L'évêque d'Hippone paraît alors indifférent sinon méfiant face aux sciences humaines.

Pourtant, Augustin semble aussi conférer un rôle religieux aux savoirs profanes. Lindberg montre comment il propose d'utiliser le savoir humain. Dans le traité *De doctrina christiana*, Augustin recommande que les sciences profanes ne soient pas aimées pour elles-mêmes, mais utilisées comme aide à la compréhension des Écritures.²⁰ Ainsi, les sciences naturelles apparaissent-elles être au service de la théologie. Lindberg trouve un exemple de ce programme dans le commentaire littéral d'Augustin sur la Genèse.²¹ En effet, celui-ci y utilise la cosmologie classique afin d'interpréter les Écritures.

Pour Lindberg, Bacon hériterait de cette conception augustinienne où le savoir est nécessaire seulement aux fins de l'étude du sacré.²² Or, dans le contexte de la

¹⁶ Lindberg, David C. « The Medieval Church Encounters the Classical Tradition: Saint Augustine, Roger Bacon, and the Handmaiden Metaphor », dans David Charles Lindberg, dir., *When Science and Christianity Meet*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, p7-32.

¹⁷ Ibid., p.12.

¹⁸ Ibid., p.14.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., p.15.

²¹ Ibid., p.18.

²² Ibid., p.25.

réception du corpus gréco-arabe, Bacon aurait tenté de montrer que l'ensemble des nouveaux savoirs peut être utilisé comme servante de la théologie. Selon nous, Bacon est moins l'héritier direct d'Augustin que d'une certaine tradition interprétative augustinienne que nous détaillerons dans le cadre de notre travail. Pour l'instant, retenons que, autant chez Augustin que chez Bacon, les savoirs profanes semblent trouver une utilité particulière dans la pratique exégétique. De plus, il est révélateur pour nous que Lindberg trouve le meilleur exemple du modèle des sciences servantes chez Augustin dans un commentaire purement littéral.

Le commentaire littéral est l'une des manières de lire le texte biblique au Moyen Âge. En effet, l'interprétation médiévale prête aux Écritures une pluralité de sens qui sont développés par différents commentaires. Frans Van Liere, dans son manuel sur la Bible au Moyen Âge, présente cette multiplicité de significations comme une solution aux passages contradictoires du texte révélé.²³ Plusieurs passages de l'Ancien Testament sont ainsi problématiques pour le chrétien du Moyen Âge. D'après l'exégèse moderne, ces incohérences des Écritures sont interprétées comme le produit de la rédaction d'un auteur ou de plusieurs auteurs humains qui, bien qu'inspirés par Dieu, s'inscrivent dans un contexte historique. Toutefois, pour les interprètes médiévaux, la Bible est une révélation divine directe et les humains qui la rédigent n'agissent que comme des scribes. Ainsi, les passages des Écritures qui semblent contradictoires sont nécessairement le résultat d'une mauvaise compréhension du lecteur. Pour résoudre ces difficultés, la solution des exégètes médiévaux consiste à interpréter le texte biblique comme une grande métaphore. Ainsi, les Écritures possèdent un sens littéral, mais aussi une signification allégorique ou spirituelle.

Van Liere trouve l'origine de ce type d'interprétation dans la Rome païenne, mais, chez les premiers chrétiens, elle trouve une nouvelle importance.²⁴ En effet, elle leur permet de se distinguer du judaïsme tout en continuant de reconnaître l'Ancien Testament. Les textes de la tradition juive sont alors perçus comme une allégorie qui annonce la venue du Christ. Le chrétien se différencierait alors du juif par cette capacité

²³ Van Liere, Frans. « An Introduction to the Medieval Bible », Cambridge University Press, New York, 2014, p.110.

²⁴ Ibid., p.117.

de voir le sens spirituel derrière le sens littéral des Écritures. Selon Van Liere, Augustin est parmi les premiers à théoriser cette dualité de sens dans le *De doctrina christiana*. Pour l'évêque d'Hippone, le sens allégorique ne se réduit pas aux simples métaphores qui peuvent se trouver dans des textes d'origine humaine. Les figures de style présentes dans le texte biblique sont une partie du sens littéral. L'interprétation allégorique révèle plutôt une signification que le scribe humain qui l'a d'abord transcrite ne pouvait comprendre. Ainsi, pour Augustin, les mots du texte biblique signifient des choses de manière littérale. Toutefois, les choses représentées dans les Écritures possèdent elles-mêmes un sens spirituel et mystique que seule la foi permet de comprendre.

Ainsi, l'exégèse médiévale est-elle organisée par ces deux niveaux de sens. L'interprétation littérale tâche de comprendre le sens des mots des Écritures pour étudier la narration et les événements de l'histoire sainte. Il s'agit d'interpréter comment les mots représentent les choses. Or, le caractère révélé des Écritures sacrées superpose à la signification littérale un autre niveau de sens. Si les mots du texte sacré décrivent des choses et font la narration d'événements, ces choses elles-mêmes possèdent aussi une signification. Ainsi, l'interprétation spirituelle ou allégorique permet de comprendre le sens révélé par Dieu à travers le récit biblique. D'après Gilbert Dahan, l'exégèse médiévale est caractérisée par ce « saut herméneutique ».²⁵ Si le sens littéral peut être compris de tous les humains, seule la foi chrétienne permet d'accéder à la signification spirituelle.

Au XIIIe siècle, les théologiens théorisent souvent leur travail exégétique comme étant l'interprétation des quatre sens des Écritures. Henri de Lubac décrit comment les penseurs médiévaux construisent ce schéma qui divise le sens littéral, le sens allégorique qui révèle comment la venue du Christ est annoncée dans l'Ancien Testament, le sens moral qui instruit les humains sur la manière dont ils doivent agir et le sens anagogique qui montre que les Écritures annoncent la fin du monde.²⁶ Ainsi, les théologiens du XIIIe siècle divisent leurs interprétations spirituelles en trois sens

²⁵ Dahan, Gilbert. « Lire la bible au Moyen Âge : essais d'herméneutique médiévale », Genève, Droz, 2009, p.20.

²⁶ Lubac, Henri de. « Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture », Paris, Aubier, 1959, 438p.

distincts. Si les auteurs que nous allons étudier utilisent parfois ce système pour conceptualiser leur pratique, pour nous, leurs pensées se comprennent mieux à travers le saut entre le sens humain de l'interprétation littérale et le sens divin de l'exégèse spirituelle.

Pour Dahan, la manière médiévale d'interpréter les Écritures selon une multiplicité de significations répond aux problèmes posés par la réception d'un texte révélé.²⁷ En effet, les exégètes doivent décrypter un message d'origine divine dont la portée dépasse les capacités de l'intellect humain. Toutefois, les Écritures ont été révélées et sont donc destinées à l'humanité. Ainsi, la Révélation s'adresse à tous en particulier de sorte que chacun, indépendamment de son contexte historique, puisse y trouver un sens.²⁸ Face au texte sacré, Augustin peut donc théoriser la dichotomie entre un sens accessible à la raison humaine et un sens divin compréhensible seulement par la foi. Si, pour Dahan, l'exégèse médiévale est caractérisée par ces deux niveaux de signification, le schéma des quatre sens permet d'organiser le travail des exégètes. En effet, bien que la révélation s'adresse à chaque humain en particulier, son interprétation n'est pas libre et individuelle²⁹ Dahan remarque aussi l'aspect totalisant de l'exégèse médiévale, c'est-à-dire qu'elle met à son service l'ensemble des savoirs profanes.³⁰ Nous avons vu comment Augustin trouvait une légitimité au savoir classique seulement en tant que servante de la théologie. Pour nous, chez les exégètes, l'utilisation des sciences humaines paraît plus adaptée à l'interprétation du sens littéral, le niveau de signification accessible à la raison.

Van Liere montre l'évolution de la valeur accordée au sens littéral après Augustin.³¹ L'interprétation littérale qui n'avait que peu de place au début du Moyen Âge gagne une nouvelle valeur au XIIe siècle. Le modèle de l'évêque d'Hippone qui donnait la plus grande importance au sens allégorique est d'abord repris dans le contexte monastique sous la forme d'une lecture méditative qui sera appelée la *lectio divina*.

²⁷ Dahan. « Lire la bible au Moyen Âge : essais d'herméneutique médiévale », p.9.

²⁸ Ibid., p.10.

²⁹ Ibid., p.206.

³⁰ Ibid., p.14.

³¹ Van Liere, Frans. « An Introduction to the Medieval Bible », p.125.

Pour nous, cet accent sur le sens spirituel des Écritures laisse finalement peu de place aux savoirs profanes. Pour les médiévaux, le danger d'une exégèse trop allégorique apparaît au XIIe siècle dans les écoles urbaines.³²L'interprétation pourrait en effet devenir trop libre jusqu'à mener à l'hérésie. Il devient alors nécessaire de redéfinir la relation entre les deux niveaux de sens des Écritures.

Une solution à ces dangers est proposée, au XIIe siècle, par Hugues de Saint-Victor sous la forme d'une revalorisation de l'exégèse littérale. Pour lui, l'interprétation allégorique doit être préparée par la compréhension du sens littéral. En effet, il est impossible d'accéder au sens spirituel par la seule étude des mots du texte biblique. Il est plutôt nécessaire d'étudier les choses et les événements représentés dans les Écritures. Pour ce faire, Hugues de Saint-Victor établit un programme d'étude fondé sur les savoirs profanes. Dans le *Didascalicon*, il commande : « apprenez tout et vous verrez que rien n'était superflu ».³³ L'interprétation littérale qui ne faisait d'abord appel qu'aux sciences linguistiques lorsqu'elle n'étudiait que les mots des Écritures demande alors la connaissance de tout le savoir profane pour comprendre les choses représentées dans le texte biblique.

Ainsi, au XIIe siècle, l'interprétation littérale prend une nouvelle importance dans le contexte des écoles qui se multiplient dans le contexte urbain et qui deviendront les universités. Cette nouvelle compréhension de la valeur des différentes interprétations du texte biblique motive une vision plus historique des Écritures et donne une nouvelle importance aux auteurs humains. En effet, le sens littéral contient ce que le rédacteur humain a voulu signifier dans son contexte particulier. Ce nouveau rapport aux Écritures entraîne la création d'un ensemble de nouveaux outils et de nouvelles méthodologies d'analyse textuelle.³⁴ Dahan montre comment cette nouvelle conception de l'exégèse littérale fait appel aux savoirs profanes.³⁵ De plus, le rôle de cette interprétation qui repose sur la raison s'élargit et se complexifie. L'exégèse

³² Ibid., p.126.

³³ Ibid., p.159.

³⁴ Dahan, Gilbert. « L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle », Paris, Éditions du Cerf, 1999, p.175-238.

³⁵ Ibid., p.102.

littérale qui ne constituait que l'étude linguistique du texte se divise maintenant en trois types d'interprétation : l'étude de la *littera*, l'analyse textuelle et littéraire des Écritures; du *sensus*, l'étude des choses représentées par les mots du texte biblique; et, finalement, de la *sentencia*, l'analyse d'une question philosophique ou théologique soulevée par le texte biblique.³⁶ Nous verrons comment cette dernière manière d'interpréter les Écritures se manifeste dans le contexte du développement d'une théologie plus spéculative. Dahan montre aussi l'importance accordée à la philosophie naturelle dans l'étude du *sensus*. En effet, pour étudier les choses représentées dans les Écritures, il apparaît nécessaire d'utiliser le nouveau savoir gréco-arabe.

Ainsi, depuis Augustin, l'utilisation des savoirs profanes en théologie nous semble particulièrement associée à l'exégèse littérale : en effet, c'est le niveau de sens accessible à la raison humaine qui semble rendre les sciences profanes nécessaires. Dans le nouveau contexte intellectuel du XIIe et XIIIe siècle marqué par la réception du corpus gréco-arabe, il n'est pas surprenant de voir que l'élargissement de la fonction de l'interprétation littérale engage un ensemble de réflexions philosophiques. Pour Verger, le changement d'attitude face au texte sacré qui avait eu lieu dans les écoles se poursuit dans le contexte universitaire au XIIIe siècle.³⁷ Verger souligne, pour Oxford, l'utilisation de la philosophie naturelle au sein de l'exégèse de Robert Grosseteste.³⁸ Il rapporte ensuite les critiques de Bacon contre les maîtres parisiens qui pratiquaient trop la théologie spéculative et pas assez l'exégèse en suivant la tradition de Hugues de Saint-Victor et de l'évêque de Lincoln. En effet, selon Verger, la diminution des commentaires bibliques à Paris après 1240 semblerait marquer une modification dans la conception de l'enseignement théologique.³⁹

Le contexte oxonien n'a jamais été étudié directement à travers sa production exégétique. De plus, les liens entre la nouvelle pratique de l'interprétation biblique et les nouveaux savoirs philosophiques qui sont intégrés par les universités du XIIIe siècle

³⁶ Ibid., p.240-289.

³⁷ Verger, Jacques. « L'exégèse de l'université » dans Guy Lobrichon, dir., *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, p.199.

³⁸ Ibid., p.205.

³⁹ Ibid.

n'ont jamais été clairement établis. Dans la grande synthèse sur l'histoire de l'université d'Oxford, dont le premier volume sur le début de l'université est dirigé par J.I. Catto, ces problèmes ne sont pas abordés directement. Toutefois, un chapitre y traite des sciences au XIIIe siècle et un autre aborde la théologie.⁴⁰ Dans le chapitre sur la science à Oxford, J.A. Weisheipl souligne l'intérêt particulier dans le contexte de l'université anglaise pour la logique et les sciences naturelles depuis le XIIe siècle. Il y rappelle aussi le caractère plus libre d'Oxford qui ne connut jamais les censures parisiennes et il décrit comment le corpus gréco-arabe est lentement intégré aux études de l'université. Finalement, il montre la particularité du travail scientifique de Robert Grosseteste, son intérêt pour la pensée aristotélicienne et son influence sur la pensée de Roger Bacon.⁴¹

Dans le chapitre sur la théologie, Catto décrit la pratique d'Oxford comme étant plus exégétique et moins spéculative que celle des maîtres parisiens.⁴² L'université anglaise connaîtrait une résistance face aux commentaires sur les sentences malgré l'œuvre de Richard Fishacre qui aurait été le premier à en rédiger un à Oxford. Catto discute aussi de l'influence de la philosophie gréco-arabe sur la théologie de Grosseteste.⁴³ Il retrace ensuite deux traditions en théologie propre à la génération postérieure à Grosseteste. L'une utilise une méthodologie abstraite et spéculative à travers les sentences du Lombard – c'est le cas de Fishacre, Richard Rufus, ou Kildwardby – tandis que l'autre continue d'utiliser une méthodologie exégétique traditionnelle en suivant l'héritage de Grosseteste comme Simon de Hinton, Jean de Galles et Thomas Doking.⁴⁴ En poursuivant la tradition de Grosseteste, ces auteurs semblent manifester un intérêt particulier pour la philosophie naturelle.⁴⁵ D'après Catto,

⁴⁰ Catto, J.I. « The History of the University of Oxford: The Early Oxford Schools », Oxford, Clarendon Press, 1984, 684p.

⁴¹ Weisheipl, J. A. « Science in the Thirteenth Century », dans J.I. Catto, dir., *The History of the University of Oxford: The Early Oxford Schools*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p.435-469.

⁴² Catto, J.I. « Theology and Theologians 1220-1320 », dans J.I. Catto, dir., *The History of the University of Oxford: The Early Oxford Schools*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p.471-517.

⁴³ Ibid., p.485

⁴⁴ Ibid., p.488-495

⁴⁵ Ibid., p.495

il ne reste que peu de traces de la théologie à l'université d'Oxford entre 1265 et 1280.⁴⁶ Pour nous, la période entre la production de Grosseteste et 1265 pourrait donc être un moment riche dans l'histoire de la théologie oxonienne méritant une étude plus approfondie.

Dans ce mémoire, nous tenterons donc de tracer un lien entre l'intérêt scientifique, la méthodologie exégétique et l'absence d'interdit aristotélien dans la production théologique oxonienne entre 1229 et 1267, c'est-à-dire entre le début de la régence de Grosseteste chez les Franciscains et la rédaction de l'*Opus Maius* de Bacon. Dans le contexte de l'université d'Oxford, la pratique de l'exégèse littérale nourrissait, pour nous, des spéculations et des réflexions sur la nature tout en permettant une réception pacifiée des *libri naturales* et du corpus gréco-arabe. Nous tenterons donc de comprendre la conception du savoir qui unissait, chez les premiers théologiens de l'université d'Oxford, la philosophie profane et la théologie au moyen de l'interprétation biblique. Nous verrons que, chez eux, des questions sur les Écritures trouvent des solutions à travers des développements de philosophie naturelle. Ainsi, nous étudierons comment un savoir profane permet d'enrichir le travail théologique tandis que la pratique exégétique légitime en retour des spéculations sur la nature. Une partie des réflexions scientifiques au XIIIe siècle semble donc s'articuler en réponse à des questions sur la Bible.

Afin de comprendre cette organisation particulière du savoir qui explique peut-être l'absence d'interdit aristotélien, nous avons rassemblé un ensemble de textes de différents théologiens oxoniens. En étudiant les penseurs qui semblent avoir exercé une influence sur la jeune université, nous pourrions peut-être comprendre ce qui pouvait être pensé à Oxford non seulement pour ces auteurs, mais pour l'ensemble de l'université. Certains des textes que nous analyserons sont des commentaires bibliques qui nous permettront d'étudier comment s'articule la pratique exégétique. D'autres sont des essais qui théorisent l'interprétation biblique. Nous pourrions y lire comment les auteurs oxoniens perçoivent leur travail et comment une certaine

⁴⁶ Ibid., p.496

conception du savoir soutient leur exégèse. Nous pourrions alors établir leur compréhension particulière de la relation entre les savoirs profanes et la Révélation.

Nous étudierons d'abord l'exégèse de Robert Grosseteste. Il s'agit d'un point de départ évident pour étudier la pensée à Oxford. En effet, son œuvre philosophique et théologique imposante, écrite avant sa nomination comme évêque de Lincoln, semble avoir exercé une influence sur d'autres maîtres de l'université. Son travail théologique semble toujours intégré à son interprétation biblique. Néanmoins, il n'y a jamais eu de synthèse sur l'ensemble de son exégèse. Ce projet immense n'est pas ce que nous proposons ici. Nous tenterons plutôt de comprendre comment une conception du savoir soutient chez lui une pratique particulière de l'exégèse. Nous étudierons donc le début de l'*Hexaëmeron*⁴⁷ et le *Dictum 19*⁴⁸ où il théorise sa théologie. Puis, nous lirons son commentaire sur l'Écclésiastique où il semble appliquer son programme exégétique.⁴⁹ Nous associons ces textes à la période où Grosseteste est maître régent chez les Franciscains, c'est-à-dire entre 1229 et 1235. Ainsi, nous saurons peut-être donner un portrait exemplaire de la manière dont est pratiquée l'exégèse à Oxford au tournant des années 1230.

Pour étudier comment l'interprétation biblique évolue dans l'université anglaise dans les années 1240, nous observerons l'œuvre de Richard Fishacre. Cette dernière présente une nouveauté méthodologique. En effet, il serait le premier maître à Oxford à rédiger un commentaire sur les Sentences. C'est ce changement de forme qui explique que la recherche l'a parfois placé, comme nous allons le voir, en opposition avec l'évêque de Lincoln. Pourtant, ce maître dominicain semble articuler une conception de la relation entre les savoirs profanes et la Révélation, voisine de celle de Grosseteste. De plus, Fishacre utilise parfois sa nouvelle méthodologie pour traiter de problèmes bibliques. C'est dans ce contexte qu'il nous paraît que les savoirs

⁴⁷ Grosseteste, Robert. «Hexaëmeron», Richard C. Dales et Servus Gieben, éd., Oxford University Press, New York, 1982, 374p.

⁴⁸ Grosseteste, Robert. « *Dictum 19* », dans James Ginther, *Natural Philosophy and Theology at Oxford in the Early Thirteenth Century: An Edition and Study of Grosseteste Inception Sermon (Dictum 19)*, Medieval Sermon Studies, vol.44, 2000, p.108-134.

⁴⁹ Grosseteste, Robert. « *De operationibus solis* », dans James McEvoy, *The Sun as res and signum: Grosseteste's commentary on Ecclesiasticus, ch. 43, vv. 1-5*, Recherches de théologie ancienne et médiévale, 41, 1974, 38-91.

profanes, et particulièrement la philosophie naturelle, lui semblent le plus nécessaires. Nous lirons le prologue à son commentaire aux sentences⁵⁰ et sa *quaestio* sur l'Ascension du Christ.⁵¹ Nous tenterons ainsi de comprendre comment la conception du savoir théorisée par Grosseteste évolue dans les années 1240 dans le contexte du *studium* dominicain. En effet, si Grosseteste était maître chez les Franciscains, Fishacre est régent au *studium* des Frères Prêcheurs. Pour nous, il ne semble pas y avoir eu de rupture entre les deux ordres mendiants. Nous continuerons d'étudier la pratique théologique au *studium* dominicain dans les années 1250 à travers l'œuvre de Simon de Hinton. Nous trouverons dans son commentaire sur la Cène une synthèse des pratiques de Grosseteste et de Fishacre.⁵²

Roger Bacon, enfin, nous semble avoir voulu importer à Paris des pratiques exégétiques ainsi qu'une conception du savoir qui trouve son origine à Oxford. Ainsi, bien que ce maître parisien n'ait jamais enseigné la théologie, il nous paraît représenter une conclusion adéquate pour notre étude sur la pratique exégétique à Oxford. En effet, dans son *Opus Maius*, il propose, dans les années 1260, une réforme des études universitaires qui semble héritière des pratiques de Grosseteste. Nous commencerons par étudier le chapitre sur les liens entre la philosophie et la théologie.⁵³ Dans celui-ci, Bacon articule sa conception du savoir. Ensuite, nous observerons dans la partie sur l'utilité des mathématiques en théologie les exemples d'une pratique idéale de l'exégèse qu'il propose.⁵⁴ Il apparaîtra alors que, tout comme Grosseteste, Bacon semble légitimer l'étude des savoirs profanes en les utilisant dans le contexte de l'exégèse littérale. Toutefois, cette manière de recevoir le corpus gréco-arabe semble alors concurrente à d'autres systèmes de pensée qui permettaient aussi l'étude licite des *libri naturales*. De plus, nous verrons que, dans les années 1260, Bacon articule

⁵⁰ Fishacre, Richard. « *Commentarium in Libros Sententiarum, Prologus* », dans James Long, *The Science of Theology According to Richard Fishacre: Edition of the Prologue to his "Commentary on the Sentences"*, Mediaeval Studies, vol. 34, 1972, p.79-98.

⁵¹ Fishacre, Richard. « *De Ascensione Christi* », dans James Long, *Richard Fishacre's Quaestio on the Ascension of Christ: an edition*, Mediaeval Studies, vol. 40, 1978, p. 30-55.

⁵² Hinton, Simon. « *Moralia* », dans Beryl Smalley, *Two Biblical Commentaries of Simon of Hinton, Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 13, 1946, p. 57-85.

⁵³ Bacon, Roger. « *Opus Majus* », John Henry Bridges, éd., Londres, Williams and Norgates, 1900, 592p.

⁵⁴ Ibid.

cette pensée, maintenant devenue conservatrice, dans un contexte où l'étude du Stagirite est au cœur de l'enseignement universitaire.

Dans « *The Implication of Literacy* », Brian Stock étudie les conséquences, au XI^e et XII^e siècle, du passage d'un monde où prédomine l'oralité à un monde dominé par l'écrit.⁵⁵ Dans le premier chapitre, il analyse ce qu'il appelle des « communautés textuelles ». En effet, pour lui, l'importance de l'écrit modifie l'organisation sociale des communautés humaines. L'écriture modifie la manière dont les humains conceptualisent leurs relations et ce changement de perception transforme leur rapport d'interdépendance.⁵⁶ Stock étudie comment le rôle de l'écrit interagit avec la formation de communautés hérétiques et réformistes au XI^e siècle. Ces groupes cherchaient à améliorer l'organisation de leur communauté et à réformer l'organisation de la société en général au moyen de textes. Ils utilisaient l'écrit à la fois pour structurer le comportement à l'intérieur du groupe et pour fonder une solidarité face au monde extérieur. Ainsi, pour Stock, les hérétiques et les réformateurs du XI^e siècle avaient en commun un même usage du texte. Par exemple, ils fondaient sur des précédents textuels leur déviation face à ce qu'ils percevaient comme des normes ecclésiastiques non écrites. C'est cet usage particulier du texte qui, selon Stock, aurait formé des communautés textuelles.⁵⁷

Nous proposons d'étudier s'il est possible d'interpréter les auteurs universitaires du XIII^e siècle, l'objet de notre travail, comme une communauté textuelle au sens où l'entend Stock. En effet, au sein du monde universitaire, Grosseteste, Fishacre, Simon de Hinton et Bacon semblent former un groupe uni par une certaine conception du savoir et une interprétation commune de textes anciens. Par exemple, nous verrons que les trois auteurs principaux de notre étude, Grosseteste, Fishacre et Bacon, justifient leur pratique exégétique par une interprétation similaire de la pensée augustinienne. Cette utilisation commune du texte modifie leur pratique intellectuelle et

⁵⁵ Stock, Brian. « *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth centuries* », Princeton, University Press, 1983, 604p.

⁵⁶ Ibid., p.88

⁵⁷ Ibid., p.90

défend leur conception du savoir face à d'autres mouvements théologiques et philosophiques.

Toutefois, pour Stock, le concept de communauté textuelle permet de décrire des groupes qui, bien qu'organisés au moyen de l'écrit, utilisent davantage le discours oral. Ainsi, ce qui est essentiel pour un groupe textuel n'est pas un texte écrit, mais un fondateur qui le maîtrise, l'interprète et l'utilise pour organiser une communauté fondée sur l'oralité. Ainsi, la communauté textuelle ne dépend pas seulement de l'écrit, mais de nouveaux usages de l'oralité dans un monde textuel. Or, l'écrit est directement au cœur du contexte universitaire du XIIIe siècle contrairement à celui des communautés hérétiques et réformistes du XIe siècle. Est-ce que Grosseteste pourrait être un fondateur qui, comme saint Bernard par exemple, organise une communauté orale par son interprétation particulière de textes de sorte à influencer les autres auteurs que nous étudierons? Il est impossible de le dire avec les sources que nous interpréterons ici. De plus, pour établir l'existence d'une communauté textuelle particulière à Oxford qui se maintient sur une durée de presque quarante ans, il serait nécessaire de prouver que nos différents auteurs se soient connus personnellement ce qui nous est impossible.

On trouve peut-être un meilleur modèle pour décrire les similitudes, mais aussi les divergences chez les auteurs que nous étudierons ici dans « *the Light of Thy Countenance* » de Steven Marrone.⁵⁸ Celui-ci retrace dans l'historiographie deux manières de concevoir l'histoire de la philosophie au XIIIe siècle. La première étudie les différentes écoles de pensées au sein du monde scolastique. Marrone montre comment ce modèle d'un monde intellectuel constitué de différentes écoles antagonistes est construit, par exemple, par Étienne Gilson qui voit dans la philosophie du XIIIe siècle une rivalité entre l'augustinisme et l'aristotélisme.⁵⁹

Marrone explique ensuite la deuxième manière d'interpréter la pensée médiévale. Plutôt que de chercher les ruptures entre des écoles opposées, celle-ci

⁵⁸ Marrone, Steven P. « *The Light of Thy Countenance: Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century* », Leiden, Brill, 2001, 633p.

⁵⁹ Ibid., p.2.

permet d'étudier le changement global de l'orientation intellectuelle au XIIIe siècle. Cette transformation radicale de l'ensemble de la scolastique est interprétée par Pierre Mandonnet comme le transfert d'une pensée platonicienne vers une pensée aristotélicienne. Elle a aussi été comprise, plus récemment, comme la métamorphose d'une pratique intellectuelle littéraire et herméneutique au XIIe siècle à une pratique empirique et discursive au XIIIe siècle.⁶⁰ Ainsi, cette seconde approche de l'histoire de la pensée médiévale inspirée par l'histoire des sciences voit ce moment comme un changement paradigmatique au sens où l'entend Thomas Kuhn : une telle transformation ne distingue pas différentes écoles de pensée, mais modifie entièrement la pratique philosophique de tous les auteurs.⁶¹

Marrone propose une interprétation de l'histoire de la pensée médiévale, inspirée des travaux de Fernand Van Steenberghen, qui se veut une synthèse de ces deux perspectives.⁶² Pour lui, la compréhension de la transformation radicale de la philosophie au XIIe et XIIIe siècles permet de réévaluer l'histoire des différentes écoles antagonistes. Ainsi, Marrone remet en question le fait que ces courants de pensée puissent être définis par un ensemble de doctrines communes. En effet, dans le contexte d'un changement paradigmatique, il semble impossible de trouver une continuité doctrinale dans différentes écoles. Néanmoins, il semble bien y avoir, au XIIIe siècle, des courants de pensées opposées.

Il apparaît donc nécessaire de définir les écoles de pensées du Moyen Âge d'une autre manière que par leurs doctrines. Marrone cherche alors ce qui pourrait unir différents auteurs dans une école alors que leurs pratiques et même leurs visions de la philosophie évoluent radicalement. Il propose de les associer par leurs utilisations communes d'un ensemble de métaphores et de modèle analytique qui continuent d'être utilisées malgré la transformation du monde intellectuel.

C'est peut-être ces attitudes intellectuelles qui unissent les auteurs que nous étudions. En effet, ce cadre semble utile pour interpréter l'exégèse de l'université

⁶⁰ Ibid., p.3.

⁶¹ Ibid., p.5.

⁶² Ibid., p.13.

d'Oxford dans la première partie du XIII^e siècle. Si, entre Grosseteste et Bacon, la manière de concevoir la théologie s'est transformée, les penseurs oxoniens semblent avoir conservé un ensemble de convergences et d'attitudes face au savoir, surtout au sujet de l'utilisation des sciences profanes en théologie. Ce qu'ils semblent avoir en commun c'est une conception particulière de la manière d'organiser la connaissance.

Comprendre cette conception du savoir à Oxford s'inscrit dans une problématique plus vaste sur la manière dont est construit et organisé le savoir en occident. En effet, les réflexions sur la nature à Oxford se nourrissent d'un contexte particulier qui les légitime et les rend possibles. Notre étude s'intéresse donc à une manière de construire du savoir au moyen de la réception du corpus gréco-arabe au sein de l'exégèse. De plus, notre réflexion s'intègre à la question de la relation entre la science et la religion. Même si les conclusions des sciences se sont souvent opposées aux dogmes religieux, les théologiens oxoniens semblent avoir structuré le savoir de manière à éviter ces confrontations.

II. L'exégèse de Robert Grosseteste

II. 1. La pensée anglaise de Robert Grosseteste?

Nous avons présenté Robert Grosseteste comme une figure importante de la pensée du début du XIIIe siècle, nommé évêque de Lincoln en 1235 et auteur d'une vaste œuvre philosophique et théologique composée alors qu'il était maître à Oxford. La pensée de Grosseteste semble en rupture avec la philosophie de son époque. Il paraît, en effet, cultiver dans plusieurs de ses œuvres un intérêt scientifique. Crombie, par exemple, le présentait comme un précurseur des sciences modernes.⁶³ Selon Andrew Little, lors de sa régence, entre 1229 et 1235, il aurait transformé les études du *studium* Franciscain d'Oxford. Il aurait alors orienté son enseignement, entre autres, autour de son intérêt particulier pour les mathématiques et les sciences naturelles.⁶⁴ Pour décrire le climat intellectuel d'Oxford, il nous semble utile d'étudier si l'originalité de la pensée de Grosseteste est due au milieu dans lequel il évolue et si, d'autre part, elle influençait l'université anglaise.

Dans le livre de Richard Southern, « *Robert Grosseteste : the growth of an english mind in medieval Europe* », la pensée de Grosseteste est présentée comme le produit d'un milieu social propre à l'Angleterre.⁶⁵ C'est ce qui expliquerait, pour Southern, son caractère scientifique, « anti-scolastique »⁶⁶ et hostile à la théologie spéculative. Au début du XIIIe siècle, le prestige de l'université de Paris aurait exercé une forte attraction sur les étudiants anglais. Ainsi, tous ceux qui avaient suffisamment d'argent pour faire le voyage allaient poursuivre leur étude sur le continent.⁶⁷ Pour Southern, il existerait aussi une classe d'étudiants trop pauvre, contrainte de rester en Angleterre.⁶⁸ Grosseteste aurait fait partie de ce groupe social qui aurait pu développer une pensée originale et indépendante, sans influence parisienne.

⁶³ Crombie, A. C. « Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100-1700 ».

⁶⁴ Little, Andrew George. « The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century », *Archivum franciscanum historicum*, 19, 1926, p.803-74.

⁶⁵ Southern, R.W. « Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe », New York, Clarendon Press, 1986, 235p.

⁶⁶ Ibid., p. 26-37.

⁶⁷ Ibid., p. 49.

⁶⁸ Ibid., p. 54.

La vie de Grosseteste est peu connue avant sa nomination comme évêque et encore moins avant le début de sa régence au *studium* franciscain en 1229. Southern construit alors une biographie où tout son parcours intellectuel se déroule en Angleterre.⁶⁹ En effet, Grosseteste apparaît, dans les années 1190, comme témoin dans des chartes de l'évêque de Hereford, Robert de Vere, où il aurait occupé un poste administratif. Après la mort de Robert de Vere en 1198, on perd la trace de Grosseteste jusqu'en 1225 alors qu'il obtient son premier bénéfice ecclésiastique comme diacre. Pour Southern, c'est à ce moment qu'il commence son enseignement à Oxford qu'il continuera jusqu'en 1235.

En raison de ce parcours, Grosseteste ne serait pas influencé par la pensée scolastique, mais par une tradition indigène à l'Angleterre. Pour Southern, on y trouve, depuis le temps de Bède, un intérêt particulier pour la nature.⁷⁰ Au XIIe siècle, on y cultiverait une hostilité contre la théologie spéculative à laquelle on préférerait l'étude de la nature. Southern donne alors une série d'exemples d'intellectuel anglais qui ont cultivé un intérêt scientifique. Adélarde de Bath, Daniel de Morley, Alfred de Shreshil seraient tous représentatifs de ce courant intellectuel. Dans la deuxième édition de son livre, il développe davantage l'histoire de cet intérêt scientifique anglais; c'est-à-dire de la tradition qui aurait directement influencé Grosseteste.⁷¹ Il intègre à sa réflexion la pensée de Wacher de Malbern, de Pierre Alphonse, de Robert de Kelton, de Robert de Chester et de Roger infans d'Hereford. Il suggère alors un lien entre un intérêt scientifique particulier à Herford à la fin du XIIe siècle et la présence de Grosseteste.

Après avoir présenté des auteurs scientifiques anglais du XIIe siècle, Southern trace un parallèle entre la pensée de Grosseteste et la production encyclopédique qui aurait été particulièrement populaire dans le contexte anglais.⁷² Ces encyclopédies sont des livres, souvent illustrés, qui décrivent des animaux ou des plantes. Southern y voit la manifestation d'une vision symbolique du monde, c'est-à-dire que l'on y

⁶⁹ Ibid., p. 63-70.

⁷⁰ Ibid., p. 83-96.

⁷¹ Southern, R. W. « Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe », 2e éd., Oxford, Clarendon Press, 1992[1986], p. XVII-LXIV.

