

Une rétractation qui ne convainc pas. Gueric de Saint- Quentin et la vision de l'essence divine *

Cristian Moisuc **

An unconvincing retraction. Gueric de Saint-Quentin and the vision of the divine essence

Abstract: *The aim of this article is to reassess Gueric's retraction (i.e. the changes he made to the thesis of the vision of God between Quaestio I and Quaestio III) and to provide some considerations that could, perhaps, contribute to a better understanding of how the condemnations of 1241 forced an author to abruptly contradict his own teaching. We want to shed new light on the difficult repositioning of theologians writing before and after the 1241 moment, who were obliged to openly overturn not only what they had upheld, but also many of the patristic authorities who defended the invisibility of the divine essence.*

Keywords: Gueric of Saint-Quentin, divine essence, vision, infinity, condemnations of 1241

On le sait bien, depuis l'étude fondatrice de M.-D. Chenu¹, les condamnations de 1241-1244² marquent un point de non-retour dans la

* Acknowledgment: This work was supported by a grant of Ministry of Research, Innovation and Digitization, CNCS -UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2021-0469, within PNCDI III.

** Maître de conférences, Département de Philosophie, Université Alexandru Ioan Cuza de Iași, Roumanie, cristian.moisuc@uaic.ro

¹ Marie-Dominique Chenu, O.P., « Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII^e siècle », dans *Mélangés Auguste Pelzer: Études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur August Pelzer à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Louvain, 1947, p. 159-181

² La bibliographie sur ce sujet est vaste, bien qu'elle ne puisse concurrencer celle qui traite des condamnations d'Etienne Tempier de 1277, plus célèbres et plus discutées dans le cadre des études médiévales. Nous mentionnons uniquement ce qui nous paraît incontournable pour ce sujet : Deborah Grice, *Church, Society and University. The Paris Condemnation of 1241/4*, Abingdon, Oxon and New York, Routledge, 2020 ; Antoine Côté, *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, Paris, J. Vrin, 2002 ; B.-G. Guyot et H.-F. Dondaine, « Gueric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241 », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 44 (1960), p. 232-242 ; L. Bianchi, « Gli articoli censurati nel 1241/1244 e la loro influenza da Bonaventura à Gerson », dans F. Morenzoni et J.-Y. Tilliette (éd.), *Autour de Guillaume d'Auvergne* (m. 1249), Turnhout, 2005, p. 155-171 ; Christian Trottmann, *La*

théologie médiévale et, plus généralement, dans le rapport entre la théologie latine et l'héritage patristique grec.

Bien que l'évaluation de Chenu semble aujourd'hui inexacte sur le plan doctrinal (« des *syncretismes* assez misérables, quoique très suggestifs »³ entre des thèmes de la théologie grecque et divers éléments de philosophie néoplatonicienne : « conception physique de la grâce, engagement de l'économie de salut dans l'ordre de l'univers, personnalisme trinitaire, théorie de la participation ménageant la transcendance inviolable du Dieu-Un et rendant compte de la multiplicité des formes créées par les énergies éternelles incréées »⁴), elle a au moins le mérite de rechercher une explication du moment 1241-1244⁵. Et bien qu'aujourd'hui il puisse paraître superflu de reprendre et de résumer l'intégralité du dossier (d'autres chercheurs récents reconnaissent ouvertement la difficulté de la tâche⁶), nous risquons une reprise des principaux repères, afin de mieux comprendre l'effet que les condamnations ont eues sur Guerric de Saint-Quentin (un des rares auteurs à avoir été contemporain de l'événement et dont la trace est visible dans ses œuvres).

La position des exégètes consacrés sur le sujet est déjà bien connue : pour Chenu, la réaction de l'Église catholique condamnant les 10 thèses supposées erronées⁷ était justifiée par la nécessité de faire barrage au « syncretisme doctrinal »⁸, qui se développait autour des thèmes néoplatoniciens (Étienne Gilson avait avancé, quelques années auparavant, le syntagme « platonismes communicants »⁹), joints aux thèses de la patristique

Vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII, Rome, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1995, p. 115-117 et 175-186 ; W. J. Courtenay, « Dominicans and Suspect Opinion in the Thirteenth Century : the Cases of Stephen of Venizy, Peter of Tarentaise, and the Articles of 1270 and 1271 », dans *Vivarium*, 32/2 (1994), p. 186-195 ; P.-M. de Contenson, « La théologie de la vision de Dieu au début du XIII^e siècle. Le *De retributionibus sanctorum* de Guillaume d'Auvergne et la condamnation de 1241 », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 46 (1962), p. 409-444.

³ M.-D. Chenu, *op. cit.*, p. 180 (c'est nous qui soulignons).

⁴ *Ibidem*, p. 170.

⁵ Nous rappelons que la condamnation a eu lieu en deux moments : le 13 janvier 1241 et puis la reprise, le 5 décembre 1244.

⁶ Ayelet Even-Ezra, « Can a soul see God or itself without intermediaries? The self as distinct from its habits and actions: Theology between experience and observation », dans *Ecstasy in The Classroom: Trance, Self, and The Academic Profession in Medieval Paris*. New York, NY: Fordham University Press, 2018, p. 82 : « The doctrinal aspects of the condemnation have attracted intensive scholarly attention, especially the first opinion that neither man nor angel will see the divine essence in itself (“*quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*”). It would be superfluous to summarize all of these studies at length here, but some remarks are necessary ».

⁷ On trouve ces thèses dans l'article de M.-D. Chenu de 1947, qui les extrait lui-même du *Cartularium Universitatis Parisiensis I*, édité par H. Denifle and E. Châtelain en 1889 à Paris).

⁸ *Ibidem*, p. 167.

⁹ E. Gilson, *Le thomisme*, 4^e édition, Paris, J. Vrin, 1942, p. 129.

grecque (surtout la parfaite transcendance et invisibilité de l'essence divine).

Ce fut, cependant, la réaction (trop) sensible d'un esprit théologique « tout nourri du *De videndo Deo* d'Augustin et de son aspiration à une communion immédiate avec Dieu »¹⁰ qui se voyait ébranlé dans le confort de sa théologie de la vision de Dieu, une théologie que P.-M. de Contenson décrivait comme une « possession tranquille des formules néotestamentaires sur la vision béatifique, telles que les avait interprétées saint Augustin : Dieu sera vu *sicuti est, in specie non in aenigmate* »¹¹.

La thèse du « syncrétisme » était donc reprise par de Contenson (qui parlait d'une « influence érigéno-dionysienne [qui] se conjugue avec celles des doctrines porrétaïnes. La *Summa Quoniam homines* constitue un exemple privilégié d'une tel *syncrétisme* »¹²), pour souligner que la condamnation de 1241 fut, d'une part, la « réaction contre les conclusions excessives » d'une théologie de la béatitude qui avait essayé de penser la vision de Dieu grâce aux instruments aristotéliens¹³ et, d'autre part, un rejet implicite des sources patristiques grecques (« un certain érigénisme » ou « des formules des Pères Orientaux », selon de Contenson¹⁴).

Quoi qu'il en soit, ces deux études inaugurales (auxquelles il faut ajouter deux autres études¹⁵ qui ont déblayé le chemin vers une réévaluation du *moment 1241*) ont permis aux chercheurs de voir aujourd'hui d'une manière plus nuancée. On ne peut plus soutenir qu'avant l'entrée de l'aristotélisme et de l'*avicennisme* (terme à prendre avec précaution, étant donné le danger d'une étiquette trop facile) dans la théologie catholique, celle-ci était uniquement « augustinienne » et que les influences grecques étaient insignifiantes. Deborah Grice parle d'une « fluidité » de la théologie latine au XII^e siècle¹⁶, tandis que Simon Tugwell soutient même que la théologie du XII^e siècle « avait intégré Denys dans une tradition essentiellement augustinienne, selon laquelle nous connaissons Dieu pour la seule raison que nous l'aimons »¹⁷.

¹⁰ M.-D. Chenu, *op. cit.*, p.171.

¹¹ P.-M. de Contenson, « Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIII^e siècle », *AHDLMA*, 26/1959, p. 34.

¹² *Ibidem*, p. 72 (c'est nous qui soulignons).