⁷² Southern, R.W. « Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe », p. 96-100.

présente un savoir scientifique sur la nature avec une interprétation allégorique de la Création. Pour Southern, il s'agit d'un fondement de la pensée théologique de Grosseteste pour qui le monde est un miroir de l'esprit du Créateur divin. L'étude de la nature prend alors une grande importance puisqu'elle est nécessaire pour comprendre le sens allégorique donné par Dieu à sa Création. Southern trouve une manifestation anglaise de cette pensée dans le *De naturis rerum* d'Alexandre Nequam.⁷³

L'approche de Southern qui donne l'image d'un jeune monde scolastique très compartimenté est critiquée dès la parution de son livre.⁷⁴ La question de la biographie de Grosseteste et de la longue période où il n'y a aucune trace de lui entre la dernière mention de son nom à Hereford en 1198 et sa nomination comme diacre en 1225 est particulièrement controversée. En effet, si Southern a déconstruit le modèle, longtemps accepté, de Callus qui faisait de Grosseteste un maître à Paris avant de devenir le premier chancelier de l'université d'Oxford dès 1214⁷⁵, d'autres théories sur la vie de Grosseteste sont ensuite apparues. Joseph Goering, par exemple, dans « *When and Where did Grosseteste Study Theology?* », montre qu'il est possible que Grosseteste ait étudié la théologie à Paris et ne soit revenu à Oxford que lorsqu'il est nommé diacre en 1225.⁷⁶

Nicole M. Schulman, quant à elle, utilise un document qui était encore inconnu de Southern et négligé par Goering pour offrir une nouvelle compréhension de la vie de Grosseteste.⁷⁷ Il s'agit du cartulaire de l'église Sainte-Opportune à Paris. Il y est fait mention d'un Robertus Grossum Capud et d'un Robertus Grosseteste. Schulman tente donc de montrer que bien qu'il s'agisse des seuls documents où son nom soit latinisé, il est possible qu'ils fassent référence au futur évêque de Lincoln. Les deux documents du cartulaire réfuteraient alors l'interprétation de Southern sur la vie de Grosseteste. Dans le premier document, daté de 1224, Grosseteste lèguerait sa maison parisienne

⁷³ Ibid., p.100.

⁷⁴ Eastwood, Bruce. « Robert Grosseteste: the Growth of an English Mind in Medieval Europe R.W. Southern. », *Speculum*, 63, No. 1, 1988, p.233-37.

⁷⁵ Callus, Daniel Angelo. « Robert Grosseteste as Scholar ».

⁷⁶ Goering, Joseph Ward. « When and Where did Grosseteste Study Theology », dans James McEvoy, dir., *Robert Grosseteste. New Perspectives on his Thought and Scholarship*, Turnhout, Brepols Publishers, 1995, p.17-51.

⁷⁷ Schulman, Nicole Morgan. « Husband, Father, Bishop? Grosseteste in Paris », *Speculum* 72, 1997, p.330-346.

à ses enfants puis à l'Église après la mort de ces derniers. En 1249, le cartulaire rapporte la querelle juridique menée par Johanne, la petite-fille de Grosseteste qui veut récupérer la maison. Ces documents suggèrent donc le portrait d'un Grosseteste marié et avec des enfants résidant à Paris.

À partir de cette hypothèse, Schulman réécrit la biographie de Grosseteste. Ainsi, il aurait vécu à Paris où son mariage l'aurait probablement empêché d'étudier, mais où il aurait tout de même eu accès au milieu intellectuel et aux bibliothèques universitaires. La théorie de Shulman lui permet d'expliquer la lenteur de la carrière ecclésiastique de Grosseteste. C'est seulement au moment de la mort de sa femme qu'il pouvait devenir diacre et revenir en Angleterre. C'est alors qu'il aurait légué sa maison à ses enfants qui restent vivre à Paris. Cette hypothèse est soutenue par un détail du testament. Celui-ci porte la signature du philosophe et théologien Guillaume d'Auvergne comme témoin. Le testament pourrait donc suggérer une proximité personnelle entre ce maître et futur évêque parisien et le futur évêque de Lincoln.

Stephen Marrone identifie une proximité intellectuelle et philosophique entre ces deux auteurs.⁷⁸ Pour lui, tous deux participent à la construction d'une nouvelle métaphysique aristotélicienne et d'une vision plus scientifique du monde face à la tradition néo-platonicienne. Grosseteste et Guillaume d'Auvergne seraient donc deux penseurs qui favorisaient l'étude d'Aristote malgré les interdits parisiens.

La thèse de Southern est ainsi largement remise en question. William J. Courtenay, par exemple propose une vision interconnectée du monde universitaire du début du XIIIe siècle où les manuscrits et les idées circulaient rapidement à travers la Manche.⁷⁹ De plus, l'opposition tracée par Southern entre un Grosseteste scientifique et « anti-scolastique » face à la théologie parisienne ne semble plus admissible. James Ginther, dans « Robert Grosseteste and the Theologian Task », montre que le futur

⁷⁸ Marrone, Steven P. « William Auvergne and Robert Grosseteste: New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century », Princeton University Press. Princeton, NJ, 1983, 318p.

⁷⁹ Courtenay, William J. « The Academic and Intellectual Context of British Philosophy in the Thirteenth and Fourteenth Centuries », *Modern Schoolman*, 86, 2009, 7–23.

évêque de Lincoln cultivait aussi un intérêt pour la théologie spéculative semblable aux pratiques parisiennes.⁸⁰

D'après Ginther, Grosseteste n'aurait ainsi commencé son enseignement à Oxford qu'en 1229 alors qu'il est nommé maître régent chez les Franciscains. Ginther montre que le bénéfice de diacre de Grosseteste ne signifie pas qu'il était maître de théologie. De plus, il ne lui semble pas que le futur évêque de Lincoln ait été nommé régent en raison d'un prestige qu'il aurait déjà acquis comme maître auparavant.⁸¹

Comment alors comprendre les causes et les conséquences de la particularité de l'université d'Oxford, c'est-à-dire qu'elle ne connut pas les interdits parisiens contre les *libri naturales*? Car lorsque Grosseteste commence son enseignement en théologie chez les Franciscains en 1229, il évolue dans un milieu plus libre que celui qu'il a peut-être connu à Paris. Selon nous, il est possible que Grosseteste soit entré en contact, à Paris, avec des milieux intellectuels qui, malgré les interdits, valorisaient l'étude d'Aristote. Ainsi, lorsqu'il retourne à Oxford, il aurait pu développer et enseigner librement ces nouvelles idées et valeurs parisiennes. Or, Grosseteste, qui a connu le milieu parisien, est bien conscient des controverses entourant ce nouveau savoir. Il doit donc construire une conception particulière de la relation entre les savoirs profanes et le sacré. Pour ce faire, il s'inscrit peut-être dans les pratiques d'une tradition indigène à l'Angleterre décrite par Southern ou l'étude de la nature est un outil pour une réflexion sur le sacré.

Cette tradition anglaise pourrait être une cause du caractère plus libre de l'université d'Oxford. Grosseteste importerait donc des idées parisiennes dans un milieu qui ne connaît pas les interdits. Nous verrons que Grosseteste nous semble réconcilier l'étude de la nature et son enseignement théologique dans le cadre de la pratique de l'exégèse littérale. Dans ce contexte particulier, le savoir scientifique est légitimé par son utilité pour interpréter le texte sacré. Or, cette pratique semble être le

⁸⁰ Ginther, James R. « Robert Grosseteste and the Theologian's Task ».

⁸¹ Ginther, James R. « Natural Philosophy and Theology at Oxford in the Early Thirteenth Century: An Edition and Study of Grosseteste Inception Sermon (Dictum 19) », *Medieval Sermon Studies*, vol.44, 2000, p.113.

produit d'une conception particulière de la théologie, du texte sacré et de la valeur de l'activité scientifique.

C'est cette manière, chez Grosseteste, d'organiser le savoir au moyen de l'activité exégétique que nous tenterons de décrire. Nous étudierons donc des textes exégétiques ou des textes dans lesquels il théorise la pratique théologique. Bien que les œuvres de Grosseteste soient difficiles à dater avec précision, nous plaçons cette production dans la période où il est maître de théologie chez les franciscains entre 1229 et 1235. Nous décrivons d'abord la conception de la théologie du futur évêque de Lincoln. Dans les premiers chapitres de l'Hexaëmeron, il établit un cadre théorique qui explicite la relation entre la théologie et la philosophie naturelle.⁸² Ensuite, nous étudierons le *dictum* 19; un texte qui, d'après Ginther, serait le sermon inaugural de la régence en théologie de Grosseteste.⁸³ Dans celui-ci, il présente une conception plus pratique de l'entreprise exégétique et de la tâche du théologien. Il apparaîtra alors que c'est dans le contexte de l'exégèse littérale que se manifeste la nécessité des savoirs profanes. Finalement, nous examinerons la pratique exégétique de Grosseteste dans son commentaire de l'Ecclésiastique.⁸⁴ À travers ces différents textes, apparaîtront donc les stratégies de justification et de légitimation de l'étude de la nature dans le contexte du travail exégétique.

⁸² Grosseteste, Robert. «*Hexaëmeron*»

⁸³ Grosseteste, Robert. «*Dictum 19*».

⁸⁴ Grosseteste, Robert. «*De operationibus solis*».

II. 2. *Christus integer* : la théologie comme théorie du tout

L'*Hexaemeron* est l'œuvre la plus ambitieuse de Robert Grosseteste. Dans celle-ci, il expose ses principales positions théologiques dans le cadre d'une interprétation du récit des six jours de la création. Elle est éditée en 1982 par Richard C. Dales et Servus Gieben⁸⁵ puis traduite en 1996 par C. F. J. Martin⁸⁶. Dans les deux premiers chapitres, Grosseteste théorise le cadre de sa théologie afin de présenter le programme de l'*Hexaemeron*. Pour nous, il s'agit d'un passage où Grosseteste explicite une théorie de l'organisation du savoir. En effet, il semble y définir le sujet de la théologie de sorte à y intégrer l'étude du monde naturel. Grosseteste développe alors une vision de la science sacrée où celle-ci finira par unifier l'ensemble du savoir. Ainsi, il paraît construire une vision de la science sacrée qui rend licite l'étude du savoir profane.

Pour James Ginther, le début de l'*Hexaemeron* montre le rôle de Grosseteste dans la construction de la théologie en tant que science au XIII^e siècle.⁸⁷ Ginther remarque que le rôle du futur évêque de Lincoln dans cette entreprise est négligé, entre autres par Marie-Dominique Chenu, en raison de la nature exégétique de son travail. Toutefois, Ginther montre qu'il n'y a pas d'opposition entre la théologie et l'exégèse dans le cadre institutionnel et intellectuel du XIII^e siècle.⁸⁸ De plus, il montre que, malgré sa méthodologie exégétique, Grosseteste cultive un intérêt pour la théologie spéculative.⁸⁹ Ginther trace aussi un parallèle entre le projet de Grosseteste au début de l'*Hexaemeron* et son commentaire des seconds analytiques.⁹⁰ Dans ce traité aristotélicien, une science est définie, entre autres, comme possédant un sujet unique. C'est ce que Grosseteste essaie de trouver pour la théologie dans le premier chapitre de l'*Hexaemeron*.

⁸⁵ Grosseteste, Robert. «*Hexaëmeron*».

⁸⁶ Grosseteste, Robert. «On the Six Days of Creation», C. F. J. Martin trad., Oxford University Press, Oxford, 1996, 373p.

⁸⁷ Ginther, James R. « Master of the Sacred Page: a Study of the Theology of Robert Grosseteste », Burlington, Ashgate Pub, 2004, p.35.

⁸⁸ Ibid., p.6.

⁸⁹ Ginther, James R. « Robert Grosseteste and the Theologian's Task».

⁹⁰ Ginther, James R. «Master of the sacred page: a study of the theology of Robert Grosseteste», p.37.

II. 2. a. Le sujet de la théologie

Grosseteste commence cette entreprise en considérant la position selon laquelle le sujet de la science sacrée est le Christ entier (*Christus integer*), c'est-à-dire l'union de la parole incarnée avec l'Église.⁹¹ Ginther remarque que, malgré sa méthodologie exégétique, Grosseteste ne pose jamais les Écritures comme sujet de la théologie.⁹² Après avoir défini le Christ entier comme sujet de la science sacrée, il tente d'élargir la signification de celui-ci. Néanmoins, pour faire de la théologie une science, il doit montrer que son sujet forme une unité qui ne se divise pas en une multitude d'autres sciences.

Ainsi, Grosseteste tente de définir le Christ entier comme le rassemblement de trois différentes unions : l'union de la nature humaine et divine du Christ, l'union de la nature humaine du Christ avec l'Église et l'union de la nature divine du Christ avec l'Église au moyen de l'Eucharistie.⁹³ Pour Grosseteste, c'est le rassemblement de ces trois unions qui pourrait constituer le sujet de la théologie. Toutefois, il n'a pas terminé d'élargir ainsi le cadre de sa discipline.

Le concept de Christ entier qu'il tente de poser comme sujet de la science sacrée peut encore intégrer d'autres unions. Tout d'abord, la théologie doit aussi étudier l'unité de la Trinité.⁹⁴ Ensuite, elle doit étudier l'union entre la Trinité et l'humanité. Cette conformité entre le divin et l'humain s'effectue par la raison, mais aussi par la médiation du Christ qui, à la fois, par sa nature humaine, forme une unité avec l'humanité et, par

⁹¹ Grosseteste, « Hexaëmeron », p.49: *Omnis scientia et sapientia materiam habet et subjectum aliqod, circa quod eiusdem versatur intentio. Unde et hec sapientia sacratissima, que theologia nominatur, subjectum habet circa quod versatur. Istud subjectum a quibusdam putatur Christus integer, Verbum videlicet incarnatum cum corpore suo quod est ecclesia. »*

⁹² Ginther, James. R. «Master of the Sacred Page: a Study of the Theology of Robert Grosseteste», p.38

⁹³ Grosseteste, « Hexaëmeron », p.49: *In hoc namque uno de quo dicit : « ut et ipsi in nobis unum sint », videntur aggregari aliquo modo iste unitates sive uniones, videlicet qua Verbum incarnatum est unus Christus, unus videlicet in persona Deus et homo, et qua ipse est unus in natura cum ecclesia per assumptam humanam naturam, et insuper qua ecclesia reunitur ei per condignam assumptionem, in sacramento eucaristie, illius carnis quam assumpsit de virgine, in qua crucifixus, mortuus est et sepultus, et a mortuis resurrexit, et ad celos ascendit, iterum venturus iudicare vivos et mortuos. »*

⁹⁴ Ibid.: *Videtur quoque illud unum de quo dicit: « ut et ipsi in nobis unum sint », adicere predictis, quod Filius Verbum sit unum in substancia cum Patre, et per consequens cum spiritu sancto.*

sa nature divine, fait partie de l'union de la Trinité.⁹⁵ Ainsi, Grosseteste a défini le sujet de la science sacrée comme le rassemblement de différentes unités interreliées par le Christ. Sa théologie est donc christologique. De plus, elle permet d'intégrer à la fois l'étude de la Trinité et de l'humain.

C'est alors que Grosseteste tente d'intégrer la nature au sujet de la théologie. En effet, dans le grand sujet unifié qu'il a établi comme rassemblant l'union de la Trinité, celle des deux natures du Christ, l'union du Christ avec l'humanité et celle de l'esprit humain avec la Trinité, il peut concevoir une descente ordonnée; c'est-à-dire que Grosseteste peut diviser le sujet de la théologie du plus grand au plus petit. Pour lui, on peut ainsi descendre de la grande unité de la théologie à la Trinité, puis, à l'unité de la Trinité, ensuite, vers le Christ puis à son corps, l'Église, et finalement à l'unité de l'Homme avec la Trinité.⁹⁶ Or, tout ce qui descend du sujet de la théologie appartient aussi à la science sacrée. Puisque toute la Création en découle, elle doit être étudiée par la théologie. En effet, puisque le sujet de cette discipline intègre l'étude du Créateur, toute la nature créée dépend de son existence. Ainsi, l'étude du monde naturel apparaît comme une partie de l'enquête théologique.⁹⁸ Pour Grosseteste, toutes les choses dont l'existence dépend du Créateur, donc toute la Création, doivent aussi être étudiées par la science sacrée même si, par certains aspects, elles peuvent être étudiées par d'autres disciplines.⁹⁹ Ainsi, la Création peut être étudiée de deux manières différentes : dans le cadre de la théologie ou par des disciplines profanes. Il ne semble

⁹⁵ Ibid.: *Adicit quoque et unitatem conformitatis nostre in suprema facie rationis nostre cum summa Trinitate, ad quam conformitatem et deiformitatem inducimur per mediatorem Deum et hominem Christum, cum quosumus unus Christus.*

⁹⁶ Ce passage, pour nous central, est édité en deux versions par Dales et Gieben en raison de variations importantes dans les manuscrits. Les deux versions nous semblent équivalentes mais nous travaillons ici sur la deuxième qui apparaît plus longue et plus complète.

⁹⁷ Grosseteste, « Hexaëmeron », p.50 : *Hoc igitur unum, quo sumus unum in Patre et Filio et Spiritu Sancto—ait enim : « ut et ipsi in nobis unum sint—conglutinare videtur in se unum substantie Patris et Filii et Spiritus Sancti, unum unionis duarum naturarum in persona Christi, et unum quo sumus omnes unum velu nus in Christo, et unum renovacionis in spiritu mentis nostre cum summa Trinitate. Unde et ab hoc uno sic aggregato et unito, tamquam a subiecto, potest esse descensus ordinabilis in trinitatem, et trinitatis unitatem, et Verbum incarnatum, et corpus eius quod est ecclesia, et in deiforme nostrum cum Trinitate.*

⁹⁸ Ibid.: *Unde et sapencie de istis partes erunt ordinabiliter ad istam sapienciam pertinentes. Creature eciam omnes, in quantum habent essentialem ordinem ad dictum unum huius sapencie subiectum, hoc est in quantum ab hoc uno fluunt et in hoc unum recurrunt, ad istam pertinent sapenciam, [...]*

⁹⁹ Ibid.: *[...] licet secundum alias condiciones extra hanc sapienciam sint, et partes scienciarum aliarum.*

donc pas abolir l'enquête autonome de philosophie naturelle, mais en intégrant son sujet au travail théologique, il apparaît plutôt garantir sa légitimité. Grosseteste organise donc sa théologie de sorte à rendre licite l'étude des savoirs profanes. Il nous reste à étudier le rôle du savoir humain dans sa théologie.

II. 2. b. La Création comme introduction à la science sacrée

Dans le deuxième chapitre de l'*Hexaemeron*, Grosseteste tente d'expliquer la raison pour laquelle la Bible commence par le récit de la création. C'est alors qu'apparaît sa conception de la relation entre la philosophie et le savoir révélé. Tout d'abord, Grosseteste détermine que, quel que soit le sujet de la théologie, celle-ci ne peut être comprise par la science, mais doit être reçue par la foi. Ainsi, la science sacrée n'est pas une partie du savoir humain.¹⁰⁰ Donc, les objets de son étude sont des choses qui doivent être crues plutôt que des choses que l'on peut connaître par la raison. C'est pourquoi la théologie doit débiter avec des choses qui demandent d'être crues par le moyen de la foi.¹⁰¹

Pour Grosseteste, il existe deux genres de choses qui peuvent être crues. Certaines le sont en raison de leur vraisemblance alors que d'autres le sont en raison de l'autorité qui les transmet.¹⁰² Si certaines parties de la théologie sont vraisemblables, ce n'est qu'accidentellement. En effet, les vérités de la théologie sont

¹⁰⁰ Ibid.: *Sive igitur hujus sapientie subjectum sit istud unum quod diximus sive Christus integer, istius sapientie subjectum neque per se notum est, neque per scienciam acceptum, sed sola fide assumptum et creditum. Nec posset esse intellectum, nisi prius esset creditum. Non enim cadit vel comprehenditur in aliqua divisione entis secundum quod dividit ens humana philosophia.*

¹⁰¹ Ibid., p.51 : *Huius igitur, ut dictum est, sapientie subiectum sola fides accipit. Quapropter credibilia maius sunt huius sapientie propria quam sint scibilia. Unde magis debet a credibilibus quam a scibilibus sine fide previa inchoare.*

¹⁰² Ibid.: *Credibilia autem duplicia sunt: quedam enim sunt credibilia propter ipsarum rerum verisimilitudinem, quedam vero propter dicentis auctoritatem.*

crués en raison de l'autorité qui les transmet.¹⁰³ Ainsi, pour Grosseteste, toutes les Écritures ont la même autorité et doivent être crués également.¹⁰⁴

Or, bien qu'elles demandent toutes la foi, certaines de ces choses qui doivent être crués également en raison de l'autorité divine sont plus facilement imaginables que d'autres. Les choses les plus facilement imaginables sont celles qui appartiennent au monde sensible; c'est-à-dire les objets naturels représentés dans les Écritures.¹⁰⁵ Pour Christian Trottman, ces choses qui doivent être crués, mais qui sont facilement imaginables sont des savoirs expérimentaux. Le début de l'*Hexaëmeron* traiterait donc du rapport entre science expérimentale et théologie.¹⁰⁶

Grosseteste voit que les objets facilement imaginables peuvent aussi être étudiés par les sciences profanes. Or, certains aspects du monde physique, comme la Création, sont à l'extérieur de la portée du savoir humain et doivent être abordés par la théologie, car ils ne peuvent être compris que par la foi.¹⁰⁷ C'est ce que Grosseteste entendait quand il montrait que la nature faisait partie du sujet de la théologie bien qu'elle puisse aussi être étudiée par d'autres sciences. Les objets sensibles peuvent être étudiés par les sciences profanes sous certains aspects, mais d'autres questions, comme l'ordre de la Création, ne peuvent être comprises que par la foi. Ainsi, si le sujet de la philosophie naturelle et de la théologie se recoupent, elles étudient le monde sensible sous des angles différents.

¹⁰³ Ibid.: *In hac autem sapiencia credibilitas ex rerum verisimilitudine accidens est. Nam que in hac sapiencia proprie credibilia sunt, a dicentis auctoritate sunt credibilia.*

¹⁰⁴ Ibid.: *Unde, cum in hac scriptura indifferens sit dicentis auctoritas, Dei videlicet loquentis « per os sanctorum, qui a seculo sunt prophetarum eius », indifferens est et credendorum in hac scriptura credibilitas, nisi forte quis diceret quod que per os Verbi incarnati Deus Pater locutus est nobis in Filio, sint magis magis credibilia quam que locutus est nobis in prophetis.*

¹⁰⁵ Ibid : [...] *tamen de sic eque credibilibus quedam sunt facilius imaginabilia et quedam difficilius. Facillime ver ymaginabilia sunt species et forme huius mundi sensibilis, utpote celum, terra, mare et que in eis sunt species sensibiles.*

¹⁰⁶ Trottman, Christian. « Théologie et noétique au XIIIe siècle : À la recherche d'un statut », Paris, Vrin, 1999, p.104.

¹⁰⁷ Grosseteste, « Hexaëmeron », p.51: *Iste igitur sensibiles mundi species, in quantum sunt extra certitudinem sensus et sciencie et venientes sub fidem, sunt simpliciter fidei magis et facilius capabiles. Quapropter hec scriptura que proponitur simpliciter toti humano generi, a sensibilibus huius mundi secundum quod sub fidem veniunt debet inchoari. Omnis namque doctrine primordia hiis quibus proponitur eadem doctrina, debent esse magis capabilia.*

Tout enseignement devrait commencer avec les choses les plus facilement imaginables. C'est pourquoi les Écritures débutent en traitant des choses sensibles et, donc, du récit de la Création. Elles présentent alors les objets naturels dans une perspective que la philosophie ne peut atteindre. La fonction des objets sensibles, puisqu'ils sont faciles à imaginer, car ils sont aussi accessibles par les sens et les sciences, est donc de servir d'introduction à la théologie.¹⁰⁸ Le monde physique peut être étudié par la philosophie, mais la science sacrée l'étudie sous des aspects qui ne peuvent être compris qu'au moyen de la foi. Toutefois, il apparaîtra, lorsque Grosseteste pratique l'exégèse que le savoir profane lui est nécessaire pour accéder à l'utilité sacrée du monde naturel.

Donc, Grosseteste a commencé par définir le sujet de la théologie de la manière la plus large possible, en y intégrant l'étude de toute la Création, pour ensuite expliciter le rapport de la nature et de la science sacrée. Les objets sensibles, les parties les plus faciles d'accès de la théologie, permettent d'introduire aux réalités plus élevées de la discipline. Bien que la théologie et la philosophie étudient des aspects distincts du monde naturel, Grosseteste semble établir un cadre où l'étude de la nature est une propédeutique à l'étude du sacré. Ainsi, en faisant de la théologie une discipline qui comprend l'étude de toute la Création, il fait du monde physique un domaine d'étude légitime. Si l'étude de la nature sous certains aspects est nécessaire et sert d'introduction à la théologie et si toute la Création fait partie du sujet de la science sacrée, étudier le monde physique sous la loupe de la philosophie naturelle semble aussi plus licite. En effet, les sciences humaines ne sont pas inutiles puisqu'elles étudient le même sujet que la théologie sous une autre perspective. Grosseteste semble donc avoir une vision de la théologie qui participe à rendre l'étude de la nature licite et nécessaire. Nous verrons maintenant que son programme théologique se

¹⁰⁸ Ibid : *Species autem huius mundi, secundum quod nunc gubernantur, habent sensus et sciencie certitudinem. Secundum ordinem vero quo creabantur, non accipiuntur prio nisi per fidem. Mundi igitur sensibilis creacio, per modum quo mundus ymaginabilis est et per corporis exteriores sensus apprehensibilis, in primordio huius scripture debuit enarrari, ut quivis eucam rudis huiusmodi narrationem facillime possit per ymaginacionem et rerum corporalium ymagines apprehendere, et per dicentis auctoritatem in fide firmare.*

manifeste dans le cadre de l'interprétation biblique. Il apparaîtra qu'il permet d'intégrer tout le savoir profane au travail exégétique.

II. 3. Le sens littéral et les savoirs profanes chez Robert Grosseteste

Il semble donc que, chez Grosseteste, l'étude de la nature fait partie du travail théologique. Si, dans les premiers chapitres de l'*Hexaemeron*, il théorise en quoi un savoir sur la nature est utile pour le théologien, il nous renseigne toutefois peu sur la pratique de la science sacrée et le rôle précis des savoirs profanes. En effet, nous avons établi que, pour Grosseteste, le monde naturel est un domaine d'étude licite au sein de la théologie, mais nous ignorons encore comment cette organisation du savoir se manifeste de sorte à nourrir une enquête théologique ou philosophique. Dans le *dictum* 19, il apparaîtra que c'est dans le cadre de l'exégèse que Grosseteste formalise l'utilisation des savoirs profanes en théologie.

Les *dicta* de Grosseteste sont une série de cent quarante-sept courts textes et notes sur des sujets variés. Les cinquante premiers ont été édités dès 1942 par Edwin Westermann.¹⁰⁹ Plus récemment, le *dictum* 19 a été réédité et étudié par James Ginther. Pour lui, ce texte comporte tous les éléments d'un sermon inaugural par un nouveau maître de théologie à l'université.¹¹⁰ Ainsi, après l'avoir comparé à plusieurs textes parisiens semblables, il pose l'hypothèse que le *dictum* 19 est le premier sermon de Grosseteste durant sa régence en théologie. Celui-ci y expose, en effet, sa méthodologie et son programme intellectuel. Il théorise donc une pratique idéale de la théologie. Or, la pratique de l'exégèse et la réflexion sur la nature du texte sacré y prennent toute la place. C'est dans ce contexte qu'il établit un programme qui précise comment il conçoit l'intégration des sciences profanes à l'exégèse.

La pensée de Grosseteste est souvent présentée comme hostile à la théologie spéculative. Nous avons vu que, pour Southern, par exemple, cette position serait due à son appartenance à une tradition indigène à l'Angleterre et faisait apparaître

¹⁰⁹ Westermann, Edwin Jergen. «An Edition, with Introduction and Notes of Dicta I-L of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1235-1253. », these de Ph.D., University of Colorado, 1942.

¹¹⁰ Ginther, G.R. « Natural Philosophy and Theology at Oxford in the Early Thirteenth Century: An Edition and Study of Grosseteste Inception Sermon (Dictum 19) »

Ginther, G.R. « Laudat sensum et significationem: Robert Grosseteste on the Four Senses of Scripture. » dans *with Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford, Oxford university press, 2003, p. 237-255.

Grosseteste comme précurseur des sciences modernes. Beryl Smalley, en 1955, à l'occasion d'un volume pour le 800^e anniversaire de la mort de l'évêque de Lincoln, dressait déjà le portrait de son travail théologique en remarquant le caractère distinct de la pensée de Grosseteste face au reste de la scolastique.¹¹¹ Toutefois, pour Smalley, Grosseteste serait un théologien d'ancienne mode, en marge de la théologie parisienne qui devient de plus en plus spécialisée. Grosseteste aurait manifesté son conservatisme intellectuel en fondant sa pensée théologique uniquement sur la Bible. Nous avons vu comment cette vision de la pensée de Grosseteste est remise en question par Ginther qui montre son intérêt pour la théologie spéculative et qui fait de lui un des fondateurs de la théologie comme science.

Smalley décrit aussi la pratique exégétique de Grosseteste. D'après lui, le futur évêque de Lincoln n'aurait eu de l'intérêt que pour l'interprétation du sens spirituel, le seul ayant de la valeur, et n'aurait jamais insisté sur l'interprétation du sens littéral. Ainsi, pour Smalley, en plus d'être un théologien dépassé, Grosseteste aurait organisé son exégèse d'une manière absolument traditionnelle et conservatrice. La pratique de Grosseteste aurait donc été en retard sur la pensée scolastique parisienne.

Dans le *dictum* 19, l'interprétation littérale semble plutôt être au cœur de la pratique théologique de Grosseteste. En effet, la première moitié de son sermon inaugural est consacrée à théoriser la pratique de l'exégèse littérale et à expliquer ce qui la lie aux disciplines profanes. Il termine ensuite son sermon avec différentes considérations sur le sens spirituel de la Bible. Ici, c'est la première moitié du texte qui nous intéressera. Tout d'abord, nous verrons comment Grosseteste organise le rapport entre le sens littéral et spirituel. Puis, nous étudierons le lien qu'il trace entre le sens littéral et les savoirs profanes. Nous aurons alors un autre élément du portrait d'une pratique exégétique qui légitime l'étude et l'utilisation de la philosophie naturelle.

¹¹¹ Smalley, Beryl. « A Biblical Scholar ».

II. 3. a. Les deux sens des Écritures

Grosseteste commence son sermon avec l'interprétation spirituelle du neuvième verset du deuxième chapitre du livre d'Ézéchiel. Dans celui-ci, le prophète reçoit du ciel un parchemin enroulé qui porte des écritures à l'extérieur comme à l'intérieur.¹¹² Pour Grosseteste, il s'agit d'une allégorie de la Bible ainsi qu'une représentation de la dualité de son sens. En effet, le texte sacré peut être lu de deux manières. Comme tous les autres livres, les mots expriment un sens historique.¹¹³ C'est ce que signifient les écritures extérieures sur le parchemin d'Ézéchiel. Or, seule la Bible porte aussi un sens intérieur. Elle porte un sens qui dépasse celui des lettres.¹¹⁴

Ainsi, le sens historique que la Bible partage avec les autres textes déploie dans les Écritures sacrées trois autres sens.¹¹⁵ C'est par les mots du sens historique qu'apparaissent les significations spirituelles. Donc pour accéder aux sens spirituels, il est nécessaire de comprendre, d'abord, le sens littéral. Ne pas suivre cet ordre et interpréter la Bible sans comprendre le sens historique seraient aussi inutile que de tenter de comprendre n'importe quel livre profane sans savoir lire.¹¹⁶ Ainsi, dans le cas de la Bible, comme dans celui du parchemin d'Ézéchiel, on doit d'abord déployer les écritures extérieures avant d'accéder au sens intérieur. Grosseteste établit ainsi le rôle et la valeur des deux niveaux de signification des Écritures.

Pour Grosseteste, l'accès au sens spirituel s'effectue par l'interprétation de ce qui est représenté dans le sens littéral et il apparaît que cette interprétation repose sur la connaissance de la nature. Grosseteste cite les psaumes 76 et 142 pour montrer

¹¹² Grosseteste, Robert. « Dictum 19 », p.125: *Vidi, et ecce manus missa ad me, in qua erat inuolutus liber. Et expandit illum coram me qui erat scriptus intus et foris.*

¹¹³ Ibid.: *Ceterum namque scripturam libri solum foris sunt scripti. Hic autem liber cum ceteris foris scribitur, dum per litterarum apices aut signantes voces historicus sensus exprimitur.*

¹¹⁴ Ibid., p.126 : *Iterum, signa res preter intenciones signancia scribitur intra.*

¹¹⁵ Ibid.: *Dum per historiam signatur tropologia. Scribitur adhuc interius cum signatur sensus allegoricus; scribitur autem intime dum superne contemplacionis panditur anagoge.*

¹¹⁶ Ibid.: *Quapropter qua collacione se habent ad scripturas ceteras litterarum apices, signantes voces hac se habent ad istam. Quasi creaturarum species talis, que est ad legendum librum hunc quoad internam eius scripcionem. Ignarus ordinis; et est creaturarum qualis est ad legendos libros ceteros, ignarus litterarum, silabarum et dictionum.*

l'importance de la signification de la Création.¹¹⁷ Or, personne ne connaît suffisamment la nature pour dévoiler la signification spirituelle de toutes les choses représentées dans la Bible. L'écriture intérieure reste d'autant plus cachée lorsque l'on ignore les rudiments des savoirs profanes.¹¹⁸ L'étude de la philosophie naturelle apparaît alors au fondement de l'interprétation biblique.

II. 3. b. La Bible, les savoirs profanes et Augustin

Alors que Grosseteste montre l'importance des savoirs profanes dans sa conception de l'exégèse, il doit répondre à un passage d'Augustin qui semble le contredire. Dans le *De doctrina christiana*, Augustin pose que tout le savoir utile se trouve dans la Bible et que tout ce qui ne s'y trouve pas est nuisible.¹¹⁹ Pour Grosseteste, il est nécessaire de concilier ce passage avec sa vision du travail exégétique. Pour lui, l'étude de tous les savoirs profanes est nécessaire pour passer du sens littéral au sens spirituel. Or, une grande partie de ceux-ci ne semble pas révélée dans les Écritures. Par exemple, où trouver dans la Bible les théorèmes de géométrie ou les lois astronomiques?¹²⁰ Est-ce à dire que ces savoirs sont en fait inutiles et nuisibles au chrétien? Grosseteste doit montrer que ce n'est pas la conclusion de la pensée augustinienne.

¹¹⁷ Ibid.: *Unde non immerito tanto opera nos ad consideranda mirabilia Dei exitat scriptura ut per ea, que foris cernimus, intus ad agnitionem veritatis ascendamus. Unde Psalmista quasi pro magno aliquo se iam et hoc fecisse commemorat et adhuc facturum promittit, dicens : « Memor fui operum Dei, quia memor ero ab initio mirabilium tuorum, et meditabor in omnibus operibus tuis et adiuuacionibus tuis exercebor. » Et alibi: « Memor fui dieorum antiquorum meditatus sum in omnibus operibus tuis, et in factis manuum tuarum meditabor. »*

¹¹⁸ Ibid.: *Unde cum nemo tanto sit peditus sciencia que de mirabilibus creaturarum Dei non plura nesciat quam sciat, nemo est qui cum Augustino dicere non possit quod de hac scriptura plura nesciat quam sciat, presertim cum eciam plurima elementa ignoret.*

¹¹⁹ Ibid., p.127: *Cum autem, vt dictum est, aliarum scripturarum complementa sunt sicut huius scripture elementa, patet quam vere, licet inopinabile, dicat Augustinus : « Quod quicquid homo extra hanc scripturam didicit, si noxium est, in ista damnatur, si utile est, in ea inuenitur. Et cum ista quisque invenerit omnia, que utiliter alibi didicit, multo habundancius inueniet, ea que nusquam omnino alibi, sed in istius termino scripture mirabili altitudine et mirabili humiliate discuntur. »*

¹²⁰ Ibid.: *Vbi enim inueniri potest in sacra pagina diametrum esse assimetrum coste aut aliquod de ceteris theorematibus geometrie? Aut vbi in ea inueniuntur canones quibus solis et lune sine defectu sumuntur? Defectus ceterarum que arcium conclusiones innumeras. Quis vnquam quamcumque fodiens puteos cum Ysaac eruere potuit, an forte, plurima que in aliis scienciis discuntur? Vera sunt inutilia ideoque non habet ea sacra pagina.*

Grosseteste commence par présenter l'utilité théologique des savoirs profanes. D'abord, la Création porte, comme les Écritures, une signification mystique.¹²¹ Ensuite, Dieu, dans la Bible, semble juger favorablement sa Création; il l'a donc nécessairement rendu utile.¹²² Ainsi, toutes les vérités sur la nature qui viennent des sciences profanes semblent pouvoir trouver une utilité. Or, Grosseteste avertit que toutes ces disciplines qui trouvent un usage légitime pour le chrétien peuvent aussi être étudiées avec abus.¹²³ Cela ne les rend, toutefois, pas inutiles dans le contexte théologique.

Grosseteste revient alors au passage augustinien. Si tout le savoir profane est utile et si, d'après Augustin, tout ce qui est utile se trouve dans les Écritures, la Bible doit nécessairement contenir, d'une manière ou d'une autre, l'ensemble des savoirs. Grosseteste a donc renversé le sens du passage augustinien. Ce qui était une mise en garde contre la recherche de savoir inutile est devenu la proclamation que l'universalité du savoir se trouve dans la Bible.

Grosseteste cherche alors à montrer qu'il n'est pas le premier à lire Augustin de manière à montrer que tout le savoir est placé dans les Écritures. Il utilise pour ce faire l'autorité de Cassiodore. Ce dernier, alors qu'il commentait le même passage d'Augustin, notait que toutes les lettres séculières se trouvent dans les lettres sacrées.¹²⁴ Or, pour Grosseteste, ce n'est pas surtout un savoir sur la grammaire et la rhétorique qu'il doit trouver dans les Écritures, mais l'ensemble de la philosophie naturelle.

¹²¹ Ibid.: *Sed quomodo verum et maxime quod verum est de esse creature non de eius defectione potest esse inutile, cum omnis creatura testante verbo Christi great aliquod exemplar honesti significatioque mistica, ut dicit Augustinus : « Ab omni creatura sumenda est »?*

¹²² Ibid.: *Omnis eciam creatura bona ac per hox vtilis. «Vidit enim Deus cuncta que fecit et erant valde bona. » Quod si eciam Deus quolibet malo bene vtitur mandato amplius quodlibet bonum ad vsum bonum ab ipso statuitur, ipseque vsus bonus eius est utilitas.*

¹²³ Ibid., p.128: *Omne ergo verum de esse creaturarum maxime, quod in aliis scienciis addiscitur, utile est utiliterque addiscitur nisi forte veritate quem addiscit quis abutatur. Sed si propter abusionem diceretur inutilis erudicio, nec in ipsa theologia est veritas cuius non possit inutilis esse cognicio.*

¹²⁴ Ibid., p.129 : *Huic modo videtur consentire Cassiodorus super Psalmos qui ex verbis Augustini asserit : « Omnia diversa scemeta secularum litterarum in sacris litteris inveneri, insuper et eius proprios modos in diuinis eloquiis quos gramatici sive rethores nullatenus attigerant. »*

Malgré la démonstration de Grosseteste, le centre du problème posé par ce passage d'Augustin demeure un défi. Plusieurs savoirs profanes ne semblent pas se trouver dans la Bible. Pour Grosseteste, les savoirs profanes sont présents dans la Bible, mais pour les trouver, les Écritures doivent être interprétées; le savoir sur la nature est donc dévoilé par le sens spirituel des Écritures. Ainsi, le travail exégétique qui se nourrit des savoirs profanes peut dévoiler que ceux-ci s'y trouvaient déjà. Il cite de nouveau Cassiodore : les sciences humaines sont dans la Bible en potentialité comme nous contemplons l'arbre dans le noyau d'un fruit.¹²⁵

Plus tôt dans son sermon, Grosseteste donnait deux exemples d'une interprétation des Écritures qui permet de dévoiler des vérités philosophiques. Alors, il soulève des passages bibliques qui lui semblent annoncer des conclusions de sciences profanes. Tout d'abord, il interprète un passage de l'Évangile selon Jean. Pour Grosseteste, le verset « tout mensonge n'est pas de vérité » indique en fait un principe de logique.¹²⁶ Il interprète ensuite de la même manière un verset de la Genèse. Pour lui, lorsqu'il est écrit « il sépara la lumière des ténèbres », la Bible énonce une vérité optique : la lumière et les ténèbres ne peuvent évidemment pas aller ensemble.¹²⁷ Selon Grosseteste, il serait possible de trouver de la même manière tout le savoir profane y compris les théorèmes de géométrie si les Écritures étaient bien interprétées. Nous verrons, chez Roger Bacon, comment cette conception du savoir révélé s'articule de manière beaucoup plus élaborée dans la partie IV. 3. b.

Nous avons vu que, dans l'*Hexaemeron*, Grosseteste théorisait le travail théologique de manière à y intégrer l'étude de la nature. Ici, il apparaît que ce cadre théorique se manifeste dans l'entreprise exégétique. En effet, le passage du sens

¹²⁵ Ibid.: « [...] *Sed dicit aliquis, nec partes ille sillogismo, nec nomina scematum, nec vocabula disciplinarum, nec alia huius nullatenus inveniuntur in Psalmis. Inveniunter plane in virtute sensuum, non in efficcione verborum sicut enim vina in vitibus, messe in semine, fronds in radicibus, fructus in ramis, arbores ispas sensu contemplatur in nucleis. Nam et de profundissima abisso deliciosus piscis attingitur qui tamen ante capcionem suam humanis oculis non videtur* »

¹²⁶ Ibid., p.128: [...] *utpote verbub illud Johannis: « Omne mendacium non est veritate. » Habet enim in se hanc maximam dialectice : ex vero non sequitur falsum, superadditque aliquid quod est edificatio morum.*

¹²⁷ Ibid: *Similiter verbum istud: « Divisit lucem a tenebris »; et illud Apostoli que coniunctio luci ad tenebras continet in se contraria, in eodem non conuenire quorum omni duorum alterum se habet pet modum inuencionis et lucis, et relictum per modum tenebrarorum et priuacionis.*

littéral aux sens spirituels semble demander une connaissance scientifique de la Création représentée dans les Écritures. Les savoirs profanes apparaissent alors comme des outils essentiels pour le théologien. De plus, en tentant de concilier sa conception de l'exégèse avec la pensée augustinienne, Grosseteste arrive à la conclusion que l'ensemble du savoir est présent dans la Bible. Il reste maintenant à étudier comment cette manière particulière d'organiser le savoir se manifeste dans la pratique exégétique de Grosseteste.

II. 4. Lire Dieu dans la nature et lire la nature dans la Bible

De operationibus solis est un commentaire de Grosseteste sur les cinq premiers versets du chapitre 34 de l'Écclesiastique. Il est édité en 1974 par James McEvoy qui le date entre 1230 et 1235 donc de la période de la régence de Grosseteste chez les Franciscains d'Oxford.¹²⁸ Parmi l'œuvre exégétique de Grosseteste, c'est dans ce commentaire que semble le mieux se manifester le programme qu'il a établi dans son sermon inaugural. En effet, d'après McEvoy, Grosseteste y interprète le sens littéral du passage biblique de sorte à montrer l'utilité et la finalité des savoirs profanes. Il met alors en pratique une conception du savoir où l'ensemble des sciences peut se retrouver dans la Bible si celle-ci est bien interprétée. Pour dévoiler ce savoir caché dans les Écritures, il mobilise ses théories philosophiques et ses savoirs scientifiques. Ainsi, Grosseteste semble appliquer le programme du *dictum* 19 à sa propre exégèse. Il apparaît que, en exposant le sens littéral, Grosseteste utilise et légitime les savoirs profanes.

Le début du chapitre 34 de l'Écclesiastique n'est pas, comme le récit de la création, d'un intérêt scientifique évident. Pourtant, Grosseteste y développe une réflexion sur le soleil et son action dans le monde. Nous devons donc interpréter comment cette pensée sur la nature peut s'articuler dans le cadre de l'exégèse. Nous avons étudié la conception du savoir qui rend cette entreprise possible et nécessaire, mais il nous faut maintenant comprendre comment des développements profanes s'inscrivent en réponse à des problèmes bibliques et comment ce travail participe, pour Grosseteste, à dévoiler les savoirs déjà présents dans les Écritures. Ainsi, nous aurons le portrait d'une pratique intellectuelle qui rend la philosophie naturelle utile et licite.

Dans son commentaire, Grosseteste répond aux deux premiers versets par une interprétation plutôt platonisante. Il expose alors sa métaphysique de la lumière ainsi que sa pensée exemplariste. Dans l'explication des trois versets suivants, Grosseteste adopte une position beaucoup plus naturaliste et aristotélicienne. Nous verrons d'abord

¹²⁸ McEvoy, James. « The Sun as Res and Signum: Grosseteste's Commentary on Ecclesiasticus, ch. 43, vv. 1-5 ».

comment ces conceptions du monde naturel interagissent dans sa pensée. Ensuite, il lit dans l'Écclésiastique un ensemble de savoir sur différentes sciences. Nous étudierons alors comment il répond au troisième verset au moyen de l'astronomie. Puis, nous verrons que le quatrième verset lui permet d'élaborer un long développement sur les volcans. Finalement, nous étudierons comment il fait une synthèse de ses pratiques à la fin de son commentaire.

II. 4. a. Le soleil et les formes

Dans « *traces of God in Nature according to Robert Grosseteste* », Servus Gieben édite et interprète le dictum 69 de Grosseteste.¹²⁹ En contextualisant celui-ci dans l'œuvre du futur évêque de Lincoln et en le comparant avec d'autres textes dont le *dictum* 19, l'*Hexaëmeron* et le commentaire de l'Écclésiastique, il décrit sa pensée comme exemplariste. Selon cette doctrine d'origine néo-platonicienne et augustinienne, les formes ou les idées platoniciennes existent dans l'esprit du Créateur. Ainsi, la Création est un exemple périssable des idées divines dont l'abstraction éternelle permet l'existence de celle-ci. Puisque les sciences humaines sont bâties sur la connaissance des universaux, c'est par la connaissance de l'esprit du Créateur que l'on peut connaître la nature.

Or, si l'esprit divin permet la connaissance de la Création, Grosseteste va plus loin, tout comme avant lui déjà Augustin. Pour eux, si les créatures peuvent être connues en les réduisant aux idées éternelles, le Créateur peut aussi être connu par la nature. Un philosophe païen peut ainsi atteindre certains principes de Dieu en étudiant la Création, mais seul un chrétien peut reconnaître l'empreinte des dogmes de foi dans la nature.¹³⁰ Dans le *dictum* 69, Grosseteste donne différents exemples où l'étude de la Création enseigne le dogme de la Trinité.¹³¹

¹²⁹ Gieben, Servus. « Traces of God in Nature According to Robert Grosseteste. With the Text of the Dictum *Omnis Creatura Speculum Est* », *Franciscan Studies*, 24, 1964, p.144-158.

¹³⁰ *Ibid.*, p.146

¹³¹ *Ibid.*, p.148

Chez Grosseteste, l'exemplarisme semble donc très proche de la pensée symbolique des œuvres encyclopédiques. La comparaison de Southern nous semble donc utile pour contextualiser la pensée de l'évêque de Lincoln. Nous avons vu que, dans les encyclopédies, la Création porte un sens allégorique placé par Dieu qui doit être interprété. Dans le contexte de l'exégèse, l'interprétation des objets naturels présents dans les Écritures repose sur ce même principe. Avec la pensée exemplariste, il n'est pas surprenant que les créatures portent une signification spirituelle, car leurs existences dépendent des idées de l'esprit divin. Au début de son commentaire du chapitre 34 de l'Ecclésiastique, Grosseteste développe cette vision de la nature. Dans son exposition des deux premiers versets, il discute ainsi du rôle du soleil et de la lumière pour dévoiler les idées de l'esprit divin aux sens humain. Il semble alors présenter une vision platonisante de la nature. Notons donc que Grosseteste utilise le contexte exégétique pour rendre compte de la manière dont l'humain peut appréhender le savoir.

Le premier verset permet à Grosseteste d'introduire ce qui sera appelé sa métaphysique de la lumière dans le contexte exégétique. Cet aspect de la pensée du futur évêque de Lincoln a été largement étudié autant dans le cadre de la théologie que de sa philosophie.¹³² Ce concept permet de nommer la place centrale de la lumière dans tous les aspects de la pensée de Grosseteste. Dans l'*Hexaemeron*, par exemple, toute la création naît à partir de la lumière. Dans le commentaire sur l'Ecclésiastique, il interprète un verset sur la noblesse du firmament en expliquant que la perfection du ciel est due à sa forme qui est la lumière.¹³³ Grosseteste procède ensuite à une deuxième interprétation du verset. Il explique que le firmament dont parle l'Ecclésiastique peut aussi signifier les formes de toutes choses présentes dans l'esprit

¹³² McEvoy, James. « Robert Grosseteste et la théologie à l'université d'Oxford », Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, p.80-94

¹³³ Grosseteste, Robert. « *De operationibus solis* », .p.64: *Ipsa quoque lux, quae est forma, pulchritudino et species caeli, a quolibet puncto caeli ad quemlibet punctum huius mundi sensibilis dirigit lineas radios, quae ubique concurrentes componunt texturam ineffabilis pulchritudinis; et haec omnia quae ad pulchritudinem spectant egrediuntur a forma caeli quae firmat ipsum in perseverantia subsistendi.*

divin.¹³⁴ C'est là que réside la perfection de toutes les choses créées. Puisque Grosseteste a établi que la forme du ciel est la lumière, celle-ci doit donc se trouver aussi dans l'esprit divin.

La lumière, plus haute perfection et forme du ciel, selon Grosseteste, possède une origine dans le monde. Les versets suivants de l'Écclésiastique parlent justement du soleil. D'après le deuxième verset, l'apparence du soleil « en sortant » (*in exitu*) annonce la grandeur du Créateur.¹³⁵ Grosseteste discute alors de la place unique du soleil dans la Création. Celui-ci, comme toutes les autres créatures, dépend de sa forme éternelle dans l'esprit divin. Toutefois, il possède une fonction particulière parmi les choses créées. En tant que source de lumière, c'est lui qui permet aux humains de voir. Ainsi, la forme et donc la finalité du soleil est de permettre de voir toutes les autres formes de l'esprit de Dieu.¹³⁶ Donc, d'après Grosseteste, le soleil annonce, à son lever, la gloire du Créateur parce que, dès sa création, il permet de contempler toutes les formes de l'esprit de Dieu. Le verset continue en décrivant le soleil comme un « contenant admirable » (*vas admirabile*). Pour Grosseteste, c'est parce qu'il permet la vision et qu'il contient toutes les formes de la Création.¹³⁷

On voit donc que, en plus d'introduire sa métaphysique de la lumière dans le contexte exégétique, Grosseteste expose une vision exemplariste de la nature. En effet, la création est faite d'exemples périssables des idées éternelles présentes dans

¹³⁴ Ibid., p.65: *Vel aliter: cuiuslibet rei firmamentum et stabilimentum in subsistentia est verbum et ratio eiusdem rei in sapientia divina, et haec est summa et verissima cuiuslibet rei pulchritudo : ratio et idea eius in mente divina. De qualibet igitur creatura dici posset quod firmamentum eius est pulchritudo eius in mente divina; hic tamen attribuitur hoc specialiter caelo primo, quia in eo sunt maxime inventa quae comparent de rebus corporalibus pulchrum firmament, et pulchritudini verbi eius in sapientia divina.*

¹³⁵ Ibid., p.68: *Sequitur: «Sol in aspectu annuntians in exitu. »*

Dans ses différentes interprétations du verset, Grosseteste lit « *in exitu* » dans le sens du soleil levant ou couchant.

¹³⁶ Ibid.: *Sol sicut et ceterae creaturae omnes sunt in conspectus dei, hoc est in aeterna eius cognitione antequam prodirent in esse. Forte tamen sol corporalis specialiori ratione dicitur esse in conspectu dei, quia forte ratio eius in mente divina est aspectus revertens super aspectum. Cum enim dicatur humanus oculus mundi et habeat in se virtutis corporalis visivae et visibilis radicem, non videtur competentior ratio eius in mente divina quam intuitio suae aspersionis, et ideo magis familiariter quam aliae creaturae dicitur esse in conspectu dei.*

¹³⁷ Ibid., p.73 : *Quod sequitur : « vas admirabile », exponendum est secundum Johannem Chrysostomum super illud Johannis, in principio erat verbum, ubi dicit quod sol causaliter continet in se omnes formas et species et colores huius mundi visibilis.*

l'esprit de Dieu. Le soleil, puisqu'il est source de lumière, permet aux humains de contempler la Création et de concevoir les formes intelligibles de l'esprit divin. Jusqu'ici, le commentaire de Grosseteste semble d'inspiration plutôt néo-platonicienne. La Création peut être connue uniquement au moyen de la connaissance des formes intelligibles qui se trouvent dans l'esprit divin. Toutefois, la connaissance de l'esprit créateur doit s'établir par l'étude de sa création. Ainsi, la suite de son commentaire devient beaucoup plus naturaliste.

Chez Grosseteste, l'exemplarisme d'inspiration néo-platonicienne semble motiver un questionnement aristotélicien sur la nature. En effet, alors que l'existence des objets créés dépend des idées divines, la connaissance de l'esprit créateur doit se fonder sur l'étude scientifique de la nature. Nous interprétons ce syncrétisme comme le produit d'un moment de transition où l'étude des nouveaux savoirs aristotéliens s'effectue par leur intégration à une métaphysique néo-platonicienne et augustinienne traditionnelle.

II. 4. b. L'Écclésiastique et l'astronomie

Dès la fin de son explication du deuxième verset du chapitre 34 de l'Écclésiastique, Grosseteste développe une interprétation plus naturaliste. Il lit alors différents savoirs profanes dans les Écritures. L'apparence du soleil annonce la grandeur du créateur non seulement parce qu'il permet aux hommes de voir les formes du monde naturel, mais aussi parce que son action permet le développement des plantes et des animaux. Ceux-ci atteignent leurs formes en acte (*ad actum*) en raison du soleil.¹³⁸ Pour Grosseteste, l'Écclésiastique révèle donc un savoir sur la croissance des végétaux et le développement animal. Il ne s'agit plus d'étudier comment concevoir l'esprit divin au

¹³⁸ Ibid., p.72 : *Praeterea, ideo sol potest dici annuntiare in exitu, quia lumen eius principaliter inter virtutes corporeas educit et exire facit de potentia ad actum figuras et formas et species corporales tam in plantis quam in animalibus. Ipsae figurae et formae et species rerum sensibilium quasi quaedam litterae sunt seu quaedam verba annuntiantia naturas rerum occultas et annuntiantia dei invisibilia, quapropter sol est annuntians naturas rerum occultas et invisibilia. Dei in exitu de potentia ad actum et de occulto ad manifestum, quem exitum operatur in plantis et animalibus ceterisque inferioribus mundi speciebus.*

moyen des formes de la Création, mais comment la Bible révèle un savoir sur la nature en tentant de donner une interprétation littérale aux Écritures.

Grosseteste interprète alors le deuxième, puis le troisième verset en faisant appel à l'astronomie. Il cherche d'autres façons dont l'apparence du soleil annonce « en sortant » (*in exitu*) la grandeur du Créateur. Pour lui, le verset peut aussi s'expliquer par l'action du soleil durant la nuit. Selon lui, bien que le soleil soit alors absent, sa lumière continue de rendre visible la Création puisqu'elle est reflétée par la lune et les étoiles.¹³⁹ Finalement, la dernière interprétation de Grosseteste sur le deuxième verset est astrologique. Le mouvement du soleil annonce les événements terrestres.¹⁴⁰ Ainsi, le mouvement du soleil annonce, parce qu'il l'influence, le cours de la Création.

Grosseteste continue sa réflexion astronomique dans son interprétation du troisième verset. Celui-ci débute par « le midi, il brûle la terre [...] »¹⁴¹ Pour Grosseteste, le verset signifie que le soleil brûle davantage le sud (ou le midi) de la terre. Il peut alors expliquer le verset au moyen de ses savoirs sur le mouvement du soleil.¹⁴² De plus, le mouvement du soleil lui permet d'expliquer la géographie terrestre :

¹³⁹ Ibid., p.71: *Sol quoque dicitur « annuntians in exitu », quia cum exit per occasum et occultantur eius radii directi, tamen a corpore lunae et, ut creditur, etiam a corporibus stellarum reflectit lumen suum ad locum a quo iam occultatus est per occasum, et lumine suo a luna et stellis reflexo manifestat et manifestando annuntiat quae sub noctis tenebrositate, licet subobscurae, videntur. In exitu igitur per occasum non desinit manifestare et annuntiare visibilia per lumen suum reflexum.*

¹⁴⁰ Ibid., p.72: *Item secundum philosophiam quorundam mundi sapientium, in revolutione anni, quando sol ingreditur primum minutum arietis, annuntiat ipse sol per situm suum ordinem ad inferiorem mundi partem et per aspectum suum in eodem momento ad planetas, dispositiones naturales mundi inferioris in eodem anno venturas. In momento namque ingressus sui in primum minutum arietis creditur imprimere velut radicaliter in mundo inferiori quicquid consequenter in revolutione annua explicabitur in eo formaliter. Hanc tamen annuntiationem dicitur potius facere exeundo a zodiac quam ingrediendo ipsum, quia operabitur dispositiones mundi inferioris in sequenti anno proportionaliter dispositionibus impressis in tempore praeterito dum peragraret zodiacum, de cuius fine exit cum in revolutione anni ingreditur arietis principium.*

¹⁴¹ Ibid., p.74: « *In meridian exurit terram.* »

¹⁴² Ibid.: *Si sol excentricus est et opposito augis sui sit in signis meridianis, et ita circiter quantitatem quinque graduum sit sol propinquior terrae in sagittario quam in geminis, verisimile est quod sol, cum est in signis meridianis, exurit terras meridianas quae continentur infra ambitum circuli aequinoctialis et tropici hiemalis, tum propter directionem radiorum super illas terras, tum propter approximationem corporis sui localem ad easdem. Praeterea, sive sit excentricus sive non, in meridiano habitationis mane exurit terram quae subiecta est directe circuitiioni leonis, quia in parvo tempore transit sol bis directe super illam terram, et cum declinat ad septentrionem eius non multum elongatur a directione super eandem*

lorsque le verset dit « il brûle la terre », il révèle l'existence d'un vaste désert au sud de la terre due à l'action du soleil.¹⁴³

Le verset continue sur l'impossibilité de soutenir la contemplation du soleil.¹⁴⁴ Pour Grosseteste, le texte explique donc la difficulté de rester au soleil lorsqu'il est au midi. En effet, alors ses rayons tombent à angle droit sur la terre de sorte qu'ils sont le plus brûlants et qu'on ne peut les tolérer sans se blesser. Si le soleil arrêta alors son mouvement, la partie de la terre qui reçoit ses rayons serait brûlée en peu de temps.

Ainsi, pour Grosseteste, le chapitre 34 de l'Écclésiastique révèle un savoir astronomique. Toutefois pour comprendre le savoir caché dans la Bible, il doit mobiliser les sciences profanes et donner un sens littéral aux versets. Grosseteste respecte donc ici le programme du *dictum* 19 : tout le savoir est présent dans la Bible, mais, pour le comprendre, l'étude philosophique est nécessaire. Dans un passage que Grosseteste interprète comme la révélation de l'action du soleil, il n'est pas très surprenant de le voir développer une réflexion astronomique. Ce l'est davantage de le voir théoriser le fonctionnement des volcans. C'est pourtant ce qu'il fera en réponse au quatrième verset.

II. 4. c. L'Écclésiastique, la chaleur et les volcans

Grosseteste continue d'interpréter littéralement le chapitre 34 de l'Écclésiastique de sorte à y lire une révélation sur le fonctionnement du monde naturel. Le quatrième verset parle d'un four qui maintient la chaleur.¹⁴⁵ Pour Grosseteste, le soleil est la source de toutes les chaleurs du monde. Ainsi, il est l'origine des fours humains qui conservent la chaleur du soleil.¹⁴⁶ Or, il existe sur terre d'autres choses qui conservent

¹⁴³ Ibid., p.75: Et cum est in leone conparticipant soli in causa exustionis, ut creditur, quaedam stellae fixae, et ex hac itaque exustione solis est vasta solitudo arenosa citra Indiam. Item cum est in circulo meridionali uniuscuiusque loci habet plurimum efficaciae ad imprimendum calorem super eundem locum.

¹⁴⁴ Ibid.: « *In conspectu ardoris eius quis poterit sustinere.* »

¹⁴⁵ Ibid., p.76: *Sequitur: « Fornacem custodiens in operibus ardoris. »*

¹⁴⁶ Ibid.: *Si idem est in substantia lux et calor solis, sicut creditur a quibusdam sapientibus, verisimile est quod sicut sol est principium luminis visibilis corporalis, sic sit principium et cor caloris universi sensibilis in hoc mundo sensibili; unius enim universitatis quaevis multitudo unita videtur necessario reducenda ad unum radicale principium. Multifformes igitur huius mundi sensibilis calores verisimile est ad unum radicale principium, ad lumen*

la chaleur du soleil. Pour Grosseteste, le verset ne parle pas nécessairement des fours humains, mais de tout ce qui maintient la chaleur. Par exemple, il pourrait être question du ciel qui conserve la chaleur solaire sur terre.¹⁴⁷

Toutefois, pour préparer son interprétation de la deuxième partie du verset, Grosseteste veut montrer que le four dont parle l'Écclésiastique est l'intérieur de la terre. En effet, selon Grosseteste, le sous-sol terrestre brûle et fait parfois éruption par les volcans. Pour lui, le texte biblique a voulu révéler que la profondeur de la terre qui est la partie la plus éloignée du soleil conserve néanmoins sa chaleur.¹⁴⁸

Grosseteste développe cette interprétation en montrant la similitude entre la terre et un four. Selon lui, la terre est ronde et pleine de cavités dans lesquelles le feu peut brûler et réchauffer la surface de la Terre tout comme un four. De plus, lorsqu'il s'allume, le four produit du feu et de la fumée. De la même manière, le feu peut jaillir de la terre par les volcans. Il s'agit du feu de l'enfer qui réchauffe la surface terrestre comme un four.¹⁴⁹

D'après la suite du verset, « le soleil brûle trois fois les montagnes ».¹⁵⁰ Pour Grosseteste, il s'agit alors de comprendre littéralement comment le soleil brûle trois fois les montagnes. Il donne alors plusieurs interprétations du verset. Évidemment ce sera l'occasion pour lui de continuer sa réflexion sur les volcans, mais, d'abord, il

videlicet solis calefactivum, reduci, et omnes huiusmodi calores de illo quasi de fonte unico manare; quae si vera sunt, calor etiam ignis qui est in communi usu, et habetur quo accenditur fornax ad decoctiones faciendas, sicut radicatur in sole, sic custoditur etiam confirmatur in esse ab eiusdem virtute.

¹⁴⁷ Ibid., p.77: *Et posset hic forsitan fornax intelligi caeli ambitus quo claudit undique elementa, in quolibet hemisphaerio habens fornacis figuram; fornacem igitur ambitus caeli custodit in operibus solis, quia origo est in conservativo caloris qui est in elementis et elementatis, quae caeli ambitu quasi fornace continentur.*

¹⁴⁸ Ibid.: *Potest etiam terra hic intelligi fornax, in cuius meatibus subterraneis plerisque fervet calor sulphureus et alicubi erumpit cum fumo et favilla, ut de Ethna. Voluit ergo auctor insinuare quod in terrae profundo, videlicet maxime elongato a sole, conservat sol opus caloris et ardoris, per hoc dans argumentum a minori quod in superioribus elementis etiam conservativus est caloris.*

¹⁴⁹ Ibid.: *Habet autem terra non parva similitudinem ad fornacem; est enim rotunda, interius habens non modicas concavitates in quibus plurimis quasi in concavitate fornacis fervet ardor sulphureus velut ignis in fornace succensus; et sicut fornax habet aperturam qua erumpitur de fornace fumus et favilla, et quandoque flamma, sic etiam sunt in certis montibus, scilicet Vesevo (sic) et Ethna, apertiones, per quas visibilis erumpit fumus et favilla, et plerumque flamma. Et si loca infernalium et ignis gehennae obtinent medium terrae et imum, circumdata undique concavitate terrae ambientis, respectu illius ignis intrinsecus ardentis rationabiliter terra continens fornax censeripotest.*

¹⁵⁰ Ibid., p.78: *Sequitur: « Tripliciter sol exurens montes, » etc.*

interprète le verset en étudiant l'action des rayons du soleil. En effet, il n'y a pas de limite à la quantité de savoir profane qu'un verset peut révéler et, donc, à la quantité d'interprétation que l'on peut en faire. Grosseteste tente alors de mobiliser tous les savoirs qui dévoileraient le sens scientifique du verset.

Dans sa première interprétation, Grosseteste explique comment les rayons du soleil frappent davantage le sommet des montagnes à trois moments de la journée : alors qu'il se lève ou se couche, lorsqu'il est au midi et lorsqu'il est couché durant la nuit. Grosseteste utilise alors sa théorie optique. Dans celle-ci, l'angle et la proximité avec laquelle les rayons du soleil frappent la terre modifient la puissance de ceux-ci. Ainsi lorsque le soleil est au midi, ses rayons frappent la terre à angle droit : il chauffe alors plus intensément les montagnes qui se trouvent le plus près de lui en raison de leur hauteur. Lorsque le soleil se lève ou se couche, seules les montagne reçoivent les rayons à angle droit se réchauffant d'avantage que le reste de la Terre.¹⁵¹ Finalement, durant la nuit, le soleil, bien que caché, continue d'illuminer le sommet des montagnes. Pour le montrer, Grosseteste cite les météorologiques d'Aristote.¹⁵²

Après avoir expliqué au moyen de l'optique comment le soleil brûle trois fois les montagnes, Grosseteste revient à son développement sur les volcans. Il commence par chercher pourquoi, si les rayons du soleil frappent les montagnes avec plus d'intensité, leurs sommets ont toujours une température plus froide. Pour Grosseteste, c'est parce qu'ils sont situées entre deux sources de chaleur qui repoussent le froid dans l'air du sommet des montagnes.¹⁵³ Grosseteste développe alors sa pensée sur la

¹⁵¹ Ibid.: *Sol montes exurit plus quam loca humiliora, quia celsitudo montium plus excipit radios solis orientalis, et radios meridianos incidentes excipit a propinquiori, et ita secundum virtutem calefactivam maiorem, quia pyramides radiosae, quarum omnium communis basis est in sole et coni diversi in punctis diversis celsitudinis montis, habent conos obtusiores quam habent pyramides quarum coni a sole terminantur ad loca humiliora et remotiora ab ipso. Angulus autem pyramidalis radiosus, quanto est obtusior, tanto est ad urendum efficacior, quia cursus oppositarum linearum in eadem pyramide directe opposita est vicinior. Praeterea, omnis pyramis luminosa a singulis punctis solis, faciens basim in celsitudine montis, plus recipit de quantitate luminis ab unoquoque puncto solis quam eadem quantitas celsitudinis reciperet a singulis punctis, si esset eiusdem celsitudinis spatium maioris elongationis a sole.*

¹⁵² Ibid., p.79: *Adicit autem ad causam adustionis sol occidens, quia radiis suis post occasum diutius illustrat montium celsitudines, sicut dicitur in libro meteorologicorum quod cuiusdam montis verticem illustant radii solis post occasum usque ad tertiam horam noctis.*

¹⁵³ Ibid.: *Infrigidat enim accidentaliter mediam aeris regionem ad quam pertingunt montium celsitudines, et est haec infrigidatio per calorem fortem qui est in superiori regione aeris a vicinitate solis et motuum, et calorem*

source de chaleur qui vient de sous la terre. Il a déjà établi qu'il s'agit du four dont il est question dans l'Écclésiastique. En effet, pour Grosseteste, le sous-sol terrestre est rempli d'infractuosités qui agissent comme un four sur la surface de la Terre et qui, parfois, expulsent par les montagnes de la vapeur chaude.¹⁵⁴ Puisque cette dernière monte au-dessus de l'air, la vapeur est nécessairement du feu. En effet, selon Aristote, il s'agit du seul élément qui soit moins grave que l'air et qui puisse monter naturellement au-dessus de celui-ci. Ces vapeurs chaudes qui montent par les cavernes des montagnes sont néanmoins coincées et enfermées sous la terre puis comprimées jusqu'à être expulsées violemment.¹⁵⁵

Pour Grosseteste, puisque le soleil est la cause de cette chaleur souterraine, il s'agit d'une autre manière dont le soleil brûle trois fois les montagnes. Celles-ci sont brûlées par le soleil, par les éruptions des volcans et leur végétation est « brûlée » par le froid de l'air des sommets.

Grosseteste trouve ensuite une autre manière dont le soleil brûle trois fois les montagnes en poursuivant sa réflexion géologique. Ainsi le verset pourrait aussi signifier que le soleil brûle les montagnes parce que, par son action, il est responsable de l'existence des montagnes de trois manières différentes : par les inondations, les tremblements de terre et les évaporations.

Grosseteste va donc expliquer comment ces événements sont responsables de la formation des montagnes. Pour lui, il s'agit d'expliquer de trois manières différentes

fortem qui est in vicinitate terrae a radiis reflexis. Calor enim utrimque circumstans fugat frigus ad medium aeris interstitium, ubi est maxima elongation a duabus dictis causis caloris.

¹⁵⁴ Ibid.: *Praeterea, montes ut plurimi spongiosi sunt, et figuram habent fornacis et clibani, et in causando spongiositatem, hoc est interiorum cavernarum multiplicationem in saxis interioribus, cuius cavernositatem est videre in spuma etiam cum induratur in lapidem, est praecipuus sol.*

¹⁵⁵ Ibid., p.80: *Nota quod omnis vapor igneus est; quomodo enim aliter ascenderet? Aer elementum secundum plus gravis est quam levis, in libro de caelo et mundo. Quod etiam patet experimento tali : sit quod uter impletus aere elevetur in aera; citius descendet quam si esset vacuus. Aqua vero simplex est gravis, terra vero gravissima; non ergo ascenderet vapor, ut videtur, nisi igne dominante.*

Item sol est causa vaporum calidorum ascendentium de terrae profundo per montium cavernositatem ad eorum verticem. Sicut igitur frigus et gelu exurit gemmas arborum pullulantium, constringendo videlicet poros et claudendo calorem naturalem interius ne libere possit exhalare, sic frigus mediae regionis aeris constringit vertices montium, per quod accidit vaporis interioris clausio et multiplicatione et conculcatio multa, ita ut forte aliquis inflammetur.

la création des montagnes. Tout d'abord, elles sont parfois créées lors des inondations qui transportent la boue. Lorsque celle-ci rencontre un obstacle, elle s'accumule jusqu'à former une montagne.¹⁵⁶ Ensuite, les tremblements de terre peuvent aussi être responsables de la formation des montagnes. En effet, lorsque les vapeurs chaudes souterraines multipliées par l'action du soleil deviennent trop comprimées, elles éclatent violemment et font se soulever certaines parties de la terre. Selon Grosseteste, ces mouvements souterrains sont influencés par les déplacements astronomiques. Ainsi, les tremblements de terre arrivent plus fréquemment près de l'équinoxe.¹⁵⁷ De même, les éclipses solaires peuvent expliquer les tremblements de terre puisque l'absence de la lumière du soleil comprime certaines parties de la terre et cause l'explosion des vapeurs chaudes.¹⁵⁸ Finalement, Grosseteste mentionne rapidement que, après les inondations et les tremblements de terre, l'évaporation peut aussi causer la formation de montagnes. En effet, pour lui, certaines des vapeurs chaudes se coagulent en boue et en pierres de sorte à former certaines montagnes.¹⁵⁹

II. 4. d. Le soleil et la vue humaine

D'après la fin du quatrième verset, le soleil aveugle les yeux.¹⁶⁰ Grosseteste montre donc littéralement l'effet nocif du soleil sur les yeux humains. Pour lui, la conséquence sur les yeux des rayons du soleil est évidente par l'expérience quotidienne.