¹³ *Ibidem*, p. 82

¹⁴ *Ibidem*, p. 84

¹⁵ Il faut aussi mentionner deux autres articles de la même période qui ont circonscrit le problème de la vision de Dieu au début du XIII^e siècle et ont contribué à l'éveil de l'intérêt des exégètes pour la période 1210 – 1240 : H.-F. Dondaine, « L'objet et le 'médium' de la vision béatifique », dans *Recherche de Théologie ancienne et médiévale*, 19/1952, p. 60–99, et toujours P.-M. de Contenson, « La théologie de la vision de Dieu au début du XIII^e siècle. Le *De retributionibus sanctorum* de Guillaume d'Auvergne et la condamnation de 1241 », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 46 (1962), p. 409–444.

¹⁶ « Catholic doctrine was fluid before the condemnation, although increasingly the position that Augustine seems to have held finally – that God's essence could be seen in heaven though not on earth – was accepted. », Deborah Grice, *op. cit.*, p.111, n. 152.

¹⁷ S. Tugwell, *Albert and Thomas*, Paulist Press, New York, 1988, p. 53 : « ... absorbed

Or, selon une hypothèse avancée par de Contenson et acceptée par Tugwell, *le moment 1241* ne serait que l'effet visible d'une crise qui n'a pas été précipitée par la prise de conscience des théologiens latins ayant soudainement observé l'influence grecque (ce qu'avait suggéré à demi-mot Chenu, parlant des *syncrétismes* et pointant vers les théologiens grecs, plus ou moins *néoplatoniciens* : Denys Aréopagite, Maxime le Confesseur traduit par Jean Scot Erigène, Grégoire de Nazianze), mais plutôt par les tentatives d'application de l'épistémologie aristotélicienne au problème non-résolu par le XII^e siècle : comment notre âme (ou notre intellect) connaît Dieu¹⁸. Nous souscrivons à cette hypothèse et, à cet effet, nous examinerons deux questions de Guerric de Saint-Quentin pour la vérifier.

Il est vrai que la théologie négative était déjà bien connue dans l'Occident latin depuis les traductions faites par Erigène (aux alentours de 840) et de Jean Sarazin, en 1167. Le prestige de Denys l'Aréopagite même au XII^e siècle était tellement grand que, pour saint Thomas, ce dernier sera l'auteur le plus cité après Aristote ; on dénombre pas moins de 1272 références dionysiennes dans son œuvre¹⁹. Toutefois, pendant plus de trois siècles, la tension entre l'invisibilité divine dont parlait Jean Scot Erigène²⁰

Dionysius into an essentially Augustinian tradition, according to which we know God precisely by loving him ». Il y a plusieurs autres études qui détaillent l'usage des sources patristiques grecques dans la théologie latine du XII^e siècle. Mentionnons-en quelques-unes : J.-G. Bougerol, « The Fathers and The Sentences of Peter Lombard », in I. Backus (ed.), *The Reception of the Church Fathers in The West*, Leiden, Brill, 1997, vol. I, p. 113–64; E.A. Matter, « The Church Fathers and The *Glossa Ordinaria* », in I. Backus (éd), *op. cit.*, p. 83–111; J. Werckmeister, « The Reception of The Church Fathers in Canon Law », in I. Backus (ed.), *op. cit.*, p. 51–83; B. Pranger, « *Sic et Non*: Patristic Authority between Refusal and Acceptance », in I. Backus (ed.), *op. cit.*, p. 165–193; A. J. Minnis and A.B. Scott, *Medieval Literary Theory and Criticism, c.1100-c.1375*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 87–105.

¹⁸ *Ibidem*, p. 50-51.

¹⁹ Jean Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1919, p. 60.