¹⁵⁶ Ibid., p.81: *Sol igitur tripliciter exurit montes, videlicet dando eis, ut dictum est, triplicem adustionis occasionem, inrigidationem videlicet mediae regionis aeris montium cacuminal occultantem, et ipsorum montium generans interiorem cavernositatem, et vaporum calidorum efferens ascensionem.*

¹⁵⁷ Ibid., p.82: *Item terraemotus multotiens sibi elevat quasdam partes terrae in sublime, et figuratur quod elevatum est in perdurante statione, qui quidem terraemotus solis calore generatur, multiplicato scilicet vapore per calorem solis in cavernis terrae, et erumpente violenter, quia multiplicatus non potest in arcto contineri, sed necessario expetit locum ampliolem; et hanc multiplicationem praecipue facit cum movetur in circulo, aequinoctiali scilicet, aut propinquo illi per motum diurnum; unde in vere et in autumno magis accident terraemotus.*

¹⁵⁸ Ibid.: *Quandoque autem accidit terraemotus ex privatione radiorum solis, utpote in magnis eclipsibus solaribus; partes enim terrae propter privationem luminis solis comprimuntur, ita quod vapores prius moti ad exhalationem de visceribus terrae non habent liberum egressum, sic quoque multiplicati violenter erumpunt; [...]*

¹⁵⁹ Ibid.: *Evaporatio quoque quosdam montes generat, quia vapor quidem cum contigit aera aquescit, et coagulatur consequenter in limum et deinceps induratur in terram, et quandoque etiam in lapidem; et ex hac causa sunt quidam montes crescentes.*

¹⁶⁰ Ibid., p.85: *Sequitur: « refulgens radiis suis excaecat oculos. »*

Grosseteste explique donc que regarder le soleil rend aveugle.¹⁶¹ Or, on peut aussi dire que le soleil rend aveugle, car lorsqu'il devient visible, il cache les étoiles qui peuvent être vues durant la nuit. De même, le soleil fait apparaître plus faiblement les autres sources de lumière.¹⁶² Par exemple, le feu ne paraît pas aussi brillant lorsque le soleil est présent. Ainsi, Grosseteste a interprété littéralement comment le soleil aveugle la vue humaine. Ensuite, il offre une interprétation spirituelle du verset.

Pour Grosseteste, le soleil montre l'aveuglement de la raison humaine. En dévoilant l'ensemble du monde sensible, il encourage l'humain à observer la nature et à chercher les causes divines du monde sensible. Alors, l'humain découvre son ignorance et les limites de ses capacités. Le soleil l'incite donc à la prudence et à l'humilité. Ainsi, en révélant la Création, il montre l'ignorance humaine, mais le pousse à étudier la nature.¹⁶³ Or, si le soleil oblige les humains à l'humilité, nous avons vu que la Création dévoile aussi un savoir sur le divin.

À la fin de son commentaire, Grosseteste s'intéresse au cinquième verset du chapitre 34 de l'Ecclésiastique. Celui-ci énonce la grandeur du Créateur du soleil.¹⁶⁴ Grosseteste l'interprète en revenant à la doctrine exemplariste et à la métaphysique de la lumière. Selon lui, toutes les manifestations du soleil qu'il a décrites, que ce soient les volcans ou les tremblements de terre, montrent la grandeur du Créateur. Or, le soleil accomplit toutes ces actions au moyen de la lumière. En effet, tous les événements naturels révélés dans l'Ecclésiastique sont causés par la lumière et la chaleur. De plus, la lumière permet de voir dans la nature les exemple périssables des

¹⁶¹ Ibid.: *Hoc patet in quotidiana experientia, quia sol refulgentia radiorum suorum disgregat speciem visibilem et solvit harmoniam ejus ad se et ad instrumentum et ad animae virtutem, quae per spiritum operator, et calore radiorum ejus disgregat et corrumpit pupillam; et sic, calore dissolvente organum et refulgentia dissipante speciem et solvente harmonium, obcaecat carnis oculum.*

¹⁶² Ibid.: *Item alio modo potest dici quod excaecat oculos, quia cum oritur sol multitudine sui luminis obstruit stellas et occultat eas visui carnis, confortando propriam speciem impressam in oculo, et sic evigorando quod simul cum eo non admittatur a visu species alienae. Quod etiam manifestum est in igne materiali cum flammescit in radiis solis, videtur enim non refulgens et rubens; et similiter noctiluca in lumine solis, et similiter putrida et squamae non videntur lucentia sed proprii coloris.*

¹⁶³ Ibid.: *Item aliter sol refulgens ostendit nobis plurimas differentias rerum sensibiles, et sic suscitatur prudentiam seu sollertiam animi ad investigandas invisibiles causas differentiarum visibilium. Ipsa vero sollertia investigans invenit se insufficientem et deficientem in hac perscrutatione, et sic cogitur propriam ignorantiam percipere et oculi interioris caecitatem agnoscere.*

¹⁶⁴ Ibid., p.86: *Sequitur: « magnus dominus qui fecit illum »*

modèle divins et donc d'appréhender des idées de l'esprit de Dieu. L'interprétation de la nature dont la vision est permise par le soleil révèle donc des vérités sacrées. Pour Grosseteste, les choses naturelles manifestent la Trinité. Par exemple, la lumière à trois actions : elle brille, elle éclaire et elle réchauffe; elle est donc trois tout en étant une et indivisible.¹⁶⁵

On voit donc comment le rapport entre la nature et le sacré théorisé par Grosseteste se manifeste au sein de son exégèse. Sa pensée exemplariste donne une importance à la philosophie naturelle puisque celle-ci est nécessaire pour donner un sens spirituel à la Création. C'est ce que démontrent les différentes propriétés de la lumière qui révèle la Trinité. Dans le cadre de l'exégèse, les sciences naturelles doivent étudier la Création représentée dans les Écritures. La philosophie naturelle semble utile de deux manières. D'abord, il s'agit d'interpréter littéralement les créatures représentées ou mentionnées dans la Bible comme dans le cas des volcans ou de la lumière. Il s'agit alors d'en faire une étude profane tout en constatant qu'il s'agit aussi d'une étude de l'esprit de Dieu. Ensuite, pour Grosseteste, l'étude des écritures tend à montrer que le savoir profane qu'il mobilise dans son interprétation était déjà révélé dans le texte biblique. Le travail exégétique motive donc pour lui de longs développements de philosophie naturelle qui apparaissent essentiels au théologien. Ainsi, pour Grosseteste, il semble qu'un ensemble de pratique exégétique motive l'étude de la nature. Dans les prochains chapitres, nous verrons comment cette organisation particulière du savoir et du travail théologique évolue à Oxford dans les décennies suivantes.

¹⁶⁵ Ibid.: *Ex praedictis operationibus solis insinuator magnitudo virtutis eius et ex hac magnitudo factoris eius; facit enim sol opera praedicta per unam luminis essentiam, quae, cum situ na, est tamen lux lucens et splendor refulgens et calor calefaciens, et in hoc gerit inter res corporales manifestissimam similitudinem unius et individuae trinitatis, et inducit evidentissime intelligentiam in individuae trinitatis apprehensionem.*

III. Le *studium* dominicain d'Oxford :

Richard Fishacre et Simon de Hinton

III. 1. Le changement méthodologique

Nous allons maintenant étudier les pratiques exégétiques après que Grosseteste ait été nommé évêque de Lincoln en 1235 afin de comprendre comment celles-ci se développent et se transforment. Car, si après sa nomination comme évêque la vie de Grosseteste nous est mieux connue, sa carrière de maître à Oxford ainsi que l'essentiel de sa production théologique est terminée. Il faut alors chercher d'autres théologiens qui, après 1235, pensent des problèmes similaires au sujet de l'intégration des savoirs profanes en théologie. Les penseurs oxoniens des années 1240 et 1250 ne nous sont pas mieux connus que ceux des années 1230, mais la production du *studium* dominicain d'Oxford, particulièrement l'œuvre de Richard Fishacre et de Simon de Hinton, nous apparaît essentielle pour comprendre comment s'articule l'évolution de la théologie à Oxford.

Il ne faut sans doute pas se préoccuper de différences idéologiques fondamentales entre les ordres mendiants au début du XIIIe siècle. En effet, les grands débats qui fracture plus tard la pensée scolastique n'ont pas encore eu lieu et les positions théologiques ne sont pas déjà figées. Il sera néanmoins intéressant d'étudier comment l'interprétation biblique et la philosophie naturelle se développent chez les dominicains à Oxford. La présence de Grosseteste comme premier maître chez les Franciscains a parfois amené la recherche à considérer leur *studium* comme une exception dans le monde scolastique. Or, l'étude de la philosophie naturelle ou de la théologie ne semble pas différente chez Fishacre et chez son successeur Simon de Hinton que celle de leur contemporain Franciscain Richard Rufus. Ainsi, il ne semble pas y avoir de différences majeures entre les deux ordres mendiants.

Fishacre est un théologien et philosophe actif dans les années 1240. Sa pensée philosophique a été étudiée dès 1933 par D. E. Sharp¹⁶⁶ puis en 2005 par James

¹⁶⁶ Sharp, D.E. « The Philosophy of Richard Fishacre », *The New Scholasticism*, Volume 7, Issue 4, October 1933, p.281-297.

Long¹⁶⁷. En traçant les éléments essentiels de sa pensée, ceux-ci n'ont pas manqué d'y trouver un intérêt pour la philosophie naturelle et son utilisation en théologie.

Ici, nous montrerons comment Fishacre articule sa philosophie et son œuvre théologique et comment on peut la comparer à celle de Grosseteste. Il faut souligner que Fishacre, bien que maître à l'université d'Oxford, évolue dans un contexte différent de celui du futur évêque de Lincoln. La bulle *parens scientiarum* de 1231 avait alors rendu l'étude et l'enseignement des *libri naturales*, sinon licite, du moins tolérés à l'université de Paris mais en la réservant à la faculté des Arts. De plus, la méthodologie universitaire de la théologie parisienne a évolué de sorte à s'attacher de plus en plus à l'étude des sentences de Pierre Lombard.

Il existe ainsi un écart méthodologique profond entre l'œuvre de Fishacre et celle de son aîné Grosseteste. En effet, Richard Fishacre est le premier théologien à Oxford à rédiger un commentaire des sentences de Pierre Lombard¹⁶⁸. Nous étudions donc un moment où s'effectue une reconfiguration de la forme du discours théologique. Car Robert Grosseteste, comme d'ailleurs tous les autres maîtres connus à Oxford, avait toujours organisé ses travaux théologiques sous forme d'exégèse biblique.

Une historiographie longtemps dominante y a vu une rupture entre une méthodologie exégétique traditionnelle et une théologie spéculative plus spécialisée qui aurait été caractéristique de pratiques avant-gardistes de l'université parisienne.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Long, James. « The Philosophy of Richard Fishacre », dans Ludger Honnefelder *et al.*, dir., *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter: Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Munster, Aschendorff Verlag GmbH & Co, 2005, p. 189-218.

¹⁶⁸ Cette œuvre très volumineuse et dont nous n'étudierons que le prologue est toujours en cours d'édition. James Long, après avoir édité le prologue, a publié le commentaire sur le deuxième livre des Sentences en deux parties en 2008 et 2011. Ici, nous citons l'édition du prologue que nous étudierons et celle des autres parties publiées par Long du commentaire de Fishacre.

- Long, James. « The Science of Theology according to Richard Fishacre: Edition of the Prologue to his "Commentary on the Sentences" », *Mediaeval Studies*, vol. 34, 1972, p.79-98.

- Fishacre, Richard. « In secundum librum Sententiarum, Part 1: Prol., Dist. 1-20 », James Long éd., Munich, Verlag der Bayerische Akademie der Wissenschaften, 2008, 423p.

- Fishacre, Richard. « In Secundum Librum Sententiarum, Part 2: Dist. 21-44 », James Long éd., Munich, Verlag der Bayerische Akademie der Wissenschaften, 2011, 395p.

¹⁶⁹ Voir par exemple :

- Long, James. « The Life and Works of Richard Fishacre OP. Prolegomena to the Edition of his Commentary on the 'Sentences' », Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, p.42

Ainsi, Robert Grosseteste aurait été une figure conservatrice attachée à l'exégèse traditionnelle et résistante face aux innovations parisiennes. Nous aurions alors une opposition claire au sein de la jeune université d'Oxford entre deux manières de concevoir le travail du théologien; entre les partisans d'une méthode purement exégétique comme celle de Grosseteste et ceux de la théologie spéculative comme Fishacre.

On soutient souvent l'hypothèse d'une telle rupture entre deux générations de maîtres à Oxford en utilisant la lettre que Grosseteste, alors devenu évêque, envoya aux théologiens oxoniens dans les années 1240. Pour James Long, par exemple, Grosseteste semble alors mettre en garde l'université contre une utilisation abusive des *Sentences* dans l'enseignement. Ainsi, l'évêque de Lincoln recommande de réserver les heures du matin à l'enseignement biblique et de laisser l'enseignement des sentences aux heures de l'après-midi.¹⁷⁰ Le contenu de la lettre laisse croire à l'idée d'une réponse directe s'opposant à Richard Fishacre et aux innovations qu'il intégrait à Oxford.

D'autant plus que Long note que, quelques années plus tard, le pape Innocent IV intervint dans ce conflit entre les partisans des deux conceptions de la théologie qui semble avoir secoué l'université anglaise. D'après Long, le pape demandait plutôt d'encourager le développement de nouvelles pratiques théologiques.¹⁷¹ On conçoit alors l'image de Grosseteste comme un évêque conservateur et défenseur d'un modèle théologique anglais contre l'invasion de pratiques intellectuelles continentales. Ce serait autant un conflit entre deux traditions intellectuelles distinctes qu'entre deux générations de théologiens à l'intérieur même de l'université d'Oxford; un conflit apaisé par l'intervention du pape consacrant le triomphe des nouvelles méthodologies scolastiques sur l'ancienne pratique de l'exégèse.

- Raedts, Peter G. J. M. « Richard Rufus of Cornwall and the Tradition of Oxford Theology », Oxford historical monographs, Oxford, Clarendon Press, 1987, p.122.

- Smalley, Beryl. « A Biblical Scholar »

¹⁷⁰ Long, James. «The Life and Works of Richard Fishacre OP. Prolegomena to the Edition of his Commentary on the "Sentences"», p.42.

¹⁷¹ Ibid., p.44.

Toutefois, dans son édition de la lettre de Grosseteste aux théologiens, Ginther révisé cette vision conflictuelle de l'histoire de la scolastique anglaise de la première moitié du XIII^e siècle.¹⁷² Selon lui, la lettre que Grosseteste envoya aux maîtres de l'université d'Oxford ne doit pas être comprise comme un rejet des pratiques parisiennes, mais plutôt comme l'expression d'un désir de se rapprocher de ces dernières. En effet, plutôt que d'étudier la lettre aux théologiens en l'opposant à l'œuvre de Fishacre, il la compare plutôt aux programmes académiques parisiens tels qu'ils nous sont connus. Il constate alors que l'injonction de Grosseteste à pratiquer les études bibliques en priorité correspond à la manière dont les études étaient alors organisées à Paris. D'ailleurs nous avons vu que Ginther a montré que Grosseteste n'a pas produit une œuvre purement exégétique, mais qu'il nourrissait un intérêt pour la théologie spéculative.¹⁷³ Nous en avons déduit que les deux universités n'étaient pas des milieux clos et hermétique ni des traditions intellectuelles rivales.

Finalement, la question d'un conflit méthodologique entre exégèse et théologie spéculative trouve peut-être sa conclusion alors que Ginther, dans « *Master of the Sacred Page* », montre que cette division qui traverse la théologie à l'époque moderne et contemporaine n'a pas de signification au XIII^e siècle.¹⁷⁴ Pour Grosseteste comme pour Fishacre, il n'existe probablement pas de rupture claire entre les deux méthodologies. C'est ce qui nous permet de voir un héritage de la pensée de l'évêque de Lincoln dans la théologie spéculative de Fishacre. Évidemment, toute la théologie médiévale est orientée sur une réflexion biblique; l'introduction des commentaires aux sentences n'est pas une négation de cette réalité, mais plutôt un changement dans la forme du discours théologique.

Fishacre ne nous semble donc pas s'être placé en opposition avec son aîné Franciscain. Au contraire, l'historiographie a montré très tôt l'influence profonde que

¹⁷² Ginther, James R. « Theological Education at the Oxford Studium in the Thirteenth Century: a Reassessment of Robert Grosseteste's Letter to the Oxford Theologians », *Franciscan Studies*, vol. 55, 1998, p. 83-104.

¹⁷³ Ginther, James R. « Robert Grosseteste and the Theologian's Task »

¹⁷⁴ Ginther, James R. "Master of the Sacred Page: a Study of the Theology of Robert Grosseteste"

l'œuvre de Grosseteste a exercée sur lui.¹⁷⁵ Ainsi, alors que la forme de la théologie se transforme entièrement, la pensée de Fishacre semble toujours redevable à celle de l'évêque de Lincoln. Il apparaît que le changement méthodologique n'est pas reçu comme une rupture par les théologiens d'Oxford. Nous montrerons ici comment la vision de Grosseteste au sujet de l'utilisation des savoirs profanes en théologie évolue dans ce nouvel ordre du discours. Il apparaît que l'exposition biblique, peu importe sa forme, est encore une fois un lieu privilégié pour légitimer la philosophie naturelle et pour interroger ses limites.

Nous étudierons d'abord le prologue de Fishacre à son commentaire sur le premier livre des sentences où il établit son programme intellectuel.¹⁷⁶ Puis, nous nous pencherons sur une *quaestio* sur l'Ascension du Christ.¹⁷⁷ Il apparaîtra alors que c'est toujours dans le contexte de l'exposition biblique que Fishacre ressent le plus le besoin d'utiliser les savoirs profanes. Nous nous demanderons alors s'il respecte le programme qu'il a établi dans son prologue aux commentaires sur les sentences.

Finalement, nous verrons comment l'enseignement évolue chez Simon de Hinton, le successeur de Fishacre au *studium* dominicain, en étudiant son commentaire sur la Cène.¹⁷⁸ Nous verrons comment il emprunte sa manière d'utiliser le savoir profane à la fois à Fishacre et à Grosseteste. En effet, les dominicains des années 1240 et 1250 continuent de penser la nature au moyen de la Bible alors que le discours théologique prend une nouvelle forme.

Toutefois, l'œuvre de Richard Fishacre, puis celle de Simon de Hinton, s'inscrivent dans un contexte où, dix ans après le début de la régence en théologie de Grosseteste, ils doivent prendre acte de l'intégration de plus en plus profonde du corpus aristotélicien aux études universitaires et des dangers auxquels s'expose ainsi le monde intellectuel. En effet, il semble d'autant plus urgent de défendre l'utilisation

¹⁷⁵ Dales, Richard Clark. « The Influence of Grosseteste's "Hexaameron" on the "Sentences Commentaries" of Richard Fishacre, O.P. and Richard Rufus of Cornwall, O.F.M », *Viator* vol. 2, 1971, p. 271-300.

¹⁷⁶ Fishacre, Richard. « *Commentarium in Libros Sententiarum, Prologus* ».

¹⁷⁷ Fishacre, Richard. « *De Ascensione Christi* ».

¹⁷⁸ Hinton, Simon. « *Moralia* ».

des *libri naturales* en théologie alors que, à Paris, la bulle *parens scientarum* a réservé leur étude à la faculté des arts. La manière oxonienne de légitimer le nouveau corpus aristotélicien par son utilisation dans le contexte exégétique est donc remise en question par leurs voisins parisiens. Fishacre doit alors défendre l'orthodoxie de la réception d'Aristote à Oxford.

III. 2. La relation des sciences profanes et de la théologie chez Richard Fishacre

Si le commentaire complet des sentences de Fishacre n'a pas encore été édité, son prologue est publié dès 1972¹⁷⁹. Il s'agit donc de la partie la mieux connue et étudiée de l'œuvre de Fishacre. Les études sur ce texte très dense y ont vu la tentative par Fishacre de faire la promotion de l'étude de la philosophie aux fins de la pratique théologique.¹⁸⁰ Fishacre semble y établir le programme intellectuel qu'il poursuivra dans toute son œuvre. Dans la première moitié de son prologue, il formalise la relation entre les savoirs profanes et la théologie. Ici, nous tracerons les grands axes de sa pensée en réfléchissant aux continuités et aux ruptures avec la pratique exégétique de Grosseteste tel que nous l'avons décrite.

Fishacre n'établit pas son programme en pensant à l'exégèse biblique. En commentant les sentences, Il produit plutôt une innovation pour l'université d'Oxford. Toutefois, le contenu de la pensée de Fishacre nous semble profondément redevable à celle de Grosseteste. En effet, dans ce nouvel ordre du discours, l'interprétation biblique légitime toujours une réflexion sur la nature. Nous montrerons donc comment Fishacre intègre les savoirs profanes au travail théologique. Pour lui, l'étude philosophique est nécessaire, mais n'a de sens qu'aux fins de la théologie.

III. 2. a. La nature comme modèle

Le prologue de Fishacre commence par une classification du savoir et des moyens de l'obtenir. Il commence par séparer le savoir sacré du savoir profane, ce qu'il appelle la

¹⁷⁹ Long, James. «The Science of Theology According to Richard Fishacre: Edition of the Prologue to his "Commentary on the Sentences" ».

¹⁸⁰ -Brown, Stephen F. « Richard Fishacre on the Need for "Philosophy" » dans *A straight Path: studies in medieval philosophy and culture. Essays in Honor of Arthur Hyman*, Washington, Catholic University of America Press, 1988, p.23-36.

- Long, James. « Lying with Hagar: The Role of Natural Philosophy in the Theology of Richard Fishacre », *Modern schoolman*, vol. 86, 2008/09 p. 47-64.

sagesse d'en haut et la sagesse d'en bas.¹⁸¹ Nous verrons comment le savoir profane revient au centre du discours théologique.

Fishacre s'attarde ensuite aux fondements de la théologie, c'est-à-dire aux moyens pour l'humain d'accéder au savoir sacré; celui auquel il s'intéressera ici. Ce qu'il tente alors de définir, ce sont les moyens de communication entre le divin et l'humain dans un contexte chrétien. Ainsi, le savoir théologique est contenu en trois livres, trois moyens de contact avec le divin : le livre de la vie, le livre de la Création et le livre des Écritures.¹⁸² Le livre de la vie détaille le savoir de l'esprit divin auquel seuls les Esprits saints ont accès. Le savoir théologique inscrit dans la Création n'était accessible qu'à Adam avant le péché originel, mais, aujourd'hui, les humains sont contraints d'accéder au savoir sacré par l'interprétation du livre des Écritures.¹⁸³ Fishacre consacre alors le reste de son prologue à penser l'interprétation biblique, seul moyen d'accès au savoir théologique.

Or, le traitement de Fishacre du livre de la Création semble en rupture avec la pensée de Grosseteste. Nous avons rapproché le travail exégétique de ce dernier de la conception du savoir articulé dans les encyclopédies. Pour lui, la quête d'une vérité théologique présente dans la nature et qui ne peut être interprétée que par les savoirs profanes semblait le fondement d'une enquête exégétique sur la nature représentée dans la Bible. Nous avons expliqué comment cette vision, que nous avons appelée exemplariste, semblait créer un besoin pour l'exégèse littérale et les savoirs profanes. Chez Fishacre, le sens allégorique du monde naturel n'est plus du tout accessible aux humains. Pour lui, ce n'est donc plus le sens spirituel de la nature qui motive l'étude des savoirs profanes.

¹⁸¹ Fishacre, Richard. « *Commentarium in Libros Sententiarum, Prologus* », p.79 : *Duplicem dicit Iacobus in canonica sua, in fine, esse sapientiam unam quidem desursum, et aliam de deorsum quae complectitur omnes saeculares scientias.*

¹⁸² Ibid., p.80 : *Illas ergo relinquimus; de hac sola intendimus. Haec autem tripliciter est, quasi in triplici libro scripta : scilicet in libro vitae, in libro scripturae, in libro creaturae.*

¹⁸³ Ibid.: *In libro enim vitae legunt beati spiritus in caelo. In libro creaturae legit Adam ante peccatum in paradiso. In libro vero Scripturae legendum nobis est in hoc exilio. De hac ergo quae desursum est sapientia secundum quod scripta est in sacra Scriptura intendimus.*

Bien que le seul moyen d'accès au savoir sacré se trouve dans la Bible, Fishacre montre ensuite, au moyen de l'autorité d'Aristote et de l'Évangile de Luc, qu'il est naturel pour les humains de désirer tout savoir.¹⁸⁴ Il cherche alors à comprendre pourquoi. Puisque tout le savoir se trouve dans l'esprit de Dieu et que celui-ci nous est accessible seulement par le texte sacré, pourquoi chercher ailleurs quelque autre connaissance?¹⁸⁵

Si les Écritures contiennent tout le savoir de l'esprit divin, il ne nous est pas accessible directement.¹⁸⁶ Alors que le livre de la vie et de la création nous sont fermés, celui des Écritures ne nous est accessible qu'au moyen d'autres savoirs. Pour les humains, le savoir ne peut venir que de la sensation et plus précisément de l'ouïe et de la vue.¹⁸⁷ Un enseignement doit pouvoir être entendu ou lu et donner des modèles (*exempla*) qui peuvent être vus. Fishacre compare alors l'enseignement biblique à celui de l'astronomie. Le professeur de philosophie naturelle doit montrer un modèle visible en plus de parler afin d'enseigner le mouvement des astres.¹⁸⁸ Ainsi, les mouvements célestes sont représentés imparfaitement dans l'*almageste* de Ptolémée ou dans les modèles de bois¹⁸⁹ qui permettent de les expliquer. Ils sont néanmoins nécessaires à

¹⁸⁴ Ibid.: *Innatum est homini desiderium sciendi non tantum hoc vel illud sed omnia. Unde philosophus Aristoteles : « Omnis homo natura scire desiderat ». Non dixit scire hoc vel illud sed simpliciter, dans intelligere desiderium sciendi omnia esse nobis innatum. Unde Luc. 18, in fine, caeco qui figurat humanum genus. In persona enim humani generis dicit Ps.: « lumen oculorum meorum et ipsum non est mecum ». Dicit Dominus : « Quid vis ut faciam tibi? At ille dixit : domine ut videam ». Non dicit ut videam hoc vel illud sed simpliciter. Igitur desiderium sciendi omnia innatum est homini.*

¹⁸⁵ Ibid., p.81 : *Sed omnia scripta sunt in mente divina. Quid ergo necesse est homini desideranti scire omnia nisi in illum beatum librum inspicere?*

¹⁸⁶ Ibid.: *Sed, heu, quamvis hunc librum prius signatum et clausum sigillis aperuerit Agnus qui occisus est (Apoc.7), tamen fulgorem litteratum huius libri lippientes oculi humani non sustinent intueri.*

¹⁸⁷ Ibid. : *Omnis enim nostra cognitio intellectualis incipit a sensu. Unde Philosophus : « Deficiente sensu, necesse est scietiam deficere ». Et hoc non ab unico sensu incipit nostra cognition sed duplici, scilicet auditu et visu, qui ideo sensus disciplinales nuncupantur.*

¹⁸⁸ Ibid., p.82 : *Ad hoc enim ut occulta sufficienter fiant manifesta, exigitur doctrina audibilis et exemplum visibile. Sic ut occulta caelorum et stellarum innotescant, scilicet motus et quantitates, fiunt quaedam exempla caelorum visibilis et totius mundialis machinae. Scribitur etiam doctrina audibilis docens quid in exemplo cui conveniat in caelo.*

¹⁸⁹ Fishacre parle probablement des sphères armillaires qui permettaient de représenter le modèle céleste ptoléméen.

la compréhension humaine puisque les humains ne peuvent accéder au savoir que par l'intermédiaire de l'ouïe et de la vue.¹⁹⁰

De la même manière, les concepts théologiques abstraits du livre de la vie ne peuvent être compris qu'au moyen d'un texte lisible et de modèles visibles. Or, les vérités sacrées sont représentées, bien qu'imparfaitement, dans le livre des Écritures qui peut être lu ainsi que dans le livre de la Création dans lequel se trouvent tous les modèles visibles. Ainsi, pour Fishacre, l'étude de la nature est nécessaire, car elle fournit des modèles pour les concepts abstraits de la théologie. L'enseignement sacré serait incomplet sans l'apport de la philosophie naturelle comme l'enseignement de l'astronomie serait incomplet sans les modèles de bois.

Fishacre donne finalement un exemple de la manière dont le théologien peut utiliser le monde naturel de sorte à rendre visible le discours théologique. Pour lui, le feu qui manifeste à la fois la chaleur, la lumière et l'éclat est un objet visible qui est à la fois trois et un.¹⁹¹ Ainsi, il peut servir de modèle pour représenter la Trinité qui ne pourrait pas être conceptualisée par la seule lecture. Or, tout comme les modèles de bois qui servent à représenter le mouvement céleste seraient inutilisables sans texte, il est impossible d'accéder aux vérités sacrées par le seul moyen des modèles du monde naturel sans passer par l'interprétation de l'Écriture sacrée. Ceux qui n'étudient que la nature de manière autonome font donc nécessairement fausse route puisqu'ils ne peuvent comprendre que la finalité du monde physique consiste à être utilisé comme modèle par les théologiens.¹⁹²

Il s'agit d'une vision particulière de la nature qui apparaît finalement voisine de celle de Grosseteste. En effet, dans la pensée exemplariste de l'évêque de Lincoln, le

¹⁹⁰ Ibid.: *Sicut ergo sapientia astrorum tota quidem est in corporibus caelestibus excellentissime sed ibi nos latet; tota insuper in scriptura, ut forte in Almagest Ptolemaei; tota insuper instrumentis ligneis tamquam in exemplo, et ibi quidem ignobilissime.*

¹⁹¹ Ibid., p.83 : *Sic dicit Theologus: Deus est trinus et unus, sicut vides in igne, qui unus est, tria tamen in se habens, calorem scilicet et lucem et splendorem.*

¹⁹² Ibid.: *Sicut ergo non sciuntur occulta astrorum per exempla sine scriptura, sic nec sapientia haec in mente divina cognosceretur per universitatem creaturam sine sacra Scriptura. Et ideo in libro creaturae tantum studentes physici nec mirum erraverunt, nescientes quid in creatura cuius esset exemplum in creatore. Sic ergo patet sacrae Scripturae necessitas.*

monde naturel cachait des vérités théologiques qu'il était nécessaire d'interpréter. Grosseteste devait alors comprendre la nature telle qu'elle était représentée dans les Écritures. Pour Fishacre, les vérités révélées dans la Bible trouvent une représentation dans le monde naturel. Ainsi, il semble avoir développé une manière de rendre les savoirs profanes nécessaires à l'extérieur d'une approche purement exégétique. En effet, il ne s'agit plus, comme chez Grosseteste, d'exposer le sens de la nature représenté dans les Écritures, mais de chercher dans la création des modèles pour une théologie abstraite.

Or, derrière cette transformation méthodologique, les enjeux ne semblent pas avoir changé. Ainsi, pour Fishacre, le livre de la Création qui est fermé à l'humain depuis la Chute s'ouvre à travers l'interprétation des Écritures. C'est par les Écritures que les savoirs profanes trouvent leur finalité. Il s'agit d'une réorientation de la pensée exemplariste de Grosseteste dans le contexte d'un commentaire aux sentences. En effet, toute la nature devient le signe d'une réalité cachée. Mais elle ne sert plus à enrichir le sens des Écritures, mais à exemplifier des concepts abstraits. Comme chez Grosseteste, l'interprétation biblique permet de trouver un sens à la nature.

III. 2. b. La science servante de la théologie

Par ce glissement subtil du rôle du savoir profane chez Fishacre, la relation de la philosophie naturelle et de la théologie se trouve changée. Nous avons vu que penser la nature comme modèle rend toute enquête autonome de philosophie naturelle au mieux incomplète. Chez Grosseteste, un savoir scientifique acquis préalablement permettait d'enrichir le travail exégétique. Pour Fishacre, c'est le texte sacré qui indique ce qui doit être connu du monde physique. Ainsi, pour lui, le savoir reste nécessaire, mais devient entièrement subordonné à la théologie.

Après avoir montré l'utilité de l'étude de la nature comme source de modèle, Fishacre poursuit son prologue en développant sa compréhension du rapport entre science profane et théologie. Pour illustrer sa pensée, il reprend le motif augustinien des sciences servantes de la théologie. Or, chez Fishacre, cette manière de

subordonner les sciences profanes à l'étude du sacré s'exprime d'une manière originale. Pour lui, si les savoirs profanes ne sont utiles qu'aux fins de la théologie, ils sont néanmoins indispensables; ils représentent le fondement de l'étude du sacré.

Fishacre commence par reprendre, sans difficulté particulière, la citation d'Augustin que Grosseteste tentait d'assimiler durant la première moitié de son sermon inaugural. Cependant il la remet d'abord dans son contexte plus large. Les richesses des Égyptiens pris par les juifs dans l'Exode n'ont que peu de valeur face à la richesse de Jérusalem à l'époque de Salomon. De la même manière, les savoirs de la philosophie païenne n'ont pas d'importance pour le théologien chrétien, mais il doit reprendre ce qui lui est utile.¹⁹³ C'est après cette allégorie que vient le passage avec lequel Grosseteste tentait de s'accorder. Pour Augustin, tout ce qui est utile se trouve dans la Bible et tout ce qui ne s'y trouve pas est nuisible.¹⁹⁴ Nous avons vu comment Grosseteste s'y prenait pour placer tout le savoir profane dans la Bible. Chez Fishacre, le problème ne semble pas se poser ou, du moins, pas de la même manière. Nous avons vu que, pour lui, toute la réalité est présente dans l'esprit de Dieu qui est représenté complètement, bien qu'imparfaitement, dans les Écritures et dans le monde naturel. Aussi bien dire que toute la philosophie naturelle est présente dans la Bible d'une manière ou d'une autre. Bien que la philosophie des païens ait peu de valeur, il faut l'étudier suffisamment pour trouver dans la nature les bons modèles pour représenter les idées de l'esprit divin que l'on découvre dans la Bible.

Fishacre trouve alors un modèle biblique qui permet de représenter sa conception de la relation entre les savoirs profanes et la science sacrée. Pour lui, les sciences doivent rester les servantes de la théologie. Elles ne doivent être connues qu'afin de lui trouver

¹⁹³ Ibid.: *Cui attestatur Augustinus in libro 2 De Doctrina Christiana, dicens omnem veritate in ea reperiri his verbis: « Quantum minor est auri, argenti vestisque copia, quam de Aegypto secum ille populus abstulit, in comparatione divitiarum quas postea Ierosolymae consecutus est, quae quidem utilis est, collecta de libris gentilium, si divinarum Scripturarum scientiae comparetur.*

¹⁹⁴ Ibid.: *Nam quicquid homo extra didicerit, si noxium est, ibi damnatur; si utile est, ibi invenitur. Et cum ibi quis invenerit omnia quae utiliter alibi didicit, multo abundantius ibi inveniet ea quae nusquam omnino alibi, sed in illarum tantummodo Scripturarum mirabili altitudine et mirabili humilitate discuntur.*

des modèles. Ainsi, il est possible de produire un discours théologique seulement à condition d'avoir déjà étudié les sciences profanes.

Dans la Bible, Abraham ne peut concevoir avec sa femme Sarah avant d'avoir eu un enfant de la servante Hagar.¹⁹⁵ Fishacre y voit une allégorie pour le théologien. En effet, la servante Hagar représente les savoirs profanes qu'il est nécessaire de connaître avant de concevoir avec Sarah, la maîtresse, qui représente la théologie. Fishacre met cependant en garde l'étudiant qui fréquenterait trop longtemps la servante et n'arriverait que trop tard à la théologie, la finalité de toutes les autres disciplines. Il utilise l'allégorie biblique de David qui ne put jamais concevoir avec Abisag puisqu'il la connut alors qu'il était trop vieux.¹⁹⁶ De la même manière, l'étudiant qui arrive trop tard à la discipline maîtresse ne pourra pas produire de théologie. C'est cette dernière qui est vraiment importante. Les sciences profanes ne doivent jamais devenir une fin en soi, mais ne rester que des servantes. C'est donc par une exposition du sens allégorique des Écritures que Fishacre présente la relation des savoirs profanes et de la théologie.

Cette manière de subordonner radicalement le savoir profane au sacré donne néanmoins une place centrale aux sciences humaines. Nous rejoignons ici Long dans « Lying with Hagar ». Après avoir décrit le modèle des sciences servantes chez Fishacre, il conclut avec un trait d'esprit. Il remarque que si Abraham doit concevoir avec Hagar avant de pouvoir enfanter avec Sarah, il a aussi un enfant de la servante.¹⁹⁷ Ainsi, bien que les sciences profanes soient subordonnées et encadrées, leur importance dans la recherche théologique leur promet, elle aussi, des résultats. Or, bien que nous ayons compris combien les sciences sont nécessaires pour Fishacre, il tente tout de même de limiter leur étude à leur usage stricte en théologie.

¹⁹⁵ Ibid., p.85 : *Non enim aggreditur quis ad hanc dominam maxime ad secretum cubibuli eius, nisi prius familiaris fiat ancillis hostiariis quae eum introductant. Unde Gal.4: « Abraham duos filios habuit unum de ancilla, et alterum de libera ». Nota quod prius de ancilla, postea de libera, sicut scribitur Gen.6 Quod si aliquis quasi furtim intrans ad dominam non allocutus ancillas, vi conatur eam opprimere.*

¹⁹⁶ Ibid., p.86 : *Sed fateor mirabile est de quibusdam hodie qui tantum delectantur in amplexibus vilis pedisequae, quod non curant de domina, quamvis sit inaestimabilis pulchritudinis (...) Sic David iam senex dormivit cum pulcherrima Abisag; Reg.3, in principio. Sed «non cognovit eam», sicut ibidem dicitur.*

¹⁹⁷ Long, James. «Lying with Hagar: The Role of Natural Philosophy in the Theology of Richard Fishacre», p. 64

Il serait facile de voir dans cet aspect de la pensée de Fishacre une méfiance face aux sciences profanes. En effet, nous n'avons pas observé chez Grosseteste cette manière d'encadrer l'étude philosophique. Il s'agit alors de tenter d'expliquer cette divergence. Ainsi, il nous semble possible d'interpréter cet encadrement des savoirs profanes comme une réponse aux nouvelles pratiques de l'enseignement parisien.

En 1231, la bulle *parens scientiarum* semble permettre l'enseignement des *libri naturales* à Paris. Or leur étude est strictement limitée à la faculté des Arts. Nous savons que la philosophie naturelle d'Aristote y est étudiée de plus en plus intensément à partir des années 1240. En effet, alors qu'à Oxford, la réception licite d'Aristote s'est faite au moyen de son intégration dans les travaux de théologiens comme Grosseteste, leur étude est alors autonome de la théologie. De plus, les études en Arts y deviendront une propédeutique à la théologie. Les étudiants ne s'intéresseront-ils pas alors trop tard à ce qui est réellement important, comme dans l'allégorie de David et Abisag? La pensée de Fishacre pourrait donc être une tentative de défendre la pratique oxonienne de la philosophie naturelle.

Dans la deuxième partie de son prologue, Fishacre traite différentes questions sur la pratique de la théologie qui ne touchent pas à l'utilisation des savoirs profanes. Elles ne nous intéresseront donc pas ici. Il conclut cependant en situant son travail face à l'exégèse. Pour lui, tout le savoir théologique vient du texte sacré. Or, les théologiens modernes ont séparé leur étude en deux parties; l'interprétation morale est traitée par le texte lui-même alors que les questions difficiles au sujet du dogme de la foi sont traitées de manière séparée à l'aide des sentences du Lombard.¹⁹⁸ Or, il apparaîtra que c'est lorsqu'il pratique l'interprétation biblique, alors qu'il travaille au plus près des Écritures, que les savoirs profanes lui semblent les plus utiles.

¹⁹⁸ Fishacre, Richard. « *Commentarium in Libros Sententiarum, Prologus* », p.97: *Utraque fateor harum partium in sacro Scripturae sacrae canone – sed indistincte – continetur. Verumtamen altera pars, scilicet de moribus instruendis, a magistris modernis cum leguntur sancti libri docetur. Alia tamquam difficilior disputationi reservatur. Haec autem pars difficilior de canone sacrarum Scripturarum excerpta in isto libro qui Sententiarum dicitur ponitur. Unde non differt hic legere et disputare.*

III. 3. Le divin et les lois naturelles

Dans « Lying with Hagar », Long se demande si Fishacre respecte son programme après avoir étudié le passage du prologue sur la science servante.¹⁹⁹ Sa réflexion se fonde sur différents textes qu'il a édités : un sermon marial, deux extraits de son commentaire aux sentences, l'un au sujet de l'éternité du monde et l'autre au sujet de la multiplication de la côte d'Adam et surtout une question sur l'ascension du Christ que nous étudierons ici. Long conclut que Fishacre utilise toujours les sciences pour servir une finalité théologique et qu'il respecte ainsi le programme établi dans son prologue. Au-delà du constat de Long, nous chercherons aussi à comprendre comment Fishacre utilise les savoirs profanes pour nourrir son travail exégétique. Notre perspective sera toutefois différente. En effet, nous aurions aussi pu résumer la pratique de Grosseteste de la même manière. Lui aussi utilisait les sciences comme servantes. La pratique de Fishacre s'inscrit toutefois dans un contexte différent et il est utile d'identifier les continuités et les points de rupture avec l'évêque de Lincoln.

Les textes de Fishacre édités et étudiés par Long prennent la forme de sermons ou de *quaestiones*, mais, dans tous les cas, lorsqu'il est confronté à un problème biblique, Fishacre semble faire intervenir les savoirs profanes. De tous les extraits, un seul s'inscrit vraiment dans le contexte de l'interprétation scripturale. Puisqu'on s'intéresse ici à l'évolution de la pratique exégétique, c'est ce texte que nous étudierons; il s'agit de la question sur l'Ascension du Christ.²⁰⁰

Même si ce texte est anonyme, Long développe l'hypothèse convaincante qu'il s'agit d'un texte de Fishacre. D'une part, il provient d'un manuscrit qui contient aussi le commentaire des Sentences de celui-ci. Le sujet de l'Ascension n'est pas discuté dans les sentences, il est donc normal qu'il soit traité à part. D'autre part, Long soulève des similarités doctrinales et stylistiques qui lui font conclure que Fishacre en est vraiment l'auteur.

¹⁹⁹ Long, James. « Lying with Hagar: The Role of Natural Philosophy in the Theology of Richard Fishacre », p. 49

²⁰⁰ Fishacre, Richard. « *De Ascensione Christi* »

Le texte a une structure particulièrement libre. Pour Long, cela s'explique par son caractère de *reportatio*. Ainsi, il pourrait être la transcription d'un débat oral. On pourrait aussi comprendre le texte comme témoignage d'une méthode scolastique encore en construction et y relier son aspect formel très libre. Or, malgré que Fishacre travaille dans le cadre d'une *quaestio* et non plus dans une exégèse suivie, il s'y rapproche néanmoins de la pratique de Grosseteste. Dans ce texte, il cherche à expliquer, dans le contexte de la philosophie aristotélicienne, l'Ascension du Christ. Il se demande alors quelle est la force (ou la vertu) qui permet cet événement biblique. Or, il apparaîtra que Fishacre ne se sert pas des sciences profanes pour trouver des modèles, mais plutôt, à la manière de Grosseteste, pour enrichir son interprétation biblique. C'est encore une fois dans le contexte de l'exposition des Écritures que semble se manifester le besoin d'utiliser les savoirs profanes. C'est ainsi que l'activité scientifique semble prendre un sens et une légitimité. Toutefois, Fishacre apparaît confronter, plus que le faisait Grosseteste, la philosophie païenne aux vérités chrétiennes; la nature et le divin.

Dans sa *quaestio*, Fishacre commence par étudier les trois manières par lesquelles le Christ aurait pu s'élever lors de l'Ascension : par sa divinité, par son âme et par son corps. Après avoir montré que ces trois moyens pourraient expliquer le passage biblique, il tente de déterminer une solution. Ici, nous étudierons d'abord comment Fishacre utilise un système aristotélicien pour rendre compte de l'Ascension du Christ par son âme. Ensuite, nous verrons comment il utilise la nature comme modèle pour expliquer des concepts abstraits de théologie. À travers la conclusion de Fishacre, nous étudierons enfin comment il organise la relation des savoirs profanes et du sacré.

III. 3. a. L'âme du Christ et les éléments d'Aristote

Avant de commencer à étudier le texte de Fishacre pour tenter d'y identifier des techniques exégétiques faisant appel aux savoirs profanes, il est nécessaire d'établir

le contexte philosophique dans lequel il s'inscrit.²⁰¹ Il est notable que, bien que son texte soit profondément ancré dans la philosophie d'Aristote, Fishacre ne le nomme jamais.

Dans la théorie aristotélicienne, les objets physiques ne sont pas soumis à des forces. Leur mouvement s'explique par leur nature intrinsèque.²⁰² Ainsi, les corps ne sont pas soumis à la gravité, mais tendent plutôt à rejoindre leurs lieux naturels, c'est-à-dire le lieu défini par leur nature. Les quatre éléments définis par Aristote doivent donc chacun tendre vers un lieu particulier défini par leur gravité propre. Ainsi, la terre, le corps le plus grave, possède le lieu naturel le plus bas. Ensuite, l'eau, puis l'air possèdent des lieux naturels plus élevés. Le feu, enfin, est le corps le moins grave. Naturellement, il monte donc au-dessus des autres éléments et forme une sphère de feu invisible autour de la terre. C'est dans ce contexte que Fishacre se demande comment le corps du Christ s'est élevé lors de l'Ascension. Si le miracle s'est produit de manière conforme à l'ordre naturel, il faut l'expliquer à l'intérieur de ce modèle.

Fishacre commence sa *quaestio* en se demandant si l'Ascension s'explique par le lieu naturel de l'âme ou du corps glorifié du Christ, ou s'il s'agit plutôt d'un miracle qui dépasse les lois naturelles. Il y a donc trois possibilités : le Christ monta par la vertu de l'âme, du corps glorifié ou de manière miraculeuse. Fishacre commence par déterminer que rien n'empêche le Christ d'être monté simplement par miracle.²⁰³ Pourtant, il va quand même développer chacune des possibilités. Il commence par expliquer comment le Christ aurait pu s'élever par la vertu de l'âme.

Pour Fishacre, les âmes rationnelles ont le lieu naturel le plus haut.²⁰⁴ En effet, pour lui, le lieu naturel des créatures est défini par leur noblesse. Or, l'âme est une créature très noble. D'ailleurs, elle est aussi noble que les anges dont le lieu naturel

²⁰¹ Grant, Edward. «The Foundations Of Modern Science In The Middle Ages: Their Religious, Institutional And Intellectual Contexts», p.55-69

²⁰² Ibid.

²⁰³ Fishacre, Richard. « De Ascensione Christi », p. 43 : *Quesitum fuit de ascentione: qua uirtute Christus ascendit? Et primo utrum uirtute solius deitatis potuit ascendere. Et patet quod sic.*

²⁰⁴ Ibid.: *Quod autem uirtute anime, probation. Nobiliori creature debetur locus superior. Ergo omni anime rationali debetur naturaliter locus supremus. Sed fertur unumquodque ad locum suum non prohibitum*

est dans le ciel. Donc, elles doivent posséder le même lieu naturel qu'eux.²⁰⁵ Or le mouvement appétitif, c'est-à-dire le mouvement naturel, pousse les créatures vers leur lieu naturel. L'âme monte donc naturellement.²⁰⁶ Cependant, les corps, comme les minéraux, possèdent un lieu naturel bas. Ainsi, le composé d'un corps, dont le mouvement appétitif est vers le bas, et d'une âme, dont le mouvement appétitif est vers le haut, trouve un lieu naturel au milieu, c'est-à-dire à la surface de la Terre.²⁰⁷ Fishacre a donc su montrer le fonctionnement du monde naturel en des conditions normales. En effet, il explique les phénomènes courants : le lieu naturel de l'Homme est à la surface de la Terre, car il est poussé en haut par son âme et tiré en bas par son corps. Or, il lui faut maintenant expliquer le miraculeux.

Il en résulte la question suivante : est-ce que le Christ a pu s'élever par le seul mouvement appétitif de son âme sans être retenu par son corps comme le reste de l'humanité? Fishacre dispose de neuf arguments pour montrer que le corps glorifié du Christ ne retient pas son âme sur terre. Il en ressort que le corps du Christ après la résurrection n'est pas de la même nature que le corps humain. C'est finalement dans cette différence de nature que repose le surnaturel de l'évènement biblique, c'est-à-dire ce qui ne peut être expliqué par la philosophie naturelle. Il n'en demeure pas moins que Fishacre est arrivé à intégrer le miraculeux à l'intérieur d'un système de philosophie profane.

Fishacre doit cependant répondre à deux objections au sujet du lieu naturel des âmes. En effet, il a fondé son argument de manière assez arbitraire en faisant de l'âme une créature noble qui doit aller vers le haut. Il doit maintenant répondre aux problèmes qui surgissent lorsque les âmes n'agissent pas comme on s'y attendrait. Pour nous, la

²⁰⁵ Ibid.: *Item angelus et anima natura sunt pares. Ergo et locus naturalis eis par aut idem. Sed angelorum locus est celum. Ergo et animarum*

²⁰⁶ Ibid.: *Item quod omnibus inest, natural est, ut dicit Augustinus. Sed appetitus illius bone habitationis omnibus inest. Ergo est naturalis. Ergo secundum illum appetitum motus ad illum locum naturalise rit et illuc feretur nisi prohibeatur.*

²⁰⁷ Ibid., p.44 : *Item que tantum corpora sunt, ut mineralia, habent naturalem posicionem in infima; que coniuncta ex corpore et spiritu, in media, ut in seperficie terre, in aqua, in aere, et in celo.*

question est intéressante, car elle montre que Fishacre traite l'interprétation biblique comme un problème de philosophie naturelle.

Il y a deux moments où les âmes ne se comportent pas comme prévu. Parfois, plutôt que de monter au ciel, elles descendent en enfer.²⁰⁸ De plus, les anges dont le lieu naturel est dans le ciel descendent pourtant sur terre pour intervenir dans les affaires humaines.²⁰⁹ Pour répondre à ces problèmes, Fishacre doit alors introduire une distinction. Lorsque l'on dit qu'un lieu est naturel, on peut vouloir dire deux choses : on peut l'utiliser comme le concept aristotélicien qui dirige le mouvement appétitif des éléments, mais on peut aussi dire qu'il est naturel aux oiseaux d'aller à leurs nids ou d'emporter des brindilles pour le bâtir.²¹⁰ Dans ce deuxième sens que l'on appellerait aujourd'hui, de manière très anachronique, instinctif, les créatures sont portées vers le comportement qui leur convient le mieux. C'est ce qui explique que les âmes descendent en enfer ou que les anges descendent parfois sur terre. Or, le mouvement appétitif de l'âme au sens strictement aristotélicien est de s'élever.

Nous voyons donc comment Fishacre utilise le système aristotélicien pour enrichir son interprétation biblique. Il explique l'Ascension par l'âme dans un univers rationnel. Or, des problèmes apparaissent lorsqu'il confronte le profane et le miraculeux. Fishacre étudie alors ces difficultés comme des problèmes philosophiques.

III. 3. b. Le modèle du corps du Christ

Fishacre a d'abord montré, rapidement au début du texte, que l'Ascension aurait pu se produire simplement par miracle. Ensuite, très longuement, il a expliqué qu'elle aurait pu être l'effet du mouvement naturel de l'âme. Il ne lui reste donc plus qu'à discuter comment elle aurait pu être l'effet du corps glorifié. En effet, si le corps glorifié du Christ

²⁰⁸ Ibid., p.45 : *Contra. Videtur quod anime male descendant in infernum.*

²⁰⁹ Ibid., p.46 : *Item si appetitus angelorum est esse in celo, tunc cum angeli exeunt a celo, minus gaudent quia contra appetitum naturalem exeunt.*

²¹⁰ Ibid.: *Solutio. Dupliciter dicitur locus alicui naturalis, scilicet vel quia istud locatum habet formam naturalem qua inclinatur et appetit illum locum – et sic elementa sunt naturaliter in suis locis et feruntur ad ea – vel quia habet formam naturalem qua appetit omne congruum sue nature ut decens et expediens sue nature – et sic auis naturaliter fertur ad nidum suum et naturaliter a nido ad colligendum cibum pro tempore.*

ne retient pas l'âme sur terre, pourquoi ne deviendrait-elle pas suffisamment noble pour monter naturellement sans avoir besoin du mouvement de l'âme? Dans un long et complexe développement, Fishacre structure son texte en treize points pour argumenter en faveur de l'Ascension par le corps glorifié. Trois de ces arguments sont immédiatement suivis d'objection. Fishacre développe des réponses à deux de ces objections.

Le douzième et le treizième argument forment un long développement dans lequel on trouve la seule utilisation de la nature comme modèle. En effet, nous avons vu que, pour Fishacre, la philosophie naturelle est utile lorsqu'elle permet de trouver des modèles pour illustrer les concepts de la théologie. C'est cette vision très particulière de la nature que nous recherchons dans la pratique de Fishacre. Si Grosseteste utilisait bien les savoirs profanes pour servir la théologie, il ne le faisait pas vraiment en trouvant des modèles. Dans le contexte exégétique dans lequel il travaillait, il s'agissait plutôt de comprendre la nature représentée dans les Écritures au moyen des savoirs profanes. Il apparaît néanmoins que la pratique de Fishacre est, au moins dans certains cas, beaucoup plus près de celle de Grosseteste que de celle qu'il a décrite dans son prologue. Ainsi, l'enquête scripturale de Fishacre le mène à articuler une vaste réflexion cosmologique qui rappelle la pratique de l'évêque de Lincoln. Ce n'est qu'ensuite qu'il utilise la nature pour illustrer son explication tel qu'il le prescrit dans son prologue.

Dans son douzième argument, Fishacre étudie les éléments que doit traverser le corps glorifié du Christ lors de l'Ascension. Il décrit comment la terre est entourée de sphères de plus en plus nobles et de moins en moins en moins graves : la sphère de l'air, la sphère sidérale et la sphère empiréique.²¹¹ Or, d'après Augustin, Dieu enlève la gravité d'un corps glorifié.²¹² Le corps du Christ ne possède donc alors plus de

²¹¹ Ibid., p.51 : *Item omnes spere integre sunt 4, scilicet terre, aeris, celi siderei, empiriei. Hinc frrequenter dicitur cuniuctim « celum et terra » ut comprehendatur « omnis creatura ». Solum enim triplex est : aerum, sidereum, empirium.*

²¹² Ibid.: *Et sicut stella sursum feretur naturaliter, sic corpus gloriosum, quod, ut dicit Augustinus, auferetur Deus gravitatem elementis componentibus corpus glorificatum.*

gravité et seulement sa légèreté naturelle de sorte qu'il monte au-dessus de toutes les autres sphères.

Or, qu'arrive-t-il si Dieu enlève aussi la légèreté du corps glorifié de sorte qu'il ne soit ni grave ni léger? C'est le sujet du treizième argument de Fishacre. D'après lui, le corps divin, n'ayant plus de qualité propre, ne posséderait alors plus de forme. Son mouvement serait alors défini seulement par sa noblesse. Donc même en absence de forme, le corps du Christ aurait tout de même un mouvement appétitif vers le haut.²¹³

Mais que signifie une substance qui ne possède pas de forme, c'est-à-dire qui ne possède aucune qualité qui lui soit propre? Fishacre doit trouver une autre substance dans la nature qui ne possède pas de forme. Ce que cherche Fishacre c'est un modèle. C'est le seul moment de l'élaboration de sa question où ce concept apparaît. Nous avons vu dans son prologue qu'il pouvait comprendre la Trinité grâce aux caractéristiques du feu. Ici, c'est encore le feu qui lui permet de représenter le corps du Christ en l'absence de forme.

En effet, le feu possède une forme de cône de pin lorsqu'il brûle sur terre, mais lorsqu'il s'élève vers sa sphère il n'a plus de forme propre.²¹⁴ Il prend alors la forme du ciel, c'est-à-dire une forme de sphère. De la même manière, le corps glorifié du Christ qui n'est plus grave ni léger n'a plus de forme propre définie. Il entoure entièrement la terre sous forme de sphère.

Le programme de Fishacre d'utiliser la nature comme un modèle ne semble pas s'appliquer parfaitement au contexte de l'exégèse. En effet, il n'est utilisé qu'une fois dans sa *quaestio* sur l'Ascension et lorsqu'il est utilisé, ce n'est pas tout à fait comme Fishacre l'entendait dans son prologue. Il n'est pas vraiment ici question de représenter

²¹³ Ibid., p.52 : Si autem aufert Deus levitatem sicut et gravitatem, ut nec sit grave nec leve corpus glorificatum, tamen licet non haberet formam qua moveretur sursum sicut nec qua deorsum, habet tamen naturaliter inditum sibi appetitum eorum que congruent sue nobilitati, scilicet situm supremum et continens nobilissimum, et isto appetitu naturali, ex quo nullum inpedimentum, feretur sursum, ut mihi videtur – non assero tamen. »,

²¹⁴ Ibid.: *Exemplum est ignis : non habet figuram naturalem, maxime figuram pinealem. Unde in sua spera non habet figuram sed vel a celo continentem rotundam vel, si est celum, naturaliter habet figuram speralem; nunc tamen hic figurat pineali, quia non habet figuram naturalem qua sic figuretur (tunc enim sic figuraret ubique). Sed quia formam habet naturalem qua appetit congruenciam sue nature, et ideo colligit se in figuram penetratiam, qua penetret ad locum superiorem.*

un concept théologique abstrait, mais plutôt de trouver une solution aux problèmes qui naissent de la confrontation du sacré et du profane. En effet, dans le contexte de l'interprétation biblique, la manière par laquelle Fishacre fait appel aux sciences aristotéliennes semble plutôt voisine de celle de Grosseteste. Toutefois, sa pratique laisse plus de place à une opposition de réflexion entre les savoirs profanes et la théologie. Maintenant que Fishacre a montré que le Christ a pu s'élever par sa divinité, par son âme et par son corps, il doit déterminer ce qui a vraiment permis l'Ascension. Le Christ s'est-il élevé par les lois naturelles que Fishacre a longuement expliquées ou simplement par miracle?

III. 3. c. Le miracle et la nature

Fishacre commence par expliquer pourquoi le Christ ne peut pas s'être élevé par la vertu de son corps puis pourquoi il n'a pas pu s'élever par la vertu de sa divinité. Il explique alors pourquoi, d'après les lois naturelles, la vertu de l'âme peut être la cause de l'Ascension. Toutefois, ce n'est pas sa conclusion finale. Même si la vertu de l'âme est la meilleure solution pour le philosophe, Fishacre accepte qu'il étudie un événement qui dépasse les lois naturelles.

Le Christ ne peut s'être élevé par le mouvement de son corps glorifié tentant de rejoindre son lieu naturel. En effet, lorsqu'un corps rejoint son lieu naturel, son mouvement est toujours subi et instantané. Par exemple, une pierre qu'on laisse tomber au sol tombe subitement.²¹⁵ De la même manière, la lumière, qui ne possède aucune gravité tout comme le corps glorifié du Christ, se déplace instantanément. Or, l'Ascension du Christ n'était pas subite, mais progressive. En effet, les apôtres ont pu observer le Christ monter ce qui serait impossible dans le cas d'un mouvement subi. Donc l'Ascension ne s'est pas faite par la vertu du corps.²¹⁶

²¹⁵ Ibid.: *Sed probatio quod virtute corporis, si ipsum ferretur sursum subito, demonstraretur – quod sic videtur. Lapis si esset sursum et medium uavuum, fieret lapis deorsum subito propter nullam medii resistenciam. Sed nichil inter celum empireum et terram habet resistenciam ad subtilitatem corporis glorificati propter dotem subtilitatis.*

²¹⁶ Ibid. p.53 : *Quod non est virtute corporis, nisi corpus Christi subito ferretur de se. Sed Christus non ascendit subito; ergo non ascendit virtute nature corporis gloriosi. Quod non ascendit subito patet, quia in subito non est*

Fishacre montre ensuite que le Christ ne s'est pas élevé par la vertu de sa divinité, c'est-à-dire qu'il n'est pas monté par miracle mais par les lois naturelles. Il faut que le Christ monte de la même manière que celle du reste de l'humanité après la fin des temps. C'est seulement par ce moyen qu'il pourra inspirer l'espoir du salut aux humains. Évidemment, les humains d'après la fin du monde n'auront pas en eux une part de divinité pour leur permettre de s'élever. C'est plutôt le mouvement de leurs âmes qui les emmèneront au ciel. C'est donc de cette manière que doit se faire l'Ascension du Christ.²¹⁷ De plus, la divinité ayant la plus grande vertu, le plus grand pouvoir de faire bouger, le mouvement serait subi ce qui, on l'a vu, est impossible.

Il semble donc que c'est le mouvement de l'âme qui cause l'Ascension du Christ. En effet, contrairement aux corps, les âmes rejoignent leurs lieux naturels de manière processive plutôt que subite.²¹⁸ Toutefois, alors qu'il conclut, Fishacre hésite. Un durcissement de l'air au-dessus du Christ, par exemple, pourrait ralentir un mouvement subit causé par sa divinité.²¹⁹ La question restera ouverte, car Fishacre doit admettre que le phénomène dépasse toute science humaine.²²⁰ Il termine ainsi en soulignant son incapacité à réconcilier cette conclusion avec le problème du mouvement progressif.²²¹ Les sciences restent donc, comme annoncées dans son prologue, servantes de la théologie. Il a nourri sa réflexion de la philosophie aristotélicienne, mais, contrairement à Grosseteste, il doit trancher entre le savoir humain et la vérité divine.

nisi prius et posterius natura, non tempore; et sensu non discernit inter prius et posterius natura sed tempore tantum, ut patet quia non discernit transitum lucis. Nunc autem uisus intuencium apprehendit eius ascensum.

²¹⁷ Ibid.: *Item non virtutate deitatis quia si eius ascensio in spem ascendi suscitare debet, restat ut ascenderit eadem qua nos virtute ascendemus. Sed nos non propter unitam nobis deitatem sed propter animam.*

²¹⁸ Ibid., p.54 : *Cui "ascendit virtute anima", que habet virtutem particularem, quod etiam videtur. Cum enim sit motus naturalis, voluntarius et violentus. Sed processus voluntarius est solum ab anima. Cum ergo Christi ascensus fuerit processiuus, patet quod fuit ab anima.*

²¹⁹ Ibid.: *Sed contra. Motus processiuus est super uiam habentem aliquam resistenciam. Numquid ergo sicut mare solidauit, sic nunc aerem, ignem, et celum?*

²²⁰ Ibid.: *Non assero, sed mihi videtur quod potuit sicsuccessive ascendisse virtute anime solius vel coniuncti ex corpore et anima, scilicet ut anima subitationem illi corpori retardaret vel deitas. Sed cuius virtute factum sit nescio, quia ascendit super cherubin, id est, ascensio eius « omnem modum sciencie excedit », ut dicit Glossa. Uidetur tamen quod virtute deitatis; sic qui ascendit super celum celi ad orientem, Glossa : « Oriens intelligitur Uerbum a Patre genitum, cuius virtute ascendit. » Sed an virtute anime et gravis interdum est, nec certum inuenio et ideo non dico.*

²²¹ Ibid.: *Utrum etiam ascendit motu processive, nescio nec de hoc aliquid fixum inuenio. Nec necesse fuit solidari etiam, cum Christi corpus non habeat gravitatem.*

Ce n'est pas l'unique fois où Fishacre confronte la physique d'Aristote à un phénomène miraculeux. Par exemple, il s'intéresse d'une manière similaire à la création d'Ève par la côte d'Adam.²²² À chaque fois, Fishacre développe une explication philosophique avant d'affirmer le caractère miraculeux du phénomène.

L'interprétation biblique chez Fishacre, bien qu'inscrite dans une nouvelle méthodologie, semble donc largement héritière de celle de Grosseteste. La pratique exégétique fait appel aux savoirs profanes pour développer des problèmes précis et pour enrichir le sens des Écritures. L'utilisation de la nature comme un modèle que Fishacre avait théorisé dans son prologue semble mal s'appliquer au travail scripturaire. Dans l'application, il semble aller beaucoup plus loin. Il ne s'agit pas de trouver des modèles, mais d'établir un cadre scientifique aux événements inexplicables du récit biblique. Cependant, si l'interprétation biblique lui demande une connaissance de la philosophie naturelle, Fishacre fait entrer en opposition les savoirs sacrés et profanes afin de montrer que la philosophie ne peut qu'enrichir la théologie sans jamais la contredire. Les savoirs profanes semblent alors entièrement subordonnés à la théologie. En même temps, le développement théorique montre la légitimité d'un intérêt scientifique.

²²² Long, James. « Adam's Rib. A Test Case for Natural Philosophy in Grosseteste, Fishacre, Rufus, and Kilwardby » dans *Robert Grosseteste and his intellectual milieu*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2013, p.153-164.

III. 4. La synthèse de Simon de Hinton

Après avoir étudié la manière particulière avec laquelle Robert Grosseteste intégrait le savoir profane à son entreprise théologique des années 1230, nous avons poursuivi en nous penchant sur la pensée de Richard Fishacre dans les années 1240. Nous avons vu que, chez ce dernier, l'héritage de Grosseteste est bien présent même s'il appartient à un *studium* différent de l'université d'Oxford. Il apparaît que l'intégration d'Aristote à l'interprétation biblique et le travail de philosophie naturelle qu'elle soutend n'est pas exclusive aux Franciscains. Bien au contraire : elle semble un phénomène global dans l'université d'Oxford. Néanmoins, les pratiques exégétiques de l'évêque de Lincoln semblent maintenant devoir être aménagées. Après la bulle *parens scientiarum*, il apparaît nécessaire de défendre l'utilisation de la philosophie naturelle par les théologiens.

Nous poursuivons notre étude en observant comment ces pratiques évoluent dans les années 1250 en étudiant Simon de Hinton, le successeur de Fishacre au *studium* dominicain. On ne connaît que peu de chose de sa biographie sinon qu'après son enseignement à Oxford, il devient le maître provincial des dominicains en Angleterre. C'est alors qu'il écrit la somme « *ad instructionem iuniorum* » éditée par Susans Carroll-Clark.²²³

Si ce manuel pratique sur le comportement des jeunes Franciscains nous est parvenu, l'œuvre théologique de Simon de Hinton reste plutôt dans l'obscurité. Néanmoins, en 1946, Beryl Smalley a pu éditer son commentaire sur la Cène qui nous offre une vision des techniques exégétiques qu'il utilise.²²⁴

Smalley soulève, entre autres, l'utilisation de la philosophie naturelle et de nombreuses sources profanes dans ce commentaire. Ici, nous étudierons comment la pratique de Hinton se place par rapport à celle de ses prédécesseurs. Nous y verrons

²²³ Carroll-Clark, Susan Michele. « The Practical Summa "Ad Instructionem Iuniorum" of Simon of Hinton, O.P.: Text and Context », Thèse de Ph.D., University of Toronto, 1999, p.1-28

²²⁴ Hinton, Simon. « Moralia »

un exemple de ce à quoi pouvait ressembler l'exégèse à Oxford dans les années 1250. Il apparaîtra que Hinton semble produire une synthèse de la méthodologie et de la pensée de Fishacre et Grosseteste.

Nous avons vu qu'alors que Grosseteste étudiait différentes questions bibliques au cours de son exégèse, Fishacre utilisait plutôt une nouvelle méthodologie où la résolution de problèmes théologique n'est plus faite dans le contexte de l'interprétation scripturale. Hinton, quant à lui, commence, dans la première partie de son commentaire, par traiter différentes questions au sujet de la transsubstantiation en interprétant la Cène. Cependant, certaines questions ne trouvent pas leur place dans la lecture des Écritures. Ainsi, dans la deuxième partie de son commentaire, Hinton se penche sur une série de questions en ne suivant plus directement le texte biblique. Hinton n'a pas, à notre connaissance, écrit de commentaires sur les sentences. Cependant, son exégèse montre à la fois une volonté de se rapprocher de pratiques traditionnelles et la conscience de nouvelles méthodologies théologiques que nous avons pu observer chez Fishacre.

Nous nous penchons maintenant sur trois passages qui montrent comment Hinton intègre les savoirs profanes à son interprétation biblique. D'abord, il tente d'illustrer la transsubstantiation au moyen de modèles comme le proposait Fishacre dans son prologue. Ensuite, il utilise un savoir naturel pour trouver un sens allégorique au texte biblique. Il se rapproche alors de la pratique de Grosseteste. Finalement, il doit, pour résoudre un désaccord des autorités, faire appel à l'expérimentation.

III. 4. a. Le corps du Christ comme un miroir brisé

Dans l'évangile, le Christ rompt le pain et le donne à ses disciples. Simon de Hinton doit expliquer ce passage en considérant que le pain s'était alors déjà changé substantiellement en le corps du Christ. Or, alors qu'il rompt son propre corps, celui-ci est-il divisé en plusieurs morceaux ou reste-t-il entier dans chaque partie? Hinton défend évidemment la dernière possibilité. Pour conceptualiser ce miracle, il trouve différents modèles dans la nature. Il applique alors parfaitement le programme établi

par Fishacre dans son prologue. Le savoir profane lui sert à illustrer un concept théologique abstrait.

Le corps du Christ est entier dans chaque partie de l'hostie rompue tout comme chaque partie d'un miroir brisé reflète une image entière.²²⁵ Ainsi, Hinton a trouvé un objet naturel qui se comporte de la même manière que l'hostie consacrée.

De plus, en géométrie, un point à la rencontre de plusieurs lignes fait partie entièrement de chacune de celle-ci. Il est donc toujours entier bien que sur une multitude de lignes.²²⁶ C'est alors un savoir mathématique qui permet à Hinton de trouver un modèle.

Finalement, le corps du Christ dans l'hostie est comme un ver.²²⁷ En effet, d'après Hinton, un ver coupé peut repousser de n'importe quelle partie. Ainsi, bien qu'il soit rompu en plusieurs morceaux, l'essence du ver reste entière dans chaque partie. De la même manière, l'essence du corps du Christ reste entière dans chaque partie de l'ostie rompue. C'est alors une enquête sur les animaux qui lui permet de trouver un modèle pour l'eucharistie.

Hinton semble donc mobiliser les savoirs profanes afin de trouver des modèles qui représentent le miracle. Ainsi, il a suivi le programme proposé par Fishacre. Toutefois, cette démarche s'inscrit ici dans le contexte de l'exégèse traditionnelle. Nous verrons maintenant comment il reprend la pratique de Grosseteste dans une *quaestio* séparée de l'interprétation suivie du texte. Dans les années 1250, il ne semble ainsi pas y avoir de coupure radicale entre deux traditions à Oxford alors qu'un même auteur peut utiliser plusieurs méthodologies théologiques.

²²⁵ Ibid., p.80 : *Et nota secundum illas opiniones que dicunt quod fractionem precessit consecration, in qualibet parte totum Christum fuisse, sicut et nunc, cum frangitur hostia in altari, licet in toto non nisi semel fuerit; et est exemplum de speculo, in quo quamdiu integrum semel relucet imago rei objecte. Si vero frangatur, totiens erit imago in speculo quot fuerunt partes speculi fracti.*

²²⁶ Ibid.: *Sicut etiam punctus continuans duas lineas unus omnino et tamen si dividatur in puncto illo, manet totus in utraque parte lineae devise. Similiter etiam si multe lineae intersecarent se in puncto uno, illis ab invicem et in se divisus in puncto illo, totus ille punctus in singulis maneret.*

²²⁷ Ibid., p.81 : *Propter hoc forte competentius exemplum esse potest in corporibus anulosis. In illis enim unius totius una est anima, que tamen totiens est in corpore diviso quot fuerint partes divisionis eadem et tota, cum non habeat partem et partem.*

III. 4. b. Le sang du Christ comme le vin

Après avoir interprété l'évangile ligne par ligne, plusieurs questions sur la transsubstantiation n'ont pas encore trouvé de réponses. Dans la deuxième partie de son commentaire, Hinton entreprend de les traiter de manière plus autonome du texte biblique. Dans sa quatrième question, il se demande pourquoi la transsubstantiation doit absolument avoir lieu dans le vin plutôt que dans n'importe quel autre liquide. Pour trouver une réponse à cette question, il utilise une pratique semblable à celle que nous avons déjà observée dans l'exégèse de Grosseteste. Il doit connaître les propriétés naturelles du vin pour comprendre pourquoi il signifie allégoriquement le sang du Christ.

Pour Hinton, le sacrement se fait dans le vin, car le sang du Christ possède des caractéristiques et des effets spirituellement semblables à ceux que possède le vin naturellement. Tout d'abord, Simon de Hinton compare les raisins dans le pressoir et le Christ sur la croix. En effet, tout comme le vin est produit des raisins dans le pressoir, le sang du Christ est produit de sa crucifixion.²²⁸

Pour trouver d'autres propriétés du vin, Hinton se tourne ensuite vers le médecin juif Isaac Israeli. D'après ce dernier, le bon vin est meilleur et gagne de l'effet une fois vieilli. De la même manière, le sang du Christ a encore plus de valeur spirituelle alors qu'il est très ancien et qu'il s'incarne dans le vin.²²⁹

Finalement, le sang du Christ suscite l'amour de Dieu tout comme le vin suscite l'amour de qui le donne chez celui qui le reçoit. En effet, le vin réjouit corporellement tout comme le sang du Christ réjouit spirituellement.²³⁰ Cela permet alors à Hinton de

²²⁸ Ibid., p.84 : *Ad quartum dicendum quod ideo sacramentum hoc in vino institutum est precipue ut significetur quod similes conditions et effectus habet sanguis Christi spiritualiter illis quos habet vinum corporaliter, quia sicut vinum in torculari premitur, ut vinum exeat, sic Christus in passione, ut sanguis efflueret.*

²²⁹ Ibid.: *Item sicut dicit Isaac in dietis particularibus, vinum bonum suavitatem reddit et custodit, si accipiatur secundum quod oportet, sic et sanguis Christi spiritualiter.*

²³⁰ Ibid.: *Sic et sanguis Christi excitando in nobis caritatem Dei. Si enim ciphatus vini datus alicui excitat amorem eius cui datur in datorem, quanto magis sanguis Christi quem nobis dat excitare debet in ipsum amorem. Item Ecclesiastici, 31: vinum in iocunditatem creatum est; letificat ergo vinum ita et sanguis Christi spiritualiter.*

trouver un sens allégorique au cantique des cantiques : quand la Bible invite à s'enivrer de vin, il faut comprendre que c'est le Christ qui invite à s'enivrer de son sang.²³¹

Ainsi, Simon de Hinton a trouvé un sens spirituel au vin à partir de ses propriétés physiques. Il ne semble plus alors chercher des modèles comme Fishacre, mais se rapprocher davantage de l'exégèse de Grosseteste. Toutefois, nous avons vu en étudiant le prologue de Fishacre que ces deux pratiques sont en fait très proches. En effet, ne pourrait-on pas dire que Hinton se sert du vin comme un modèle pour le sang du Christ? Hinton semble donc, dans les années 1250, offrir une synthèse des deux penseurs. Nous verrons maintenant comment on trouve dans son commentaire une nouveauté dans l'utilisation de la nature par rapport à ce que nous avons étudié jusqu'à présent.

III. 4. c. L'eucharistie et les expérimentateurs

À la fin de son commentaire, Simon de Hinton se pose une série de questions sur l'eau ajoutée au vin lors de l'eucharistie. Il montre que ce mélange est recommandé par les autorités religieuses, mais il cherche à comprendre pourquoi il est nécessaire à la transsubstantiation. Il pose alors les différentes autorités et arguments sur la question. Au cours de son développement, Hinton répond à une objection contre l'obligation d'ajouter de l'eau au vin en utilisant l'expérimentation. Ainsi, certains disent que, lorsqu'on ajoute de l'eau au vin, celle-ci se transforme de toute manière en vin de sorte que, alors que se produit la transsubstantiation, ce n'est que du vin qui devient le sang du Christ. Donc, il serait possible de faire le sacrement avec du vin seul.²³²

Pour Simon de Hinton, cette objection se base sur une prémisse fautive. En effet, l'eau que l'on mélange au vin ne devient pas du vin. Pour le prouver, Hinton cite les expérimentateurs. Ceux-ci peuvent artificiellement séparer l'eau et le vin mélangés.²³³ Ainsi, il est évident que l'eau ne s'est pas transformée. De plus, si l'eau

²³¹ Ibid.: *Unde invitans Christus ad sanguinem suum ait, Cant. V a : bibite et inebriamini, carissimi.*

²³² Ibid., p.85 : *Item videntur alii supponere falsum, scil. aqua fieri vinum, super quod fundant suam opinionem.*

²³³ Ibid.: *Primo enim, ut dicunt experimentatores, aqua vino mixta artificiose separari potest.*

se changeait en vin, celui-ci ne deviendrait pas plus faible. Or, les amateurs de vin savent par expérience que le vin dilué avec de l'eau perd de sa force.²³⁴ Donc, le mélange pourrait très bien être nécessaire à la transsubstantiation.

On peut peut-être rattacher ce développement à une certaine tradition à l'intérieur de l'université d'Oxford. En effet, au XIII^e siècle, deux philosophes ont attiré l'attention de l'historiographie par le rôle qu'ils accordaient à l'expérience. Il s'agit de Robert Grosseteste et de Roger Bacon. Nous avons déjà cité Crombie qui faisait de l'évêque de Lincoln l'initiateur de la méthode expérimentale.²³⁵ Si Grosseteste et Bacon ne nous semblent pas avoir devancé les sciences modernes, ils utilisaient néanmoins le concept de *scientia experimentalis*. Hackett, dans « *scientia experimentalis* : from Robert Grosseteste to Roger Bacon », décrit comment s'articule pour eux ce concept.²³⁶ Il montre alors les différences et les continuités dans le rôle de l'expérience chez Grosseteste et Bacon. Dans les textes que nous avons étudiés, nous n'avons pas trouvé, malgré les développements sur le monde naturel, d'exemple d'une utilisation de l'expérience dans le contexte de l'exégèse par l'évêque de Lincoln. Néanmoins, Simon de Hinton pourrait s'inscrire dans le même mouvement intellectuel. De la même manière, les passages de Bacon sur lesquels nous nous pencherons ne feront pas appel à l'expérience. Toutefois, pour lui aussi, l'étude de la nature s'inscrira dans un projet théologique.

Nous avons donc suivi l'évolution des techniques exégétique à Oxford dans les années 1240 et 1250. Les pratiques de Robert Grosseteste qui associait l'étude de la nature à l'interprétation biblique trouvent un héritage chez Fishacre et Hinton, mais prennent de nouvelles formes. En effet, l'utilisation des *Sentences* du Lombard et l'étude des Écritures sous forme de *quaestiones* transforment la pratique théologique, mais ne diminuent pas l'importance de la philosophie naturelle. Or, l'utilisation des

²³⁴ Ibid.: *Item si aqua vinum fieret in tali mixtione, non fieret vinum debilius, immo virtutem maiorem acciperet ex commixtione sui similis, sicut ignis, cum se multiplicat in aliena materia, fit fortior, cum materiam convertit. Item probatores vini bene discernunt ipso gustu inter vinum debile et vinum fortius aqua mixtum.*

²³⁵ Crombie, A. C. « Robert Grosseteste and the origins of experimental science, 1100-1700. »

²³⁶ Hackett, Jeremiah. « *Scientia experimentalis: From Robert Grosseteste to Roger Bacon* », dans James McEvoy, dir., *Robert Grosseteste. New Perspectives on his Thought and Scholarship*, Turnhout, Brepols Publishers, 1995, p.89-119.

savoirs profanes par les théologiens semble plus suspecte dans les années 1240 et 1250. En effet, nous avons vu que Grosseteste montrait, face aux interdits parisiens de 1210-1215, que l'étude du Stagirite trouvait une utilité dans le domaine du sacré. Contre des interdits qui visaient les artiens, il montrait, dans le contexte plus libre d'Oxford, que l'intégration d'Aristote au monde universitaire devait se faire par les théologiens. Nous avons conclu que l'ensemble de ses pratiques, hérité à la fois d'une tradition propre à l'Angleterre et d'un courant déjà présent à l'université de Paris, avaient permis la première réception licite de la philosophie naturelle d'Aristote en Occident.

Dans le prochain chapitre, nous verrons que, à l'époque de Fishacre et de Hinton, l'utilisation d'Aristote par les théologiens semble condamnée à Paris. Cela pourrait avoir encouragé Fishacre et Hinton à défendre la validité des pratiques de Grosseteste. En effet, c'est dans ce contexte que Fishacre propose l'utilisation de la nature comme modèle pour la théologie ou qu'il confronte la philosophie au miraculeux pour montrer que le divin peut toujours se montrer incompréhensible pour le savoir humain. Chez Hinton, nous avons vu une synthèse de la pensée de Fishacre et de Grosseteste. La connaissance d'Aristote semble devenir de plus en plus profonde chez les théologiens d'Oxford dans les années 1240 et 1250. Nous verrons maintenant comment les pratiques exégétiques oxoniennes s'exportent à Paris avec l'enseignement de Roger Bacon.

IV. Roger Bacon, de Oxford à Paris

IV. 1. Roger Bacon et la bulle *Parens scientiarum*

Nous avons observé comment des pratiques exégétiques permettaient de légitimer l'étude des savoirs profanes dans le contexte de l'université d'Oxford de la première moitié du XIIIe siècle. Pour étudier la manière dont ces techniques évoluent à partir des années 1260, nous nous penchons maintenant sur la figure de Roger Bacon. En effet, Bacon nous paraît être l'héritier d'une certaine conception du savoir et de l'exégèse qui trouve son origine à Oxford. Il n'est pas étonnant de placer Roger Bacon en successeur de Grosseteste. Il se réclame lui-même de son héritage. De plus, en l'associant à l'évêque de Lincoln, la recherche lui a reconnu, dès le XIXe siècle, un intérêt particulier pour les sciences naturelles. Pour Baur, par exemple, l'intérêt scientifique de Bacon est en parfaite continuité avec celui de l'évêque de Lincoln.²³⁷ Toutefois, deux différences opposent la vie de Roger Bacon et celle des auteurs que nous avons étudiés jusqu'à présent.

Tout d'abord, il n'enseigne pas à Oxford, mais plutôt dans le milieu parisien. En outre, il restera toute sa vie maître dans la faculté des Arts de sorte qu'il ne produira aucun texte purement théologique. La biographie de Bacon est mal connue : il semble avoir étudié à Oxford avant de devenir maître à l'université de Paris dans les années 1240.²³⁸ Néanmoins, il ne semble pas avoir pu être l'étudiant de Grosseteste puisqu'il aurait étudié alors que ce dernier avait déjà été nommé évêque. D'après Jeremiah Hackett, cela ne l'aurait toutefois pas empêché de le connaître de réputation et de l'avoir lu.²³⁹

Entre 1247 et 1256, il est peut-être retourné à Oxford où, selon Hackett, il aurait pu avoir accès aux travaux de Grosseteste.²⁴⁰ En 1256, il est toutefois à Paris puisqu'il y devient Franciscain. En 1261, alors que Bacon est déjà membre de l'ordre, le concile

²³⁷ Hackett, Jeremiah M. G. « *Scientia Experimentalis: From Robert Grosseteste to Roger Bacon* » p.89.

²³⁸ Ibid. p.13.

²³⁹ Hackett, Jeremiah. « Roger Bacon: his Life, Career and Works », dans Jeremiah Hackett, dir., *Roger Bacon and the sciences: commemorative essays*, New York, Brill, 1997, p.11.

²⁴⁰ Ibid. p.15.

de Narbonne interdit aux Franciscains de publier sans l'autorisation du supérieur.²⁴¹ En contradiction avec cet interdit, le nouveau pape Clément IV demande à Bacon de lui envoyer la somme de son travail.²⁴² Bacon écrit alors, en 1267, l'*Opus Maius*; la grande synthèse de sa pensée. Dans cette œuvre, nous verrons qu'il se montre très critique envers les penseurs de son époque et qu'il propose une réforme des études universitaires. Nous expliquerons cette position de polémiste par la rupture entre les pratiques de l'université d'Oxford et celle que Bacon trouve à Paris dans les années 1240.

Car, lorsque Roger Bacon commence son enseignement parisien, il se trouve dans un contexte bien différent de l'université d'Oxford ou de l'université de Paris des années 1220 que Grosseteste a peut-être connues. En effet, en 1231, après une grève de l'université de trois ans, le pape Grégoire IX promulgue la bulle *Parens Scientiarum*. Celle-ci semble permettre d'enseigner les *libri naturales*; ce qui avait été interdit en 1210 et 1215. Nous avons vu comment la pensée de Grosseteste semblait répondre à ces premiers interdictions et que le contexte plus libre de l'université d'Oxford avait donné lieu à une réception particulière d'Aristote au moyen de son intégration dans le travail exégétique.

Or, en 1231, cette distinction entre les deux universités semble s'effacer. Selon la bulle, l'enseignement des *libri naturales* sera permis à la faculté des Arts une fois qu'un groupe de théologiens en aura enlevé les erreurs. D'après Van Steenberg, le pape Grégoire IX présentait alors une vision prudente, mais plus conciliante des livres d'Aristote, ceci dans une volonté consciente de faciliter leur intégration définitive au corpus universitaire.²⁴³

Toutefois, selon Luca Bianchi, il est nécessaire de réévaluer l'objectif et l'effet de la bulle. Pour lui, la disposition la plus importante de la politique universitaire de

²⁴¹ Ibid. p.17.

²⁴² Ibid.

²⁴³ Bianchi, Luca. « Aristotle as a Captive Bride: Notes on Gregory IX's Attitude Toward Aristotelianism », dans *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, Münster, Aschendorff Verlag, 2005, p.778.

Grégoire IX n'est pas la permission accordée à la faculté des Arts d'étudier la philosophie naturelle d'Aristote, mais plutôt l'obligation, du même coup, pour les théologiens de rester dans les limites de leur discipline.²⁴⁴ Si les interdits de 1210-1215 s'adressent aux artiens, Bianchi insiste pour comprendre la bulle *Parens Scientiarum* comme un interdit adressé à la faculté de théologie; Grégoire IX s'inquiétait des théologiens qui négligeaient leur tâche principale pour se consacrer à l'étude des livres d'Aristote. C'est donc dans une volonté de contrôler l'activité universitaire qu'il permet l'étude des *libri naturales* seulement à la faculté des Arts.

Cette division du travail semble avoir exercé un effet sur la compréhension du rapport entre les sciences profanes et la théologie. La philosophie profane s'exerçait alors de manière de plus en plus autonome de la théologie. Lorsque, en 1255, l'étude des *libri naturales* devint obligatoire et propédeutique pour la théologie, la faculté des Arts se transformait en une institution importante au sein de l'université uniquement dédiée à l'étude des savoirs profanes. Dès lors, la place d'Aristote dans les études universitaires ne sera plus remise en question. D'après Bianchi, c'est dans ce caractère autonome du travail philosophique qu'il faut chercher la raison principale des condamnations de 1277.²⁴⁵

Cette réception particulière d'Aristote à Paris nous semble s'opposer à la pratique oxonienne qui, dès les années 1230, légitimait les *libri naturales* au moyen de leur utilisation par les théologiens. En effet, ce qui semblait licite à Oxford était maintenant jugé suspect. Une figure comme celle de Robert Grosseteste, un théologien doté d'un intérêt profond pour la philosophie naturelle, semble presque condamnée par la bulle *Parens scientiarum*. Nous avons vu comment Fishacre et Hinton, conscient des nouvelles pratiques parisiennes, devaient organiser leur pensée de sorte à défendre l'intégration de la philosophie naturelle en théologie tout en montrant les limites du savoir profane face à la Révélation. Ainsi, à partir de 1231, deux manières de recevoir les *libri naturales* semblent s'opposer. Si la pratique parisienne rendant les sciences profanes autonomes du religieux nous semble beaucoup plus

²⁴⁴ Bianchi, Luca. « censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIIIe-XIVe siècles) », p.113.

²⁴⁵ Ibid.

moderne, elle paraît trouver son origine dans un acte de censure tandis que la pratique oxonienne qui soumet la philosophie naturelle au travail théologique paraît plus conservatrice, mais semble à tout de même permis une réception beaucoup plus précoce du corpus aristotélicien.

L'œuvre de Bacon s'inscrit donc dans le contexte postérieur à la bulle *Parens scientiarum*. Or les conséquences immédiates de celle-ci ne sont pas évidentes. Bianchi montre que Grégoire IX plaçait l'étude des *libri naturales* dans une zone grise. La bulle demande que l'étude des *libri naturales* soit permise à la faculté des Arts seulement après qu'un groupe de théologiens en ait enlevé les erreurs. Or, on n'a conservé aucune trace de ce travail impossible en raison de la complexité du système aristotélicien. Il est même probable que les théologiens nommés par le pape ne se soient jamais réunis.²⁴⁶ En l'absence de résultat du comité, et donc en l'absence de règles claires, il est impossible de préciser quand les premiers maîtres ont choisi d'enseigner les *libri naturales* à Paris. La pratique semble s'être répandue assez lentement à partir des années 1240. Rega Wood pose même l'hypothèse que Richard Rufus ait enseigné la physique d'Aristote dès les années 1230.²⁴⁷ Il n'est pas surprenant que les premiers noms que l'on connaisse soient des maîtres qui ont auparavant étudié à Oxford. En effet, le nouveau savoir qui s'enseignait désormais à Paris ne pouvait auparavant être étudié que dans l'université anglaise. C'est donc d'une expertise acquise à Oxford dont se servaient les nouveaux maîtres de philosophie.

Nous voulons donc remettre le travail de Bacon dans ce contexte marqué par de nouveaux maîtres parisiens qui avaient d'abord reçu leur formation à Oxford. Lorsqu'il écrit l'*Opus Maius* en 1267, l'étude des *libri naturales* est devenue la norme dans le monde universitaire et, de plus en plus, se fait de manière autonome de la théologie. Bacon n'est pas théologien, mais maître de la faculté des Arts de sorte qu'il écrit une somme portant surtout sur les savoirs profanes. Toutefois, nous verrons qu'il

²⁴⁶ Ibid. P.107

²⁴⁷ Wood, Rega. «Richard Rufus: Physics at Paris Before 1240 », Documenti Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale, vol. 5, 1994, p. 87-127.

prend toujours la peine de montrer leur utilité théologique. Il explique alors la pratique idéale que devraient suivre les théologiens. C'est pourquoi nous pouvons étudier ici la pratique exégétique proposée par Roger Bacon.

À travers l'*Opus Maius*, Bacon semble vouloir perpétuer et importer à Paris des pratiques et des valeurs intellectuelles qui ont leur origine à Oxford. Cependant l'université parisienne a alors connu une réception différente des textes aristotéliens. Ainsi, en contextualisant Bacon dans la tradition oxonienne de Grosseteste, nous verrons qu'il semble défendre une vision conservatrice du rapport entre les sciences profanes et la Révélation semblable à celle des auteurs que nous avons déjà étudiés. Pour lui, l'étude philosophique doit toujours être mise au service de la théologie et ne pas être étudiée de manière autonome.

L'*Opus Maius* est divisé en sept parties. Dans la première et la deuxième partie, il explique quelles sont les erreurs commises par les théologiens qui lui sont contemporains; puis, le rapport entre la philosophie et la théologie. Dans les parties suivantes, il présente ses recherches dans différentes sciences profanes. Finalement, la septième partie traite de la morale. Bacon montre alors que les sciences profanes et la théologie partagent la même finalité, c'est-à-dire la bonne conduite de la vie humaine.

Dans ce travail, nous étudierons d'abord la deuxième partie de l'*Opus Maius* où, en montrant les liens qui unissent le savoir profane et la théologie, Bacon explique sa conception du savoir. Il apparaîtra alors que l'exégèse est au centre de sa pensée. Ensuite, nous observerons l'exégèse idéale proposée par Bacon en étudiant la quatrième partie de l'*Opus Maius* alors qu'il tente de montrer l'utilité des mathématiques dans l'interprétation biblique. Finalement, nous développerons l'hypothèse que cette manière d'organiser les savoirs le place en conflit idéologique avec ses contemporains et particulièrement avec Albert le Grand. La figure de Bacon apparaîtra alors comme un penseur désirant conserver des pratiques exégétiques oxoniennes dans un milieu universitaire différent.

IV. 2. La relation des savoirs profanes et de la théologie chez Roger Bacon

Dans le deuxième livre de l'*Opus Maius*, Bacon explique la relation qu'entretiennent la philosophie et la théologie. Il expose alors une conception du savoir qui légitime l'étude des sciences profanes au moyen de leur utilisation par la science sacrée. Pour lui, la philosophie et la théologie sont dépendantes l'une de l'autre. Il montre que tout le savoir profane peut être découvert dans la Bible, mais aussi que des problèmes théologiques peuvent trouver une solution par la raison humaine. On pourrait se contenter d'interpréter cette démarche seulement comme une tentative de légitimer l'étude de la nature. Or, après la bulle *parens scientiarum*, on peut y lire aussi une critique d'une pratique autonome de la philosophie. Bacon semble en fait organiser le savoir de manière à poursuivre une tradition oxonienne.

Nous verrons d'abord comment Bacon articule une vision unitaire du savoir. Pour lui, la philosophie aussi bien que la théologie étudient une même Vérité sacrée révélée dans les Écritures. Ensuite, nous montrerons que cette compréhension du savoir organise les disciplines de manière à subordonner les sciences humaines au sacré. Finalement, il apparaîtra que la conception particulière du savoir chez Bacon accorde une place centrale au travail exégétique. En effet, pour Bacon, l'utilité des savoirs profanes se trouve dans l'interprétation biblique.

IV. 2. a. L'unité du savoir

Nous avons vu que Grosseteste, au début de l'*Hexaemeron*, semblait légitimer l'étude de la nature en l'intégrant au sujet de la théologie. En cherchant à en définir le sujet, il participait à établir la théologie comme science. Il définissait alors son sujet de manière de plus en plus vaste de sorte à en faire une science du tout qui traite à la fois du Créateur et de sa Création. Le savoir sur la nature devenait alors, lui aussi, un savoir théologique. Bacon n'a pas pour projet de définir un sujet à la théologie. Pour lui, le cœur du travail théologique semble être l'interprétation biblique. Le problème du sujet

de la théologie ne se pose donc pas vraiment. Toutefois, en développant une vision unitaire du savoir, il intègre lui aussi les savoirs profanes à l'étude du sacré.

En effet, pour Bacon, il n'y a qu'une seule sagesse qui est la source de tout savoir.²⁴⁸ Elle est entièrement révélée dans les Écritures pour qui sait l'interpréter. Ainsi, la théologie et la philosophie ne sont que deux moyens différents d'accéder à un même savoir sacré. Dans une conception unitaire du savoir, les disciplines profanes sont légitimes puisqu'elles étudient, elles aussi, un savoir révélé. La manière par laquelle Bacon légitime l'étude de la nature rappelle l'entreprise de Grosseteste alors qu'il définissait une unité la plus vaste possible comme sujet de la théologie. Toutefois, le réel n'est pas unifié seulement en tant que sujet de la théologie mais forme plutôt un tout qui doit partager une même origine et une même finalité. Ainsi, pour montrer que la philosophie est une partie de la sagesse sacrée, Bacon doit montrer qu'elles partagent une origine divine.

Bacon arrive à montrer le caractère révélé du savoir profane de deux manières différentes. Tout d'abord, Bacon défend la théorie augustinienne de l'illumination.²⁴⁹ Dans celle-ci, la philosophie est révélée car Dieu illumine l'esprit des philosophes pour leur livrer le savoir. Marrone a montré l'importance de la théorie de l'illumination dans la pensée franciscaine.²⁵⁰ Dans un contexte valorisant le savoir aristotélicien, l'interprétation du *de anima* doit permettre une conception de l'âme apte à recevoir l'illumination divine. Bacon prend alors position dans une controverse célèbre. Pour lui, il existe un intellect possible qui fait partie de l'âme humaine et un intellect actif séparé de celle-ci qui transmet les idées à l'intellect possible.²⁵¹ Il lui faut alors néanmoins

²⁴⁸ Bacon, Roger. « Opus Majus », p.33: [...] *volo in hac secunda distinctione unam sapientiam esse perfectam, et hanc in sacris literis contineri; de cujus radicibus omnis veritas eruitur.*

²⁴⁹ Ibid, p. 38: *Idcirco quamvis aliquo modo veritas philosophiae dicatur esse eorum; ad hanc tamen habendam primo lux divina influxit in animos eorum, et eosdum superillustravit: « Illuminat enim omnem hominem venientem in hunc mundum, » sicut dicit scriptura; cui sententiae philosophi ipsi concordant.*

²⁵⁰ Marrone, Steven P. « The Light of thy Countenance »

²⁵¹ Bacon, Roger. « Opus Majus »: *Nam ponunt intellectum agentem et possibilem; anima vero humana dicitur ab eis possibilis, quia de se est impotens ad scientias et virtutes, et eas recipit aliunde. Interius agens dicitur, qui influit in animas nostras, illuminans ad scientiam et virtutem; quia licet interius possibilis possit dici agens ab actu intelligendi, tamen sumendo intellectum agentem, ut ipsi sumunt, vocatur influens et illuminans possibilem ad cognitionem veritatis.*

déterminer si l'intellect actif est une substance commune pour toute l'humanité ou s'il est aussi une partie de l'âme humaine. Pour Bacon l'action de Dieu sur l'esprit des philosophes est possible car l'intellect actif est une substance séparée de l'âme humaine.

Bacon avance une deuxième solution pour démontrer l'origine révélée du savoir philosophique. Selon lui, la philosophie parfaite a d'abord été donnée par Dieu aux patriarches.²⁵² Bacon doit alors expliquer comment ce savoir parfait s'est transmis jusqu'à aujourd'hui. Il entreprend donc l'écriture d'une vaste histoire du savoir dans laquelle il doit établir une chronologie qui entremêle tous les philosophes, les figures bibliques et même les personnages de la mythologie grecque. D'après Hackett, l'histoire de Bacon confronte deux traditions opposées : une tradition destructrice qui corrompt le savoir en l'utilisant pour se faire passer pour des dieux, c'est le cas de figures comme Prométhée ou Zoroastre; et la tradition restauratrice qui a tenté de retrouver le savoir parfait des patriarches.²⁵³ L'œuvre d'Aristote est alors conçue comme la meilleure tentative de retrouver le savoir révélé.

Bacon a donc su exposer l'origine divine de toutes formes de savoir. Étudier la philosophie est ainsi équivalent à étudier la Révélation. En montrant le caractère unitaire du savoir, Bacon peut prouver la nécessité des savoirs profanes. Or, si ceux-ci sont une partie du savoir révélé, ils doivent partager la même finalité que la science sacrée et sont ainsi être essentiels pour le théologien.

Finalement, dans le dix-septième chapitre de sa deuxième partie, Bacon annonce la dernière partie de l'*Opus Maius* en présentant la preuve de l'origine révélée de la philosophie. En effet, elle partage la même finalité que la théologie : la morale.²⁵⁴ La dernière partie de l'*Opus Maius* sera entièrement consacré à cette discipline. Il

²⁵² Ibid, p.44: *Et hoc ultimo confirmari potest per hoc, quod eisdem personis data est philosophiae plenitudo quibus et lex Dei, scilicet, sanctis patriarchis et prophetis a principio mundi.*

²⁵³ Hackett, Jeremiah. "Philosophy and Theology in Roger Bacon's *Opus Maius*", dans James Long, dir., *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991, p.62.

²⁵⁴ Bacon, Roger. « *Opus Majus* », p.62: *Praeterea tota philosophia speculative ordinatur in finem suum, qui est philosophia moralis*

apparaîtra alors que la bonne conduite de la vie humaine est la finalité de tout savoir, sacré ou profane. En effet, le salut est l'objectif de la Révélation et la raison pour laquelle tout le savoir est donné aux humains. Les humains sont sauvés par le comportement qu'ils adoptent. Ainsi, la raison philosophique parvient aux mêmes conclusions que la théologie au sujet de la bonne conduite de la vie humaine. Le savant chrétien doit en revanche ajouter les dogmes de la foi pour compléter les conclusions profanes de l'éthique.²⁵⁵

Pour Bacon, la morale est donc la plus haute subdivision de la philosophie, puisque c'est elle qui traite de sa finalité. C'est alors que les savoirs profanes trouvent leur point de contact avec la science sacrée. Pour Hackett, l'idée que la raison permet d'arriver aux mêmes conclusions morales que la foi rend possible, pour Bacon, de faire des ponts avec d'autres religions. En effet, puisque l'étude de la morale permet de montrer les bons comportements sans avoir la foi chrétienne, il est possible d'expliquer l'éthique à des gens qui ne partagent pas la même foi.²⁵⁶ La philosophie fait alors partie d'un savoir révélé unitaire qui vise à sauver l'âme humaine.

IV. 2. b. La servante et la maîtresse

Si cette conception du savoir, tout comme chez Grosseteste, permet de légitimer et de rendre nécessaire l'étude philosophique, elle organise la discipline de sorte à la rendre servante de la théologie. Dans son texte, Bacon montre comment la révélation entière se manifeste dans les Écritures. Pour lui, celles-ci doivent être interprétées à la fois au

²⁵⁵ Ibid: *ergo speculation Christianorum praecedens legem suam debet super speculationem alterius legis addere ea quae valent ad legem Christi docendam et probandam, ut surgat una speculation complete, cujus initium erit speculativa philosophorum infidelium, et complementum ejus erit superinductum theologiae, et secundum proprietatem legis Christianae.*

²⁵⁶ Hackett, Jeremiah. «The Possibilities of Dialogue between Religions and Philosophy: Roger Bacon and the Human Search for Wisdom», dans *Herausforderung durch Religion? Begegnungen der Philosophie mit Religionen*, Würzburg, 2011, p. 118-135.

moyen de la philosophie et du droit canon qui constituent alors deux branches de la théologie.²⁵⁷ Il explique alors leurs positions subordonnées face à la science sacrée.

Montrer que le droit canon fait partie de la théologie lui est assez facile puisque celui-ci est entièrement fondé sur les Écritures. Cependant, Bacon doit aussi montrer que la philosophie est une subdivision du savoir révélé. C'est dans ce contexte qu'il théorise le caractère unitaire du savoir. On voit alors comment cette position place la philosophie en dessous de la théologie puisque son but est de permettre l'interprétation des Écritures.

Nous avons vu que, pour Lindberg, Bacon est l'héritier d'Augustin et de la tradition patristique pour qui les savoirs profanes n'ont d'intérêt que comme outil pour la théologie.²⁵⁸ Lindberg cherchait alors à décrire la relation complexe entre les sciences et la religion en occident. Pour lui, cette organisation du savoir légitimait l'étude philosophique dans un cadre religieux. Lindberg décrivait ainsi Bacon comme un penseur traditionaliste qui reprend directement le modèle des sciences servantes chez Augustin.

Toutefois, nous avons vu comment Fishacre articulait déjà cette relation entre les savoirs profanes et la théologie. De plus, nous avons étudié comment Grosseteste et lui interprétaient librement la pensée patristique. Tous deux devaient assimiler le passage du *De doctrina christiana* où Augustin déclare que tout ce qui est utile est présent dans la Bible et que tout ce qui ne s'y trouve pas est nuisible. Grosseteste devait montrer que tout le savoir était présent dans les Écritures et que, donc, il était entièrement utile. Fishacre quant à lui, alors qu'il élaborait l'allégorie des sciences servantes, montrait comment l'étude de la nature était essentielle pour trouver des modèles pour la théologie. En effet, pour tous deux, l'ensemble de la nature semblait être un miroir de l'esprit du Créateur et devait entièrement être étudié pour éclairer les

²⁵⁷ Bacon, Roger. « Opus Majus », p.33: *Una tamen est sapientia perfecta, quae in sacra scriptura totaliter continetur, per jus canonicum et philosophiam explicanda, et expositio veritatis divinae per illas scientias habetur.*

²⁵⁸ Lindberg, David Charles. « The Medieval Church Encounters the Classical Tradition: Saint Augustine, Roger Bacon, and the Handmaiden Metaphor ».

concepts difficiles de la science sacrée. Alors qu'Augustin excluait certaines sciences profanes inutiles, les penseurs oxoniens ont tenté de légitimer l'ensemble des savoirs.

Contrairement à l'opinion de Lindberg, Bacon ne nous semble donc pas l'héritier direct d'Augustin. Pour nous, la pensée de Grosseteste et de Fishacre apparaissent comme des sources plus influentes sur la pensée de Bacon que celle de l'évêque d'Hippone. Dans le deuxième livre de l'*Opus Maius*, Bacon doit aussi assimiler la pensée augustinienne. Pour lui, alors qu'il s'apprête à exposer l'unité du savoir, il est évident que tout ce qui est utile est dans la Bible car elle est la source de toutes les sciences.²⁵⁹ Il semble alors très proche de la pensée des maîtres oxoniens. Pour nous, il se pourrait donc qu'il ne fût pas l'héritier direct d'Augustin mais plutôt d'une certaine tradition d'interprétation de la pensée de celui-ci. En effet, Lindberg constate que, pour Bacon, à la différence d'Augustin, tout le savoir trouve désormais une utilité théologique.²⁶⁰ Cette manière de recevoir le savoir gréco-arabe ne nous semble pas être une innovation de Bacon. Elle émane plutôt d'une tradition interprétative oxonienne bien établie de la pensée d'Augustin.

Hackett souligne comment la relation entre la théologie et la philosophie chez Bacon a pour source sa théorie de la vérité.²⁶¹ Puisqu'il n'y a qu'une seule sagesse révélée, source de toutes les sciences, Bacon semble abolir la philosophie comme discipline autonome. Pourtant, l'étude de celle-ci est nécessaire pour arriver à la connaissance du Créateur.²⁶² Pour Hackett, la conception unitaire du savoir chez Bacon lui permet de lutter contre ceux qui voudraient rendre l'étude de la philosophie ou de la théologie trop autonome.²⁶³

Malgré cette nouvelle manière de légitimer l'ensemble des savoirs, Bacon et les penseurs oxoniens, tout comme Augustin, encadrent la place des sciences profanes.

²⁵⁹ Bacon, Roger. « *Opus Majus* », p.34: *Augustinus loquens de sacra scriptura dicit libro secundo de doctrina christiana « si verum est, hic invenitur; si contrarium, damnatur. » Et vult quod ubicunque invenerit Christianus, Domini sui intelligat veritatem esse.*

²⁶⁰ Lindberg, David Charles. « The Medieval Church Encounters the Classical Tradition: Saint Augustine, Roger Bacon, and the handmaiden metaphor », p.22.

²⁶¹ Hackett, Jeremiah. "Philosophy and Theology in Roger Bacon's *Opus Maius*", p.56.

²⁶² *Ibid.*, p.57.

²⁶³ *Ibid.*, p.60.

Chez Grosseteste, il semblait encore possible d'étudier la nature pour elle-même mais ,pour Bacon tout comme pour Fishacre, l'étude des savoirs profanes n'est licite que lorsque soumise à une entreprise théologique.

Comme Fishacre, Bacon cite le passage où Augustin recommande de prendre le savoir utile chez les païens comme Moïse pillant l'or des Égyptiens.²⁶⁴ Les richesses des païens n'ont que peu de valeur mais le chrétien doit récupérer ce qui lui est utile. Or, dans une tradition oxonienne, tout le savoir païen trouve une utilité sacrée pour les chrétiens. Pour Bacon, il n'y a même qu'un seul savoir, entièrement présent dans la Bible, dont la philosophie ne compose qu'une partie.

IV, 2, c. La Bible, la nature et Roger Bacon

On voit donc comment, d'une manière particulière chez Bacon, mais aussi pour Grosseteste et Fishacre, les savoirs profanes trouvent une utilité et une légitimité dans le travail exégétique. La vision unitaire du savoir de Bacon semble être centrée sur l'interprétation des Écritures comme source de toute connaissance. Tout comme Grosseteste, Bacon s'attend à trouver la totalité du savoir dans la Bible. Or, pour l'interpréter, le savoir profane est un outil essentiel.

Dans le huitième chapitre de la deuxième partie de l'*Opus Majus*, Bacon expose sa théorie de la pratique exégétique. Nous avons montré que, pour lui, la philosophie et la théologie partagent la morale comme finalité commune. À présent, nous allons nous intéresser à une autre finalité de la philosophie pour l'étude du sacré avancée par Bacon. Pour lui, le fondement de l'exégèse est l'interprétation du sens littéral. Or celui-ci peut être compris seulement à partir de la nature et des propriétés des choses

²⁶⁴ Bacon, Roger. « Opus Majus », p.35 : *Si enim a philosophis tamquam injustis possessoribus rapere debent Christiani utilia quae in libris eorum continentur, sicut dicit Augustinus, patet quod philosophia est condigna sacrae veritati. Et iterum in libro, scilicet de doctrina Christi, dicit quod philosophorum aurum et argentum non ipsi instituerunt, sed de communibus quasi metallis divinae providentiae, quae ubique est effusa, eruitur; quod praefiguratum fuisse dicit, sicut Aegyptii fecerant vasa atque ornamenta de auro vel argento et vestem quam ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem vindicavit, sic doctrinae gentilium liberales disciplinas usui veritatis aptiores et morum praecepta utilissima continent, deque Deo ipso colendo multa inveniuntur apud eos.*

présentes dans les Écritures.²⁶⁵ Bacon appuie cette recommandation par l'autorité d'Augustin et il donne en exemple un passage où celui-ci interprète une parole du Christ, plus précisément, l'ordre de celui-ci aux apôtres d'être sages comme des serpents.²⁶⁶ Augustin interprète cette recommandation au moyen de l'étude des serpents. Pour lui, il est nécessaire de savoir que les serpents défendent leur tête en exposant leur corps. Le sens de la parole du Christ devient donc clair. Il a demandé aux apôtres de se donner entièrement pour la tête de l'Église qui est le Christ.

Pour Bacon, c'est de cette manière que toute la nature est présente dans les Écritures. Le but de la philosophie est de connaître la nature et les propriétés des choses qui sont nécessaires à l'interprétation du sens littéral. Ainsi, puisque la compréhension du sens spirituel demande la connaissance du sens littéral, toute la philosophie est essentielle pour le théologien. Pour Bacon, la philosophie et la théologie sont donc interdépendantes. Si tout le savoir profane se trouve dans les Écritures, la connaissance philosophique est essentielle pour interpréter ces dernières.

Tout comme Fishacre, Bacon s'inquiète des philosophes qui étudient la nature sans comprendre la finalité exégétique de leur travail. Il donne alors l'exemple de l'arc-en-ciel, objet naturel dont la compréhension doit passer par une vision théologique.²⁶⁷ Pour Bacon, les philosophes païens n'ont pu comprendre ce phénomène par ignorance de sa signification. Il trouve la solution dans l'interprétation de la Genèse où l'arc-en-ciel est présenté comme le signe de l'alliance entre Dieu et les humains et de la garantie qu'il n'y aura plus de déluge. Pour Bacon, la raison de l'existence des arcs-en-ciel est donc d'arrêter la pluie. Nous reviendrons sur la manière dont Bacon comprend l'arc-en-ciel pour enrichir le sens des Écritures. Pour l'instant, retenons que

²⁶⁵ Ibid, p.43 : *Item omnes sancti et sapientes antiqui in suis expositionibus sensum litteralem colligunt ex naturis rerum et proprietatibus earum, ut per convenientes adaptationes et similitudines eliciant spirituales sensu.*

²⁶⁶ Ibid, : *Quod declarat Augustinus libro de doctrina Christi secundo, ponens exemplum de verbo Domini dicentis, « Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut colombae. » Nam voluit Dominus per hoc, ut ad similitudinem serpentis totum corpus exponentis pro defensione apostoli et apostolici viri se et sua darent pro Christo capite suo et pro fide sua.*

²⁶⁷ Ibid, : *Sed tota philosophia intentio non est nisi rerum naturas et proprietates evolvere, quapropter totius philosophiae potestas in sacris literis continetur; et hoc maxime patet, quia longe certius ac melius et verius accipit scriptura creaturas, quam labor philosophicus sciat eruere. Quod pro infinitis exemplis pateat ad praesens in Iride.*

Bacon pose ici les limites d'une enquête philosophique autonome sur la nature des choses.

Bacon, de la même manière que le faisait Grosseteste, a beaucoup élargi et enrichi la pratique augustinienne. Sa compréhension du rôle du savoir profane comme outil de la pratique exégétique semble directement reprise de l'évêque de Lincoln. Bacon semble donc participer d'une tradition qui, en interprétant librement la recommandation augustinienne, légitime l'ensemble des disciplines profanes. Or, alors que cette organisation du savoir permettait à Grosseteste de défendre l'étude des *libri naturales* malgré les interdits parisiens de 1210-15, Bacon semble s'opposer à la pratique autonome de la philosophie et de la théologie exigée par la bulle *parens scientiarum*. Nous nous pencherons maintenant sur les passages où Bacon pratique lui-même l'exégèse pour observer comment il met en pratique la théorie de l'organisation du savoir qu'il a proposée.

IV, 3. L'exégèse de Roger Bacon

La quatrième partie de l'*Opus Maius* de Bacon traite des différentes branches mathématiques. Il tente d'y montrer leur utilité pour toutes les sciences, profane ou sacrée. Il commence par décrire l'apport des mathématiques à l'étude du monde naturel. C'est alors l'occasion d'expliquer tout le savoir mathématique qui devrait, selon lui, être étudié. Les sciences du *quadrivium* semblent prendre une place centrale dans la réforme des études qu'il propose. Après l'exposé de l'importance des mathématiques pour les sciences profanes, Bacon tente de convaincre de l'utilité des mathématiques pour l'Église. En effet, les sciences du *quadrivium* sont souvent suspectes de ne pas avoir d'usage sacré.

Dans cette partie du texte, Bacon explique de manière générale l'utilité religieuse des mathématiques.²⁶⁸ Il répète alors ce qu'il a dit pour l'ensemble de la philosophie dans la deuxième partie. Les savoirs profanes ont une origine divine et ont entièrement été placés par Dieu dans les Écritures qui sont donc source de toutes les sciences. Bacon divise ensuite les mathématiques en sept branches ou applications possibles au sacré. Il exposera ces sept façons sur lesquelles se base l'utilité des mathématiques pour l'Église. Deux manières de donner une finalité sacrée au *quadrivium* attirent particulièrement l'attention par l'étendue de leurs développements : l'établissement du calendrier et l'exégèse. En effet, la troisième et quatrième division des mathématiques se présentent comme des outils pour préciser la datation d'évènement biblique et, ainsi, pour clarifier le calendrier des fêtes religieuses. La deuxième et cinquième division des mathématiques quant à elles trouvent une utilité dans un contexte exégétique. Ce sont ces dernières qui retiendront notre intérêt.

Constatons en même temps que Bacon place les mathématiques dans deux contextes traditionnels de production de savoir certain qui ont été pratiqués par des autorités anciennes. Ainsi, Bacon peut citer de nombreux auteurs, d'Augustin à Bède,

²⁶⁸ Bacon, Roger. « Opus Majus », p.175.

qui ont établi le calendrier au moyen des mathématiques. Il fait donc apparaître les mathématiques comme un outil issu d'une longue tradition et donc profondément légitime.

Dans le cas de l'exégèse, Bacon ne dispose pas de tels arguments. Il ne peut vraiment pas recourir à des autorités pour justifier l'utilisation des mathématiques pour l'interprétation biblique. C'est la méthode exégétique qu'il propose qui lui donne une autorité. En effet, l'exégèse est un contexte traditionnel pour assimiler les savoirs profanes. Ainsi, il utilise les mathématiques pour étudier les objets naturels présents dans les Écritures. Il s'agit donc d'une compréhension du sens littéral au moyen des disciplines profanes afin d'y interpréter un sens allégorique. Nous avons vu comment cette pratique est utilisée dès l'époque d'Augustin. Toutefois, Bacon utilise des savoirs habituellement jugés suspects.

Nous avons vu comment les pratiques exégétiques de Grosseteste et de Fishacre permettaient de justifier l'étude des savoirs profanes. Bacon n'a jamais écrit de texte exégétique. Cependant, alors qu'il explique l'utilité des mathématiques en théologie, il se doit de donner des exemples d'une bonne utilisation des savoirs profanes à des fins exégétiques. Pour démontrer la nécessité des mathématiques dans le contexte de l'interprétation biblique, Bacon se prête à des réflexions exégétiques dans plusieurs passages. C'est par ces extraits que nous pouvons donner un portrait de Bacon comme exégète. La pratique exemplaire qu'il présente semble manifestement héritière de méthodes et de réflexions oxoniennes sur l'utilisation des savoirs profanes. En effet, les techniques qu'il utilise et les problèmes qu'il aborde semblent directement repris de Fishacre et Grosseteste. Tout comme pour les maîtres oxoniens, sa pratique de l'exégèse lui permet de donner une légitimité à une réflexion sur la nature.

La géographie est la deuxième division des mathématiques selon Bacon. Nous étudierons d'abord comment elle lui permet d'étudier la terre sainte, le théâtre du récit biblique, et de lui accorder un sens spirituel. Ensuite, nous verrons comment Bacon mène une recherche sur l'arc-en-ciel à partir des éléments de la Genèse. Puis, nous

comparerons l'exégèse de Bacon à la pratique de Grosseteste alors que les deux interprètent le même passage de l'Écclésiastique. Finalement, nous verrons comment Bacon réussit à utiliser les mathématiques comme modèle pour la théologie.

IV. 3. a. Le sens de la géographie

Bacon doit montrer l'utilité de l'étude de la géographie pour l'Église. Pour lui, l'application principale de la géographie dans le contexte de la compréhension du sacré est d'enrichir l'interprétation biblique. En effet, il est nécessaire d'étudier les lieux du monde pour comprendre l'Histoire sainte, car les Écritures en sont remplies.²⁶⁹ L'Histoire littérale est nécessaire pour atteindre le sens spirituel. En effet, pour Bacon, les lieux mentionnés dans la Bible y ont été placés par Dieu de manière à transmettre un sens allégorique

Bacon propose comme exemple l'interprétation de la géographie du Jourdain. Il cherche à montrer comment la précision de son savoir géographique trouve un usage sacré. Il décrit alors le tracé du fleuve. Celui-ci passe d'abord par Jéricho puis près du mont des Oliviers et dans la vallée de Josaphat avant de se rendre à Jérusalem.²⁷⁰ Bacon pourrait s'arrêter ici. Il aurait alors montré comment la géographie précise la compréhension du récit biblique. Cependant, pour Bacon, son travail serait inachevé. Afin de montrer la nécessité de la géographie en exégèse, il ne doit pas seulement l'utiliser pour le sens littéral. De celui-ci, il doit amener un sens spirituel.

Bacon suit alors le schéma des quatre sens de la Bible. Pour lui, le Jourdain signifie le monde, Jéricho signifie la chair, le mont des Oliviers signifie l'excellence de la vie spirituelle et la vallée de Josaphat signifie l'humilité. Finalement, la ville de Jérusalem vers laquelle coule le Jourdain peut prendre trois significations différentes selon le sens que Bacon choisit d'interpréter. Dans un sens moral, elle représente l'âme qui a trouvé la paix. Selon l'interprétation allégorique, elle est l'Église militante après la

²⁶⁹ Ibid, p.183 : *secunda radix astronomiae respectu theologiae et proprie respectu textus consistit in locorum mundi consideratione. Nam totus textus est plenus his locis, et ideo nihil magnificum sciripotest nisi sciantur haec loca.*

²⁷⁰ Ibid,p.185.

venue du Christ. Finalement, au sens anagogique, Jérusalem représente l'Église triomphante après la fin du monde.²⁷¹

Ainsi, Bacon peut donner trois lectures spirituelles de la géographie biblique. Pour lui, le texte s'adresse toujours à l'humain qui veut atteindre Jérusalem au sens spirituel et qui doit suivre le cours du Jourdain. Celui-ci peut vouloir, selon le sens dans lequel on interprète le texte biblique, atteindre la paix, être un membre parfait de l'Église ou ressusciter et passer l'éternité dans la Jérusalem céleste après la fin des temps. Deux choix s'offrent alors aux humains : il peut soumettre le Jourdain, comme le clergé séculier domine le monde, ou plutôt sortir du fleuve entièrement comme le font les ordres monastiques qui se retirent du monde. Seulement ainsi est-il possible d'atteindre l'excellence de la vie spirituelle représentée par le mont des Oliviers. Alors, il devra finir sa vie dans l'humilité signifiée par la vallée de Josaphat pour finalement atteindre Jérusalem dans toutes ses significations.

Bacon a alors montré comment une connaissance scientifique de la géographie permet d'interpréter des sens spirituels aux Écritures qu'il serait autrement impossible de connaître. Il donne ainsi l'exemple d'une pratique exégétique qui se nourrit des sciences profanes. Nous verrons, à présent, comment ces dernières peuvent elles-mêmes s'enrichir de cet échange avec le texte biblique.

IV. 3. b. L'arc-en-ciel

Nous avons vu que dans la partie sur l'utilité sacrée de la philosophie, Bacon donnait l'exemple de l'arc-en-ciel comme un objet dont la connaissance devient possible uniquement au moyen de la foi. Nous y avons alors lu une mise en garde contre une pratique autonome de la philosophie profane. Dans son explication sur l'usage sacré de la cinquième branche des mathématiques, il discute des applications de la géométrie. C'est alors qu'il répète puis développe sa compréhension de l'arc-en-ciel.

²⁷¹ Ibid.

Pour Bacon, l'utilité de la géométrie serait de permettre la connaissance des formes représentées dans les Écritures. Il s'agit donc d'une discipline particulièrement utile dans le contexte de l'exégèse. Ainsi, il étudie, par exemple, la forme des vêtements d'Aaron et de l'arche d'alliance que la géométrie permet de comprendre. Ici, nous étudierons une application plus originale que Bacon accorde à la géométrie. Pour lui, celle-ci est un outil pour l'étude de l'optique.

L'optique géométrique n'est pas une discipline traditionnelle du *quadrivium*. Bacon, inspiré par Grosseteste, mais surtout par des sources arabes, développe une nouvelle discipline qu'il appelle la *perspectiva*. Les sources et l'influence de la science de la perspective de Bacon ne nous intéresseront pas ici²⁷². Cette discipline occupe toutefois une grande partie de son œuvre. Bacon lui consacre plusieurs traités en plus de toute une partie de l'*Opus Maius*. Ici, il en discute longuement dans la partie sur les mathématiques.

Puisque Bacon dispose de cette nouvelle théorie complexe au sujet de la vision et de la lumière, il doit l'intégrer à une pratique traditionnelle de l'exégèse. En effet, il doit montrer que cette nouveauté s'est toujours trouvée dans la Bible, mais que celle-ci ne pouvait être comprise sans les savoirs profanes appropriés.

Puisque la géométrie est un outil pour la nouvelle discipline de Bacon, c'est dans la partie sur l'utilité sacrée de la géométrie qu'il donne des exemples d'une exégèse idéale qui utilise l'optique. Nous avons vu comment la connaissance de la géographie lui permettait d'enrichir son interprétation des Écritures; ici, c'est un problème profane qui trouve une solution au moyen de l'exégèse. Tout comme Grosseteste, Bacon s'attend à trouver la totalité du savoir dans les Écritures. Mais il ne s'agit plus d'expliquer pourquoi les sciences profanes sont utiles dans le contexte de l'exégèse. Bacon se sert plutôt de l'interprétation de la Genèse comme source d'un savoir scientifique.

²⁷² Lindberg explique en détail la complexe pensée optique de Bacon et ses différentes origines. Lindberg, David C. « Roger Bacon on Light, Vision and the Universal Emanation of Force » dans Jeremiah Hackett, dir., *Roger Bacon and the sciences: commemorative essays*, New York, Brill, 1997, 243-275.

D'abord, Bacon constate qu'Aristote, ou du moins les traductions disponibles en latin, contiennent des erreurs sur les arcs-en-ciel.²⁷³ Les autres philosophes païens sont restés tout aussi ignorants au sujet de la nature de celui-ci. Bacon explique cette lacune par leur ignorance du texte sacré. Selon lui, la finalité de l'arc-en-ciel est révélée et expliquée clairement dans la Genèse. Lors de l'épisode du Déluge, après que l'eau se soit retirée et que Noé soit sorti de l'arche, Dieu fait une alliance avec tous les êtres vivants. Bacon rappelle les versets de ce message divin.²⁷⁴ Dieu promet qu'il n'y aura plus de déluge et comme signe de cette alliance, Dieu fera apparaître un arc-en-ciel durant la pluie. Alors, il se souviendra de l'alliance et la pluie ne se transformera plus en Déluge.

Bacon conclut donc que l'arc-en-ciel existe afin de prévenir les déluges et les inondations. Celui-ci doit alors avoir l'effet de dissiper les nuages et d'arrêter la pluie. Pour mieux comprendre, Bacon décompose les différentes parties de l'Arc-en-ciel. Il est composé de la pluie et des rayons du soleil. Dans la théorie optique de Bacon, les rayons lumineux ont davantage d'effet lorsqu'ils convergent. Ainsi, pour qu'ils puissent mieux dissiper les nuages et ainsi réaliser la finalité de l'arc-en-ciel, les rayons du soleil doivent converger. Cette convergence des rayons lumineux ne peut se produire qu'au moyen de réflexions et de réfractions, deux comportements que, dans la théorie optique de Bacon, peuvent adopter les rayons de lumière lorsqu'ils entrent en contact avec un autre objet. Selon lui, c'est ce qui cause l'arc-en-ciel. Il s'agit donc du résultat des infinies réflexions et réfractions de la lumière au contact des gouttelettes d'eau.²⁷⁵

Bacon a donc utilisé le texte sacré comme origine d'un développement scientifique. Selon lui, il était impossible pour tous les philosophes païens d'arriver à

²⁷³ Ibid, p.212 : *Nam Aristoteles magis omnibus philosophantibus nos involvit suis obscuritatibus in tractando de iride, ut nihil per eum quod dignum sit intelligamus, immo multa falsa in translatione Latinorum continentur, sicut ex interpretum varietate contendimus.*

²⁷⁴ Ibid, p. 213 : *Finem autem, propter quem est iris, solus textus Dei explicat evidenter, scilicet, cum dicitur : « Arcum meum ponam in nubibus coeli, etc. » Ex quo habetur, quod contra diluvium et abundantiam aquarum est arcus Dei ordinatus.*

²⁷⁵ Ibid, : *Quapropter oportet, quod iris generetur per infinitas reflectiones vel fractiones in stillicidiis infinitis sine intervallo cadentibus, ut sic tam colorum quam figurae veritas per hujusmodi multiplicationes penes figuras, angulos, ac lineas inveniatur, et non per diversitatem materiae nubis ut in textu Latinorum continetur et omnes credunt [...]*

cette conclusion puisqu'ils ignoraient les Écritures. À la fin de son argument, Bacon réitère que même s'il ne s'agit que d'un exemple, le savoir sur toute la Création se trouve dans le texte sacré. La géométrie qui permet de mieux connaître la Création est utile aux fins de l'exégèse, mais ne peut réaliser son but sans le savoir biblique. En effet, puisque la pratique de l'exégèse apporte un savoir nouveau, elle légitime l'activité scientifique et motive des réflexions originales sur la nature.

Nous ne croyons pas réellement que l'interprétation biblique de Bacon ait précédé sa théorie de l'arc-en-ciel, mais en mettant en scène ainsi sa démarche intellectuelle, il articule sa compréhension du savoir et de l'exégèse. Il met alors en évidence les conséquences les plus radicales de la pensée oxonienne.

En effet, nous avons constaté la même pratique dans l'œuvre de Robert Grosseteste. Pour l'évêque de Lincoln, nous avons vu que les savoirs profanes n'étaient pas seulement un outil pour la théologie. Selon lui, sa pratique permettait de découvrir que le savoir scientifique était déjà révélé dans la Bible. Lorsque Grosseteste étudiait l'Écclésiastique et les volcans, il n'enrichissait pas seulement son interprétation exégétique. Il confirmait aussi ses théories philosophiques par leur représentation dans les Écritures. C'est exactement ce que fait Bacon avec l'exemple de l'arc-en-ciel. Cette pratique semble soutenue, pour lui, par une conception unitaire du savoir qui n'était pas articulée de la même manière chez Grosseteste.

IV. 3. c. Bacon sur l'Écclésiastique

Immédiatement après avoir étudié le problème de l'arc-en-ciel, Bacon propose un deuxième exemple où l'optique est nécessaire à l'interprétation biblique. Il entreprend alors l'exégèse de la première partie d'un verset de l'Écclésiastique: « le soleil brûle trois fois les montagnes ». Nous avons déjà étudié l'interprétation de ce passage chez Grosseteste. Il nous semble que le choix de ce même verset par Bacon pour donner l'exemple d'une pratique exégétique idéale n'est guère dû au hasard. D'autant plus que sa démarche est très semblable à celle de l'évêque de Lincoln. D'après McEvoy,

Bacon, sans le nommer, se place sous l'autorité de Grosseteste.²⁷⁶ Pour nous, il s'agit d'un exemple de la manière dont Bacon tente d'importer des pratiques oxoniennes dans le contexte de l'université de Paris. Dans l'*Opus Maius*, le but est toutefois différent. Bacon ne produit pas un commentaire de l'Écclésiastique autant qu'un manifeste en faveur de l'étude de l'optique. Bacon reprend le même problème que Grosseteste, mais il utilise des outils nouveaux pour le résoudre. Néanmoins, pour tous les deux, l'interprétation de ce verset nécessite un savoir sur la nature.

Nous avons déjà étudié le long développement que consacrait Grosseteste à ce passage. Pour lui, il était nécessaire d'expliquer littéralement pourquoi et comment le soleil brûle trois fois les montagnes. Il exposait alors plusieurs solutions. Chacune d'elles était fondée sur la philosophie naturelle. Grosseteste interprétait entre autres ce passage au moyen d'un long argument sur la création des volcans. Toutefois, sa première explication faisait appel à un savoir optique. C'est celle-ci qui pourrait le plus se rapprocher, bien qu'assez vaguement, du développement de Bacon. Chez Grosseteste, il s'agit d'un passage qui se prête particulièrement bien à l'utilisation des savoirs profanes. En effet, l'interprétation littérale le menait à mobiliser tout son savoir sur la nature.

Bacon emprunte la même démarche. Il semble partager une idéologie et une conception du savoir voisine sinon identique à celle de Grosseteste. Tout le savoir se trouve dans les Écritures et peut donc être découvert au moyen de l'exégèse. Toutefois, trente ans plus tard, Bacon a eu accès à de nouveaux textes et ses outils se sont raffinés. En effet, il cherche à montrer que la nouvelle discipline de la *perspectiva* qu'il a développée peut être appliquée à ce passage. Comme Grosseteste, il tente de comprendre pourquoi le verset dit que le soleil brûle trois fois les montagnes. C'est au moyen de la *perspectiva* qu'il trouve trois moments où le soleil brûle davantage.²⁷⁷ Il en conclut que les rayons lumineux ont une plus grande force à la hauteur du sommet des montagnes. Le développement complexe de Bacon utilise des concepts très

²⁷⁶ McEvoy, James. « The Sun as res and signum: Grosseteste's Commentary on Ecclesiasticus, ch. 43, vv. 1-5 ». p.58.

²⁷⁷Bacon, Roger. « Opus Majus », p.214-216.

techniques. Ici, retenons simplement que Bacon interprète l'Écclésiastique de manière à légitimer un nouveau savoir.

Bien que Bacon interprète le même verset que Grosseteste, ses outils sont complètement différents. Son savoir est devenu plus spécialisé et ésotérique, c'est-à-dire qu'il ne peut être compris que par un public qui a aussi étudié les *libri naturales* et les textes arabes sur la nature. Remarquons le contexte dans lequel Bacon articule sa réflexion scientifique. Pour lui, la plus haute fonction de son savoir est, comme chez Grosseteste, d'éclairer des problèmes exégétiques.

IV, 3, d. La géométrie comme modèle

Nous avons vu comment Bacon propose d'intégrer les savoirs profanes à la pratique exégétique. D'abord, ils peuvent permettre d'accéder à un sens spirituel qui ne pourrait être dévoilé sans une compréhension scientifique du sens littéral. Ensuite, le texte sacré contient l'ensemble du savoir et on peut donc y trouver la source d'une réflexion sur la nature. Nous avons étudié comment l'interprétation d'un verset de l'Écclésiastique montrait l'évolution, mais aussi la continuité entre les pratiques exégétiques de Grosseteste et de Bacon.

Or, en 1267, au moment où Bacon écrit l'*Opus Maius*, l'exégèse n'est plus l'unique façon de concevoir la théologie. Nous avons vu comment, dans les années 1240, Richard Fishacre avait été le premier maître à Oxford à produire un commentaire des *Sentences*. Dans le prologue de son commentaire, il articulait une manière d'intégrer les savoirs profanes dans une nouvelle organisation du discours théologique. Alors qu'il développe la manière dont les savoirs profanes sont utiles au sacré, Bacon doit aussi montrer un exemple de leur nécessité pour une théologie plus abstraite. Il nous semble reprendre exactement la théorie de Fishacre qui utilisait la nature comme source de modèle pour les concepts de la théologie.

Vers la fin de la partie sur l'utilité sacrée de la géométrie, Bacon montre comment le triangle peut servir de modèle à la Trinité. En effet, pour lui, la géométrie permet de représenter la Trinité d'une manière compréhensible et perceptible pour les sens

humains. Le triangle, selon Bacon, est un objet de la Création qui est à la fois trois et un. Les trois angles du triangle occupent chacun toute la superficie tout en étant distincts les uns des autres.²⁷⁸ Nous avons vu comment Fishacre utilisait le feu pour représenter la Trinité. Comme avec l'exégèse de Grosseteste, Bacon semble reprendre les problèmes des maîtres oxoniens en leur trouvant de nouvelles solutions.

Nous avons observé comment la théorie du modèle de Fishacre reposait sur la même conception du savoir qui motivait l'exégèse de Grosseteste. Ceci nous incite à croire que, pour Bacon, il n'y a peut-être pas de rupture entre ces deux pratiques. Grosseteste cherchait d'abord à étudier la nature représentée dans la Bible parce que Dieu, par celle-ci, avait introduit un sens spirituel dans toute la Création. Fishacre, quant à lui, ne croyait pas que la nature révélait un savoir théologique. Cependant, la Création était une source de modèles pour représenter des concepts révélés dans les Écritures. Ces pratiques ne nous semblent pas s'opposer. Au contraire, elles paraissent très similaires. Bacon a utilisé le triangle comme modèle pour la Trinité mais il serait aussi possible de dire qu'il a ainsi trouvé un sens allégorique à la forme du triangle. En effet, Bacon a peut-être interprété un sens spirituel au triangle tout comme il en a trouvé un à la géographie du Jourdain. Cette manière d'interpréter les pratiques exégétiques oxoniennes fait apparaître la recherche de modèle dans la nature, elle aussi, comme le produit d'une pensée exemplariste et d'une conception unitaire du savoir.

D'après ces extraits de l'exégèse de Bacon, la pratique idéale qu'il propose dans l'*Opus Maius* semble héritée des réflexions des maîtres oxoniens. Sa pratique théologique paraît plus précisément fondée sur une conception de la nature et du sacré inspirée par Grosseteste et Fishacre. Lorsque Bacon tente de justifier l'étude des savoirs profanes, il semble utiliser leurs textes théoriques que nous avons étudiés. Il apparaît donc aussi que Bacon tente d'intégrer des pratiques oxoniennes dans le milieu

²⁷⁸ Ibid, p.217 : *Nam in solo triangulo inter omnes res factas invenitur unitas essentiae cum distinctione trium occupantium eandem essentiam.*

parisien. Il reste maintenant à étudier si cette conception particulière du savoir le place en opposition avec ses contemporains.

IV. 4. Roger Bacon et Albert le Grand

Nous verrons ici que l'œuvre de Bacon semble polémique et hostile à plusieurs penseurs de son époque. Pourtant, en étudiant sa pratique exégétique et en le plaçant dans le contexte des maîtres d'Oxford, nous avons vu qu'il semble néanmoins être un penseur plutôt traditionnel. Cependant, ce sont uniquement des maîtres oxoniens qu'il cite comme modèle. Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer son inimitié avec la plupart des philosophes de son époque. Ses critiques de Richard Rufus, par exemple, seraient dues à une rivalité purement personnelle.²⁷⁹ Ici, nous tenterons de montrer qu'il est aussi possible d'interpréter le mépris de Bacon comme une prise de position d'un penseur qui tente d'importer des pratiques oxoniennes dans un milieu intellectuel différent. Nous verrons que nous pouvons peut-être interpréter la vision polémique de Bacon comme le reflet d'un conflit plus profond entre deux traditions de réception du Stagirite.

Deux penseurs semblent particulièrement visés par les critiques de Bacon. Il s'agit d'Alexandre de Hales et d'un autre maître qu'il ne nomme pas. Pour Bacon, ils sont les responsables de l'échec de l'éducation. Dans « *The Attitude of Roger Bacon to the Scientia of Albertus Magnus* », Hackett tente d'identifier ce penseur anonyme et de comprendre ce qui l'oppose à Bacon.²⁸⁰ Hackett recoupe alors les mentions du maître anonyme avec les critiques de Bacon contre Albert le Grand. Il met en relief la coïncidence dans les reproches de Bacon à Albert et au maître anonyme. C'est ce qui permet à Hackett d'identifier le maître anonyme à Albert le Grand. Pour Hackett, le désaccord entre Albert et Bacon s'explique par une vision différente du rôle des mathématiques.

Il nous semble cependant que les critiques de Bacon peuvent être interprétées d'une manière plus large. En effet, dans les critiques soulevées par Hackett, Bacon

²⁷⁹ Raedts, Peter G. J. M. «Richard Rufus of Cornwall and the Tradition of Oxford Theology», p.5.

²⁸⁰ Hackett, Jeremiah. « The Attitude of Roger Bacon to the Scientia of Albertus Magnus », dans James Weisheipl, dir., *Albertus Magnus and the sciences: Commemorative Essays* 1980, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980, p.53-72.

semble s'attaquer à l'ignorance face aux savoirs profanes et à l'incapacité de les mettre au service d'un projet théologique. Il semble aussi vouloir se placer dans l'héritage de Grosseteste. Dans l'*Opus Minus*, par exemple, Bacon critique les théologiens qui ne fondent pas leur travail sur les Écritures.²⁸¹ Ainsi, Bacon fait la promotion d'une approche plus exégétique de la théologie.

Il critique aussi l'écriture des sommes théologiques par des auteurs qui ne connaissent pas la philosophie naturelle.²⁸² D'après lui, les deux exemples de la pire pratique théologique sont celle d'Alexandre de Hales et d'Albert le Grand. Pour Bacon, Alexandre de Hales ne pouvait connaître la philosophie naturelle puisque l'étude des *libri naturales* était interdite à son époque. Quant à Albert, il continue, d'après Bacon, de corrompre les études théologiques en ignorant les sciences. Pourtant, l'intérêt aristotélicien d'Albert est aujourd'hui bien reconnu. Au début de son article, Hackett soulève que Albert et Bacon sont deux interprètes importants de la réception d'Aristote en milieu universitaire.²⁸³ Selon nous, les critiques de Bacon pourraient être le résultat de l'opposition de deux conceptions entièrement différentes de la relation entre les savoirs profanes et la théologie. Ces différentes manières d'organiser le savoir pourraient être un point essentiel qui définit la réception d'Aristote. Nous avons déjà étudié comment Bacon proposait d'intégrer l'étude de la nature à la pratique théologique. Il est nécessaire d'étudier, à présent, la conception du savoir chez Albert pour observer si l'on peut y discerner une rupture avec les positions de Bacon.

Dans son livre « vérité dissonante », Bianchi interprète la manière d'organiser le savoir chez les penseurs médiévaux que l'on appellera par la suite les averroïstes latins et que l'on accusait de défendre la thèse de la double vérité.²⁸⁴ Selon lui, les condamnations parisiennes de 1277 s'attaquaient à une classe de maître en Arts qui revendiquaient l'autonomie de leur champ d'étude. Pour eux, la philosophie ne pouvait entrer en contradiction avec les dogmes de la foi car elle opère de manière autonome,

²⁸¹ Ibid. p.67.

²⁸² Ibid.

²⁸³ Ibid. p.53.

²⁸⁴ Bianchi, Luca. « Vérités dissonantes : Aristote à la fin du Moyen Âge », Fribourg, Édition Universitaire de Fribourg, 1993, p.39-79.

elle cherche un savoir d'un niveau différent. Ces maîtres en Arts croyait devoir chercher toutes les conclusions de leur discipline même si elles entraient en contradiction avec les vérités théologiques. C'est cette conception subtile du savoir qui aurait été interprétée faussement comme le dogme de la double vérité.²⁸⁵

Avant de procéder à l'interprétation de la pensée de ces maîtres en Arts des années 1270, Bianchi cherche l'origine de cette conception du savoir. Il la trouve dans la pratique d'Albert le Grand. Pour Bianchi, il s'agit du premier à utiliser largement une formule limitative lorsqu'il traite de philosophie naturelle, c'est-à-dire qu'il restreint ses conclusions au cadre profane lorsqu'elles entrent en conflit avec la théologie. Il utilise alors la formule « *loquens ut naturalis* » ou « parlant comme un philosophe » pour mener une réflexion sur la nature qui n'intervient pas dans le débat théologique.²⁸⁶ Les sciences sont autonomes car elles ne sont pas sur le même terrain que la théologie. Bianchi oppose cette pratique philosophique à l'idéal augustinien de la *sapientia christiana* ou le savoir est unique et ne peut être constitué de différentes sciences contradictoires. Pour lui, cette conception augustinienne du savoir rendait nécessaire de subordonner les sciences profanes à la théologie. La pratique des clauses limitatives serait donc un progrès dans l'histoire de la laïcisation du savoir.

Rien ne semble plus éloigné de la pratique de Bacon et des maîtres oxoniens pour qui la légitimité des savoirs profanes s'articulait toujours au sein d'une réflexion théologique. Bianchi pose même Bacon comme un représentant du XIIIe siècle de cette conception augustinienne de l'unité du savoir. Pour lui, il est alors trivial d'expliquer son opposition à Albert.²⁸⁷

Nous avons vu que pour Bacon et pour les maîtres d'Oxford qui le précédaient les sciences profanes devaient toujours prendre une position subordonnée. Cette vision semblait trouver, chez Grosseteste et Bacon, un fondement dans une conception unifiée du savoir. Toutefois, nous avons tenté de montrer que, dans la pratique exégétique oxonienne, on pouvait, pour la première fois, trouver une légitimité à

²⁸⁵ Ibid.

²⁸⁶ Ibid., p.50.

²⁸⁷ Ibid. p.48.

l'ensemble du savoir profane. Nous avons observé que, si Bacon et les maîtres oxoniens se plaçaient sous l'autorité d'Augustin, ils se devaient d'adapter et de transformer le sens de son héritage. Nous avons donc peut-être étudié une tradition philosophique contraire à celle étudiée par Bianchi. Les sciences profanes sont toujours restées servantes de la théologie à Oxford. On peut toutefois apprécier les oppositions et les tensions à l'intérieur même de la tradition augustinienne.

Pour Bianchi, l'autre grand représentant d'une conception unitaire et augustinienne des sciences au XIII^e siècle est l'accusateur le plus célèbre du dogme de la double vérité : Bonaventure. Dans, « de la philosophie à la sagesse », Camille Bérubé le met en dialogue avec Roger Bacon et trouve entre eux un contraste total.²⁸⁸ Pour Bonaventure, les sciences ne doivent pas seulement rester servantes de la théologie. Elles ne doivent pas occuper une trop grande part du travail du théologien tout court. Sa conception de l'unité du savoir, soutenue, comme chez Bacon, par la théorie de l'illumination, subordonne les savoirs profanes à la théologie en plus de condamner leur étude si elle est abusive. Pour Bacon, les savoirs profanes ne peuvent pas être trop étudiés car ils forment une partie de la Révélation. Il s'agit d'une conception unitaire du savoir qui légitime l'étude scientifique. Nous sommes donc devant deux manières très différentes de poursuivre la tradition augustinienne. S'ils ont pour point commun de conserver le rôle ancillaire des sciences, Bacon et Bonaventure se différencient par la valeur qu'ils accordent aux savoirs profanes. Nous avons vu comment, chez Bacon, ceux-ci étaient indispensables surtout dans le cadre de la pratique exégétique.

Nous posons donc l'hypothèse que, lorsque Bacon entame son enseignement parisien dans les années 1240, il est animé par un bagage intellectuel et idéologique hérité d'une tradition oxonienne contraire aux pratiques recommandées par la bulle *parens scientiarum*. À Paris, il trouve chez les Franciscains une manière similaire aux penseurs oxoniens de concevoir le savoir. En effet, il s'agit de deux traditions qui interprètent l'héritage augustinien. Toutefois, il s'agit néanmoins d'une tradition très

²⁸⁸ Bérubé, Camille. « De la philosophie à la sagesse chez Saint Bonaventure et Roger Bacon », Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1976, 52-96p.

différente de celle que Bacon tente d'importer. Bacon doit ainsi se positionner dans un milieu intellectuel déjà en débat sur la question du rôle des savoirs profanes. Or, les pratiques dont il fait la promotion, c'est-à-dire la légitimation de l'étude philosophique au moyen du travail exégétique, n'y trouvent pas leur place.

Chez Bacon, l'étude de la nature s'inscrit dans un projet théologique. Cette entreprise trouve ses fondements dans une conception du savoir et une pratique de l'exégèse qui nous semblent en continuité avec Grosseteste. En revanche, cette pensée oxonienne n'est pas une étape vers la laïcisation des sciences qui resteront toujours subordonnées au sacré. Cependant, Bacon tente de poursuivre une tradition qui a permis une réception des *libri naturales* malgré les interdits parisiens.

V. Conclusion

Que reste-t-il de cette manière oxonienne d'étudier la nature au moyen de l'interprétation biblique après Bacon et l'*Opus Maius*? Dans l'œuvre du maître parisien, celui-ci semble mener un combat déjà perdu. En effet, au moment où il écrit, la bulle *parens scientiarum* a rendu l'étude du Stagirite de plus en plus répandue à l'intérieur de la faculté des arts jusqu'à ce que, en 1255, l'étude des *Libri naturales* devienne obligatoire à l'université de Paris. La faculté des Arts devient alors un lieu qui revendique la pratique d'une étude philosophique autonome face à la théologie.

Il faut peut-être soulever le fait que l'université parisienne était à ce moment-là déjà divisée en quatre nations qui rassemblaient maîtres et étudiants selon leur origine géographique.²⁸⁹ De celles-ci, c'est la nation anglaise qui, la première, rend obligatoire l'étude des *libri naturales* dès 1252.²⁹⁰ Faut-il voir en cette innovation la pression de maîtres et d'étudiants habitués à un milieu plus libre? Impossible de le dire. D'après Bianchi, les statuts universitaires des années 1250 sont moins une fronde que la mise par écrit d'un état de fait déjà reconnu et accepté.²⁹¹

Si l'exégèse comme outil philosophique ne semble pas, malgré Bacon, être transmise dans le contexte parisien, l'enseignement des *libri naturales* y est donc néanmoins accepté. L'université d'Oxford garde-t-elle alors sa spécificité? En 1267, il devient obligatoire pour les étudiants en théologie à Oxford de produire un commentaire sur les sentences du Lombard.²⁹² Ainsi, l'originalité qu'une partie de la recherche avait constatée chez Grosseteste – alors qu'il organisait sa théologie uniquement sous forme d'exégèse traditionnelle – semble avoir disparu. Nous avons vu comment Fishacre parvenait à hériter de son organisation du savoir dans le contexte de la théologie spéculative. En ce qui concerne Bacon, cependant, la perte d'importance de la pratique exégétique semble être un revers à son idéologie.²⁹³

²⁸⁹ Jacques, Paul. « Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval », Paris, Colin, 1973, p.289.

²⁹⁰ Ibid., p.331.

²⁹¹ Bianchi, Luca. « Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIIIe siècle », dans Claude Lafleur, dir., *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle : autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Studia artistarum, Turnhout, Brepols, 1997, p.129.

²⁹² Long, James. « The Life and Works of Richard Fishacre OP. Prolegomena to the Edition of his Commentary on the "Sentences" », p.46.

²⁹³ Hackett, Jeremiah. « Roger Bacon and the Sciences: commemorative essays », New York, Brill, 1997, p.51.

Ainsi, l'université d'Oxford semble, au moins sous certains aspects, intégrée à des méthodologies et des débats continentaux. En 1277, quelques jours après que l'évêque de Paris, Étienne Tempier, ait promulgué une série de condamnations contre l'enseignement à la faculté des arts de son université, Robert Kilwardby, alors évêque de Lincoln, émet des condamnations contre l'enseignement à Oxford. Pourtant, d'après Trottmann, la pensée théologique de Kilwardby est influencée par celle de Fishacre.²⁹⁴ Les enjeux des condamnations oxoniennes sont probablement différents de ceux de Paris. Étudier leurs divergences peut permettre de comprendre les rapports entre les deux universités. Néanmoins, ce jeu d'imitation et d'influence montre l'intégration profonde de l'université d'Oxford au monde intellectuel scolastique au-delà du contexte insulaire.

Toutefois, au XIV^e siècle, l'université anglaise connaît, avec Duns Scot et Ockham, des maîtres importants et influents qui semblent en rupture par rapport à la pensée parisienne. De plus, à Oxford, le Merton College semble alors articuler des réflexions originales sur la nature. Il pourrait donc exister une nouvelle particularité à Oxford presque cent ans après Grosseteste. Serait-elle héritière de la pratique de l'ancien évêque de Lincoln?

Dans une allocution sur l'histoire de la logique, Alain de Libéra fait la genèse d'un concept qu'il nomme le *split* entre Oxford et Paris.²⁹⁵ Face à l'apparent écart, au XIV^e siècle, entre les conceptions logiques des deux universités, il cherche l'origine de cette différence dans les premières décennies du XIII^e siècle. Il trouve, chez Roger Bacon, un passage qui présente une opposition entre les partisans d'une logique terministe et d'une logique modiste. Pour Alain de Libéra, cette divergence pourrait être associée à des traditions distinctes dans les deux universités. Pour nous, il est intéressant qu'il suggère que la différence pourrait se trouver dans les rapports entre logique et théologie. Toutefois, il n'est pas question ici d'interprétation biblique mais plutôt d'un débat philosophique et logique.

²⁹⁴ Trottmann, Christian. « Théologie et noétique au XIII^e siècle : A la recherche d'un statut », p.107.

²⁹⁵ De Libéra, Alain. « Le *Split* Oxford/Paris », Collège de France, 2018, [en ligne], <https://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/symposium-2018-05-14-09h45.htm> (page consultée le 26 Juin 2018)

Il est impossible de dire si la pratique exégétique particulière de Grosseteste a influencé à long terme la pensée à Oxford ou à Paris. Néanmoins, au début du XIII^e siècle, il est parmi les premiers à étudier les *libri naturales* malgré les interdits parisiens de 1210-1215. Il travaille toujours dans un contexte où l'ensemble du savoir aristotélicien peut être étudié et nous avons vu comment la conception du savoir qu'il articule pour légitimer sa pratique influence un ensemble de penseurs à Oxford. Ceux-ci semblent alors la réinterpréter et la faire évoluer.

Pour interpréter la pratique exégétique à l'université d'Oxford, il nous a donc semblé pertinent d'étudier d'abord la pensée de Robert Grosseteste. Il nous a alors paru qu'il articulait une conception du savoir et du travail théologique qui participait à légitimer l'étude des sciences profanes. Dans les premiers chapitres de l'*Hexaemeron*, par exemple, il définissait le travail théologique en y intégrant l'étude de la nature. Nous avons mieux compris le rôle qu'il accordait au savoir profane en étudiant le dictum 19 où il théorisait une pratique idéale de l'exégèse. Il y apparaissait que l'étude philosophique permettait de dévoiler le sens littéral du texte biblique. De plus, d'après Grosseteste, son travail montre que l'ensemble du savoir profane est révélé dans les Écritures saintes.

Ensuite, nous avons voulu comprendre comment cette pensée particulière se manifestait dans son propre travail exégétique. C'est dans son commentaire sur l'Écclésiastique que nous avons trouvé la plus grande utilisation de la philosophie naturelle aux fins de la théologie. Grosseteste interprétait alors littéralement chacun des cinq premiers versets de l'Écclésiastique et, pour ce faire, il devait mobiliser toute une réflexion philosophique sur l'action du soleil. L'importance de l'étude de la nature semble alors double : elle est nécessaire pour comprendre le texte biblique, mais Grosseteste tente aussi de montrer que tous les savoirs qu'il développe se trouvaient déjà dans les Écritures. Pour lui, la Bible semble devenir une source de savoir sur la nature. Nous avons donc posé l'hypothèse que la pensée de Grosseteste était, sinon une cause, du moins un effet du caractère plus libre de l'université d'Oxford. Il fallait alors étudier si d'autres théologiens à Oxford se réappropriaient cette conception du savoir.

Dans les années 1240, alors que Grosseteste était déjà nommé évêque de Lincoln, Richard Fishacre pouvait sembler en rupture avec lui puisqu'il était le premier maître oxonien à composer un commentaire des sentences. Pourtant, malgré sa nouvelle méthodologie, il semblait articuler une conception du travail théologique voisine et, peut-être, héritière de celle de Grosseteste.

Dans le prologue de son commentaire, Fishacre présentait la relation qu'entretiennent, dans son travail, le savoir profane et la théologie. Nous avons vu que, pour lui, la nature représentait une source de modèles pour le théologien. Ainsi, les dogmes sacrés étaient représentés dans la nature si elle est comprise par le biais de la philosophie naturelle. L'objet des savoirs profanes était alors d'enrichir le discours théologique. Pour Fishacre, les sciences sont servantes et entièrement subordonnées à la théologie. Nous avons interprété ce conservatisme par rapport à la pensée de Grosseteste qui pouvait concevoir une enquête autonome de philosophie naturelle comme une réponse à la bulle *Parens Scientiarum* à Paris. En effet, en 1231, le pape met fin à la grève dans l'université parisienne en réservant l'étude des *libri naturales* aux artiens tout en condamnant les théologiens qui pratiquent trop la philosophie naturelle. Fishacre tenterait alors de démontrer que les savoirs profanes sont utiles précisément pour le théologien, comme dans la pratique de Grosseteste, et que ce serait une erreur de les étudier de manière autonome.

Ce qui peut sembler une rupture avec la pensée de Grosseteste pourrait donc être une volonté de la légitimer. De plus, il ne s'agit pas du seul point de convergence entre Fishacre et l'évêque de Lincoln. En effet, bien qu'ils ne pratiquent pas la même méthodologie, tous deux semblent concevoir l'étude de la nature comme une propédeutique pour la théologie. La recherche de modèles dans la nature par Fishacre semble se rapprocher de la pensée exemplariste de Grosseteste. En effet, si la forme des objets naturels est présente dans l'esprit de Dieu, il n'est pas surprenant que les savoirs profanes permettent de découvrir des réalités théologiques.

Toutefois, nous avons vu dans la *quaestio* sur l'Ascension du Christ que, dans la pratique, Fishacre utilise les savoirs profanes d'une autre manière. Tout en

expliquant le récit biblique au moyen de la philosophie naturelle, il est sensible aux ruptures irréconciliables qui naissent de sa spéculation. Il est alors contraint de montrer les limites du savoir profane et d'accepter les explications surnaturelles. Pourtant, cette conscience de l'incapacité de la philosophie naturelle d'expliquer entièrement la Bible ne l'empêche pas de présenter de longs développements où le savoir profane répond au miraculeux.

Par la suite, nous avons étudié la pensée de Simon de Hinton, probablement un étudiant de Fishacre, qui semble synthétiser la pratique de son maître et de Grosseteste. En effet, dans le commentaire de la Cène, il pratique une méthode exégétique tout en trouvant des modèles naturels aux problèmes bibliques. Il démontre alors une grande curiosité pour la philosophie naturelle qui laisse croire que l'étude d'Aristote devient de plus en plus courante.

Finalement, nous avons lu la pensée de Roger Bacon, un philosophe et maître parisien qui revendique directement l'héritage de Grosseteste. Nous avons étudié l'*Opus Maius*, une œuvre composée à Paris en 1267, qui nous semble rappeler avec nostalgie une conception du savoir alors éteinte qui était celle des maîtres oxoniens des décennies précédentes.

Pour présenter au pape une constitution des études universitaires qui rend la démarche oxonienne possible, Bacon développait une organisation unitaire du savoir qui nous a rappelé le début de l'*Hexameron* de Grosseteste. En effet, dans le deuxième livre de l'*Opus Maius*, Bacon présentait la relation qui unit, selon lui, la philosophie et la théologie. Il est alors apparu que, puisqu'elles viennent toutes deux d'une origine divine et, qu'ultimement, elles servent toutes deux au salut humain, elles reposent sur un seul et même savoir. Ce que Bacon construit est peut-être un système philosophique qui organise la conception du savoir de Grosseteste. En effet, pour Bacon comme pour l'évêque de Lincoln, l'ensemble du savoir est révélé dans les Écritures. Il apparaît au moyen de l'interprétation littérale. Pour eux, la philosophie naturelle est à la fois un outil et un produit de la pratique exégétique. Cette conception du travail théologique peut aussi être comparée à l'œuvre de Fishacre. Lorsque celui-

ci trouve des modèles au moyen des savoirs profanes qui permettent de comprendre des concepts théologiques, il semble être guidé, lui aussi, par une vision unitaire du savoir.

Dans la quatrième partie de l'*Opus Maius*, nous avons pu observer la manière selon laquelle Bacon proposait de pratiquer l'exégèse. Les exemples qu'il donnait d'une pratique théologique idéale étaient très semblables à ce que théorisait Grosseteste. En effet, l'interprétation littérale était au cœur de sa démarche. Pour dévoiler le sens des mots des Écritures, il développait, comme Grosseteste, de vastes spéculations philosophiques. De plus, les savoirs qu'il utilise dans sa démarche sont, pour lui aussi, découverts seulement dans la Révélation.

Trente ans après Grosseteste, Bacon utilise une philosophie plus complexe et ésotérique, mais il répond, avec elle, à des problèmes semblables. De plus, pour lui, la compréhension du sens littéral n'est qu'une étape vers l'interprétation allégorique. Les savoirs profanes qui sont utiles à la première sont donc nécessairement utiles aussi à la seconde.

Dans un passage de sa quatrième partie, Bacon utilise aussi les mathématiques pour trouver un modèle qui permet de présenter la Trinité. Alors, sa conception unitaire du savoir s'articule au-delà du cadre de l'exégèse et s'adapte à d'autres méthodologies. Il semble ainsi proposer une pratique plus proche de celle de Fishacre. Son système philosophique permet de rassembler toute la pensée oxonienne. Il est peut-être significatif que les trois auteurs principaux que nous avons étudiés, lorsqu'ils doivent trouver des exemples naturels aux concepts théologiques, tentent toujours de modéliser la Trinité.

Il est aussi certainement significatif que tous trois répondent au même passage augustinien. En effet, pour les penseurs oxoniens, l'évêque d'Hippone est une référence incontournable lorsqu'il est question de penser la relation entre les savoirs sacrés et profanes. La conception unitaire du savoir que semblent articuler les auteurs que nous avons étudiés leur permet de s'intégrer à la pensée augustinienne. Toutefois, la volonté d'intégrer à leur exégèse l'ensemble de la philosophie naturelle mène à une

réception particulière des textes d'Augustin. Pour eux, il est nécessaire de montrer que l'ensemble du savoir est révélé dans la Bible. Il nous a semblé que cette manière de recevoir la tradition devenait un courant au sein de l'augustinisme.

Nous avons tenté de rassembler un corpus significatif qui permet d'étudier la manière selon laquelle la Bible est interprétée à Oxford entre la régence de Grosseteste et l'écriture de l'*Opus Maius* de Bacon. Au moyen de ces textes, nous avons voulu identifier un ensemble de pratiques exégétiques qui permettaient de légitimer l'étude des savoirs profanes. Nous ne pouvons établir si ces techniques intellectuelles étaient la cause ou l'effet de l'absence d'interdits aristotéliens à Oxford, mais nous posons l'hypothèse d'une corrélation. Cette enquête a été motivée par une historiographie qui a vu en Grosseteste à la fois un pionnier scientifique et un théologien qui se tenait à une méthodologie exégétique. Nous croyons avoir montré qu'à Oxford il existait un lien entre ces deux mouvements intellectuels. C'est une certaine conception de l'interprétation biblique qui rendait les savoirs profanes utiles, légitimes et même nécessaires.

Il est ironique de trouver dans l'exégèse littérale du XIII^e siècle un moteur pour des réflexions scientifiques. En effet, plus tard, lors des conflits entre les conclusions scientifiques et les dogmes religieux, on accusera souvent les tenants d'une conception religieuse du monde d'être trop attachés à une interprétation littérale des Écritures. À Oxford, au XIII^e siècle, ce problème existait déjà, mais sous une forme différente. Pour les théologiens que nous avons étudiés, penser le savoir comme un ensemble unitaire permettait d'assimiler la philosophie aristotélienne tout en écartant simplement les conclusions problématiques. Cette méthode trouve manifestement ses limites face aux sciences modernes.

Il est parfois difficile d'appréhender l'altérité radicale des théologiens du XIII^e siècle. Ceux-ci pensaient dans un système qui nous est tout à fait étranger. Ainsi, il serait aujourd'hui légitime de se demander si les techniques intellectuelles que nous avons décrites sont le produit de croyances sincères ou si elles étaient plutôt des moyens pragmatiques de permettant l'étude des savoirs profanes et d'éviter les

interdits. Rien dans les textes que nous avons étudiés ne permet de soutenir cette dernière hypothèse. Toutefois, il est toujours difficile de lire ce que les auteurs anciens n'ont pas écrit. Si leur pratique a permis l'étude de la nature, pour eux, la chose n'était peut-être pas contradictoire à une idéologie sincère. Nous croyons avoir montré que, chez les auteurs que nous avons étudiés, les savoirs profanes sont un outil réel pour enrichir la pratique exégétique. Ce que nous percevons aujourd'hui comme une opposition entre cynisme et croyance sincère n'était peut-être pour eux non pas deux intentions contraires, mais deux effets complémentaires d'un même système de croyances. Ainsi, ils articulaient une pensée qui, à la fois, enrichissait le travail théologique et permettait la pensée philosophique.

Notre enquête ouvre d'autres pistes de recherche. En effet, notre thèse pourrait être nuancée si l'on découvrait dans une autre université des pensées et des pratiques semblables. La corrélation que nous avons suggérée entre une certaine conception de l'exégèse et l'absence d'interdits s'en trouverait affaiblie ou renforcée. Néanmoins, ces pratiques ne nous semblent pas un lieu commun de la philosophie du XIII^e siècle. En effet, nous avons vu avec Albert le Grand et Bonaventure qu'il existait d'autres traditions, d'autres manières de concevoir la relation entre le sacré et le profane.

Par ailleurs, notre étude s'est concentrée uniquement sur des textes édités qui portent sur l'interprétation biblique. D'autres auteurs oxoniens mériteraient d'être étudiés davantage de sorte à pouvoir les situer dans une histoire de la relation entre le savoir sacré et profane. Thomas York devenait maître régent au *studium* Franciscain en 1253. Son *Sapientiale* est une somme importante de la métaphysique de son temps.²⁹⁶ Dans son œuvre, il semble, lui aussi, tenter de réconcilier le nouveau savoir gréco-arabe et le dogme chrétien.

Nous n'avons que mentionné Richard Rufus en tant que maître qui, comme Bacon, enseignait à Paris à la suite de ses études à Oxford. Nous l'avons présenté comme l'un des premiers à enseigner les *libri naturales* après la bulle *Parens*

²⁹⁶ Somerset, Fiona. « Thomas of York (fl. c.1255) », Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998, [en ligne], <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/thomas-of-york-fl-c-1255/v-1>, (page consultée le 26 juin 2018).

scientiarum. Nous avons aussi parlé du conflit, difficile à interpréter, qui l'oppose à Bacon. Pour nous, il était au-delà de notre travail d'interpréter la pensée théologique complexe de ce maître parisien. Une étude plus attentive permettrait pourtant, sans doute, de trouver des passages qui traitent de problèmes bibliques semblables. Il serait alors possible de le situer dans l'histoire de l'organisation du savoir à Oxford, de mieux saisir l'enseignement du Stagirite à Paris dans les années 1230 et 1240, et, peut-être, de comprendre la nature de la colère que lui vouait Bacon.

Finalement, nous n'avons lu que quelques pages de l'exégèse de Simon de Hinton. La plus grande partie de son travail n'a jamais été éditée. Une étude plus approfondie de l'ensemble de son œuvre pourrait nuancer nos conclusions.

Peut-être ne reste-t-il rien de cette manière de penser l'exégèse après Bacon. Au moment où la faculté des Arts devenait le cœur des études universitaires, d'autres manières d'intégrer le savoir profane à la pensée chrétienne apparaissaient plus efficaces. Pour les auteurs que nous avons étudiés, la philosophie naturelle avait toujours une finalité sacrée par son intégration à la pratique exégétique. Ainsi, si les penseurs oxoniens ont trouvé une manière de recevoir le corpus aristotélicien, les sciences sont, finalement, toujours restées uniquement des servantes de la théologie. Néanmoins, il serait difficile d'imaginer que toutes les spéculations sur la nature nées de la méthode oxonienne n'aient eu aucun impact. Pour nous, cette manière de concevoir la philosophie naturelle constitue au moins une page de l'histoire du savoir. Les penseurs oxoniens, s'ils ont subordonné le savoir profane au sacré, ont légitimé un ensemble de spéculations et de réflexions.

VI. Bibliographie

Sources

Roger Bacon. « *Opus Majus* », John Henry Bridges, éd., Londre, Williams and Norgates, 1900, 592p.

Richard Fishacre. « *Commentarium In Libros Sententiarum, Prologus* », dans James Long, *The Science of Theology according to Richard Fishacre: Edition of the Prologue to his "Commentary on the Sentences"*, *Mediaeval Studies*, vol. 34, 1972, p.79-98.

Richard Fishacre. « *De Ascensione Christi* », dans James Long, *Richard Fishacre's Quaestio on the Ascension of Christ: an edition*, *Mediaeval Studies*, vol. 40, 1978, p. 30-55.

Richard Fishacre. « *In secundum librum Sententiarum, Part 1: Prol., Dist. 1-20* », James Long, éd., Munich, Verlag der Bayerische Akademie der Wissenschaften, 2008, 423p.

Richard Fishacre. « *In Secundum Librum Sententiarum, Part 2: Dist. 21-44* », James Long, éd., Munich, Verlag der Bayerische Akademie der Wissenschaften, 2011, 395p.

Grosseteste, Robert. « *De operationibus solis* », dans James McEvoy, *The Sun as res and signum: Grosseteste's commentary on Ecclesiasticus, ch. 43, vv. 1-5*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 41, 1974, 38-91.

Robert Grosseteste. « *Dictum 19* », dans James Ginther, *Natural Philosophy and Theology at Oxford in the Early Thirteenth Century: An Edition and Study of Grosseteste Inception Sermon (Dictum 19)*, *Medieval Sermon Studies*, vol.44, 2000, p.108-134.

Robert Grosseteste. «*Hexaëmeron*», Richard C. Dales et Servus Gieben, éd., Oxford University Press, New York, 1982, 374p.

Robert Grosseteste. « *On the Six Days of Creation* », C. F. J. Martin, trad., Oxford University Press, Oxford, 1996, 373p.

Simon de Hinton. « *Moralia* », dans Beryl Smalley, *Two Biblical Commentaries of Simon of Hinton*, Recherches de théologie ancienne et médiévale, vol. 13, 1946, p. 57-85.

Ouvrages généraux

Dahan, Gilbert. « L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle », Paris, Éditions du Cerf, 1999, 486p.

Grant, Edward. « The Foundations Of Modern Science In The Middle Ages: Their Religious, Institutional and Intellectual Contexts », Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 247p.

Jacques, Paul. « Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval », Paris, Colin, 1973, 517p.

Lindberg, David C. « Science In the Middle Ages », Chicago, University of Chicago Press, 1978, 549p.

Van Liere, Frans. « An Introduction to the Medieval Bible », Cambridge University Press, New York, 2014, 320p.

Verger, Jacques. « Les universités au Moyen Âge », Paris, Presses universitaires de France, 1973, 214p.

Livres

Baur, Ludwig. « Die Philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln », Münster, Aschendorff, 1912, 778p.

Bérubé, Camille. « De la philosophie à la sagesse chez Saint Bonaventure et Roger Bacon », Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1976, 343p.

Bianchi, Luca. « Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris : (XIIIe-XIVe siècles) », Paris, Les Belles Lettres, 1999, 382p.

Bianchi, Luca. « Vérités dissonantes : Aristote à la fin du Moyen Âge », Fribourg, Édition Universitaire de Fribourg, 1993, 263p.

Crombie, A. C. « Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100-1700 », Oxford, Clarendon Press, 1953, 369p.

Catto, J.I. « The History of the University of Oxford: The Early Oxford Schools », Oxford, Clarendon Press, 1984, 684p.

Dahan, Gilbert. « Lire la bible au Moyen Âge : essais d'herméneutique médiévale », Genève, Droz, 2009, 448p.

Duhem, Pierre. « Le système du monde, histoire des doctrines cosmologiques, de Platon à Copernic, tome VI », Paris, Hermann, 1954, 740p.

Figuier, Louis. « Vies des savants illustres depuis l'antiquité jusqu'au dix-neuvième siècle : savants du moyen âge », Paris, librairie hachette, 1870, 496p.

Ginther, James. R. « Master of the Sacred page: a Study of the Theology of Robert Grosseteste », Burlington, Ashgate Pub, 2004, 332p.

Long, James. « The Life and Works of Richard Fishacre OP. Prolegomena to the Edition of his Commentary on the 'Sentences' », Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 235p.

Lubac, Henri de. « Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture », Paris, Aubier, 1959, 438p.

Marrone, Steven P. « The Light of Thy Countenance: Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century », Leiden, BRILL, 2001, 633p.

Marrone, Steven P. « William Auvergne and Robert Grosseteste: New Ideas of Truth in the Early Thirteenth Century », Princeton University Press. Princeton, NJ, 1983, 318p.

McEvoy, James. « Robert Grosseteste et la théologie à l'université d'Oxford », Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, 230p.

Raedts, Peter G. J. M. « Richard Rufus of Cornwall and the Tradition of Oxford Theology », Oxford historical monographs, Oxford, Clarendon Press, 1987, 272p.

Southern, R. W. « Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe », New York, Clarendon Press, 1986, 235p.

Southern, R. W. « Robert Grosseteste: The Growth of an English Mind in Medieval Europe », 2e éd., Oxford, Clarendon Press, 1992[1986], p. XVII-LXIV.

Stock, Brian. « The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth centuries », Princeton, University Press, 1983, 604p.

Trottmann, Christian. « Théologie et noétique au XIIIe siècle : À la recherche d'un statut », Paris, Vrin, 1999, p.224.

Articles

Bianchi, Luca. « Aristotle as a Captive Bride: Notes on Gregory IX's Attitude Toward Aristotelianism », dans *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, Münster, Aschendorff Verlag, 2005, p.777-794.

Bianchi, Luca. « Les interdictions relatives à l'enseignement d'Aristote au XIIIe siècle », dans Claude Lafleur, dir., *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle : autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Studia artistarum, Turnhout, Brepols, 1997, p.109-137.

Brown, Stephen F. « Richard Fishacre on the Need for "Philosophy" » dans *A straight Path: studies in medieval philosophy and culture. Essays in Honor of Arthur Hyman*, Washington, Catholic University of America Press, 1988, p.23-36.

Burnett, Charles. «The Introduction of Aristotle's Natural Philosophy Into Great Britain: a preliminary survey of the manuscript evidence», dans John Marenbon, dir., *Aristotle in Britain during the Middle Ages* Turnhout, Brepols, 1996, p.22-43.

Callus, Daniel Angelo. « Robert Grosseteste as Scholar », dans Daniel Angelo Callus, dir., Robert Grosseteste. Scholar and bishop, Oxford, Clarendon Press, 1955, p.1-69.

Callus, Daniel Angelo. «Introduction of Aristotelian learning to Oxford», dans, Proceedings of the British academy, London, Oxford University Press, 1943, p.229-281.

Catto, J.I. « Theology and Theologians 1220-1320 », dans J.I. Catto, dir., The History of the University of Oxford: The Early Oxford Schools, Oxford, Clarendon Press, 1984, p.471-517.

Courtenay, William J. « The Academic and Intellectual Context of British Philosophy in the Thirteenth and Fourteenth Centuries », Modern Schoolman, 86, 2009, 7–23.

Dales, Richard Clark. « The Influence of Grosseteste's "Hexaemeron" on the "Sentences Commentaries" of Richard Fishacre, O.P. and Richard Rufus of Cornwall, O.F.M », Viator vol. 2, 1971, p. 271-300.

Eastwood, Bruce. « Robert Grosseteste: the Growth of an English Mind in Medieval Europe R.W. Southern. », Speculum, 63, No. 1, 1988, 233-37.

Gieben, Servus. « Traces of God in Nature According to Robert Grosseteste. With the Text of the Dictum Omnis Creatura Speculum Est », Franciscan Studies, 24, 1964, p.144-158.

Ginther, G.R. « Laudat sensum et significationem: Robert Grosseteste on the Four Senses of Scripture. » dans with Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam, Oxford, Oxford university press, 2003, p. 237-255.

Ginther, James R. « Natural Philosophy and Theology at Oxford in the Early Thirteenth Century: An Edition and Study of Grosseteste Inception Sermon (Dictum 19) », Medieval Sermon Studies, vol.44, 2000, p.108-134.

Ginther, James R. « Robert Grosseteste and the Theologian's Task» dans, Robert Grosseteste and the Beginnings of a British Theological Tradition: papers delivered at

the Grosseteste Colloquium held at Greyfriars, Oxford on 3rd July 2002, Rome, Istituto storico dei Cappuccini, 2003, p.239-263.

Ginther, James R. « Theological Education at the Oxford studium in the Thirteenth Century: a Reassessment of Robert Grosseteste's Letter to the Oxford Theologians », *Franciscan Studies*, vol. 55, 1998, p. 83-104.

Goering, Joseph Ward. « When and Where did Grosseteste Study Theology », dans James McEvoy, dir., *Robert Grosseteste. New Perspectives on his Thought and Scholarship*, Turnhout, Brepols Publishers, 1995, p.17-51.

Hackett, Jeremiah. "Philosophy and Theology in Roger Bacon's Opus Maius". Dans James Long, dir., *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991, p.55-69.

Hackett, Jeremiah. « Roger Bacon: his life, career and works », dans Jeremiah Hackett, dir., *Roger Bacon and the sciences: commemorative essays*, New York, Brill, 1997, p.9-23.

Hackett, Jeremiah. « Scientia experimentalis: From Robert Grosseteste to Roger Bacon », dans James McEvoy, dir., *Robert Grosseteste. New Perspectives on his Thought and Scholarship*, Turnhout, Brepols Publishers, 1995, p.89-119.

Hackett, Jeremiah. « The Attitude of Roger Bacon to the Scientia of Albertus Magnus », dans James Weisheipl, dir., *Albertus Magnus and the sciences: Commemorative Essays 1980*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980, p.53-72.

Hackett, Jeremiah. « The Possibilities of Dialogue between Religions and Philosophy: Roger Bacon and the Human Search for Wisdom », dans *Herausforderung durch Religion? Begegnungen der Philosophie mit Religionen*, Würzburg, 2011, p. 118-135.

Lindberg, David C. « Roger Bacon on Light, Vision and the Universal Emanation of Force » dans Jeremiah Hackett, dir., *Roger Bacon and the sciences: commemorative essays*, New York, Brill, 1997, 439p.

Lindberg, David C. « The Medieval Church Encounters the Classical Tradition: Saint Augustine, Roger Bacon, and the Handmaiden Metaphor », dans David Charles Lindberg, dir., *When Science and Christianity Meet*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, p7-32.

Little, Andrew George. « The Franciscan School at Oxford in the Thirteenth Century », *Archivum franciscanum historicum*, 19, 1926, p.803-74.

Long, James. « Adam's Rib. A Test Case for Natural Philosophy in Grosseteste, Fishacre, Rufus, and Kilwardby » dans Robert Grosseteste and his Intellectual Milieu, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2013, p. 153-164.

Long, James. « Lying with Hagar: The Role of Natural Philosophy in the Theology of Richard Fishacre », *Modern schoolman*, vol. 86, 2008/09 p. 47-64.

Long, James. "Richard Fishacre's Quaestio on the Ascension of Christ: an Edition", *Mediaeval Studies*, vol. 40, 1978, p. 30-55.

Long, James. « The Philosophy of Richard Fishacre », dans Ludger Honnefelder et al., dir., *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter: Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, Munster, Aschendorff Verlag GmbH & Co, 2005, p. 189-218.

Long, James. «The Science of Theology According to Richard Fishacre: Edition of the Prologue to his "Commentary on the Sentences" », *Mediaeval Studies*, vol. 34, 1972, p.79-98.

McEvoy, James. « Grosseteste: An Essay in Historiography », dans, Robert Grosseteste and the Beginnings of a British Theological Tradition: papers delivered at the Grosseteste Colloquium held at Greyfriars, Oxford on 3rd July 2002, Rome, Istituto storico dei Cappuccini, 2003, p.21-99.

McEvoy, James. «The Influence of Aristotle at Oxford 1200-1250» dans, *Proceeding of the World Congress on Aristotle (thessaloniki, 7-14 August 1978)*, Athene, 1983, p.278-286.

McEvoy, James. « The Sun as res and signum: Grosseteste's Commentary on Ecclesiasticus, ch. 43, vv. 1-5 », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 41, 1974, 38-91.

Schulman, Nicole Morgan. « Husband, Father, Bishop? Grosseteste in Paris », *Speculum* 72, 1997, 330-346.

Sharp, D.E. « The Philosophy of Richard Fishacre », *The New Scholasticism*, Volume 7, Issue 4, October 1933, p.281-297.

Smalley, Beryl. « A Biblical Scholar » dans Daniel Angelo Callus, dir., *Robert Grosseteste. Scholar and Bishop*, Clarendon Press, Oxford, 1955, p.70-97.

Smalley, Beryl. « Two Biblical Commentaries of Simon of Hinton », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 13, 1946, p. 57-85.

Verger, Jacques. « L'exégèse de l'université » dans Guy Lobrichon, dir., *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984, p.199-230.

Weisheipl, J. A. « Science in the Thirteenth Century », dans J.I. Catto, dir., *The History of the University of Oxford: The Early Oxford Schools*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p.435-469.

Wood, Rega. «Richard Rufus: Physics at Paris Before 1240 », *Documenti Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, vol. 5, 1994, p. 87-127.

Thèse

Carroll-Clark, Susan Michele. « The Practical Summa "Ad Instructionem Iuniorum" of Simon of Hinton, O.P.: Text and Context », *Thèse de Ph.D.*, University of Toronto, 1999, 239p.

Westermann, Edwin Jergen. «An Edition, With Introduction and Notes of Dicta I-L of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1235-1253. », *Thèse de Ph.D.*, University of Colorado, 1942.

Internet

De Libéra, Alain. « Le Split Oxford/Paris », Collège de France, 2018, [en ligne], <https://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/symposium-2018-05-14-09h45.htm> (page consultée le 26 Juin 2018).

Somerset, Fiona. « Thomas of York (fl. c.1255) », Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998, [en ligne], <https://www.rep.routledge.com/articles/biographical/thomas-of-york-fl-c-1255/v-1>, (page consultée le 26 juin 2018).