²⁰ « Nous ne verrons donc pas Dieu Lui-même tel qu'il subsiste en Lui-même, puisque même les anges ne le voient pas – une telle vision est un effet interdite à toute créature car « lui seul, comme dit l'apôtre, possède l'immortalité, et habite une lumière inaccessible » - mais nous contemplerons certaines théophanies créées par Lui en nous », Jean Scot Erigène, *De la division de la nature*, trad. F. Bertin, Paris, PUF, 1995, p. 75 (pour la référence précise = *Periphyseon* I, éd. E. Jeuneau, Turnhout, Brepols, p. 12, ligne 265-269, PL 122, 448C). Voir aussi l'excellent article d'Emmanuel Falque, « Jean Scot Érigène : la théophanie comme mode de la phénoménalité », dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2002/3, tome 86, p. 387 à 421 qui, à part l'indéniable intérêt théologique, a le mérite de souligner l'inouïe percée quasi-phénoménologique du concept de *théophanie* chez Erigène. Citons uniquement un fragment de l'analyse d'E. Falque : « Mieux, et c'est là où Jean Scot Érigène non seulement retrouve le spécifique chrétien de l'Écriture sainte, mais annonce aussi les requêtes phénoménologiques les plus contemporaines, la théophanie (*theophania*) devient elle-même le leitmotiv d'un travail étymologique sur la langue probablement capable de concurrencer, ou à tout le moins d'augurer, d'autres travaux ultérieurs qui pourraient bien secrètement en dépendre (Heidegger) [...] "Tout ce qui apparaît luit (*omne quod apparet lucet*) et est dérivé du verbe *phainô* (*et a verbo phainô derivatur*), c'est-à-dire *je luis* ou *j'apparais*

en s'appuyant sur l'apophatisme grec et le désir augustinien de voir Dieu n'avait pas éclaté (chose surprenante, car cette tension n'était pas marginale, mais consubstantielle aux deux visées différentes qui caractérisaient Augustin et les Pères grecs, selon H.-F. Dondaine)²¹.

Malgré le refoulement de cette tension²², le problème épistémologique (*comment obtenir la vision de Dieu dans le ciel, alors qu'aucun intellect créé ne peut atteindre Dieu incompréhensible ?*) subsistait toujours.

Plusieurs auteurs médiévaux comme Alexandre de Halès et Hugues de Saint-Cher avaient essayé d'évacuer le problème en reprenant dans leurs œuvres la solution grecque au problème de la connaissance de Dieu : le premier se replie sur les théophanies divines qui, tout en manifestant Dieu dans le monde, cachent son essence incompréhensible²³, alors que le suivant assimile la connaissance de Dieu à la béatitude des saints²⁴. Mais ce fut un équilibre assez fragile entre deux traditions dont les chemins étaient parallèles : « les deux traditions cheminent côte à côte et des essais paisibles d'assimilation se montrent çà et là jusqu'après 1230 »²⁵.

(*id est luceo vel appareo*)“ (Scot Érigène). Le lecteur averti croit lire la plus exacte définition du « phénomène » chez Heidegger ici, pourtant consignée au paragraphe sept de *Sein und Zeit* comme « ce qui se montre lui-même, le manifeste » – lui aussi dérivé du grec « phainesthai » (« se montrer ») et de sa racine « phainō » (« mettre au jour, à la lumière »). Peut-être serait-ce précisément que la théologie aurait quelque chose à dire à la phénoménologie en matière de visibilité ou de manifestation (la théophanie comme mode de la phénoménalité), sinon l'inverse », E. Falque, art. cit., p. 389.

²¹ « Avec saint Augustin, l'Occident pose en principe la vocation de l'homme de voir Dieu, et c'est dans cette perspective qu'il envisagera « l'invisibilité » de Dieu ; par contre, dès le IV^e siècle, en réaction contre Eunome, les Pères grecs posent en principe que Dieu est invisible, et ils prennent bien garde d'y déroger quand il leur arrive de parler de la vision face à face », H.-F. Dondaine, « L'objet et le 'médium' ... », p. 61-62.

²² S. Tugwell, *Albert and Thomas*, p. 50

²³ Cf. S. Tugwell, *op. cit.*, p. 51. Chez Érigène comme chez les Pères grecs, la théophanie à cette double fonction, de montrer Dieu, tout en cachant son essence invisible : Iohannis Scoti Eriugena *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, édité par J. Barbet, CCCM, 31 (1975), V, 88.40–42 : « [intellectualis creatura] inveniatur quidem ipsius theophaniam, non inveniatur ipsius substantiam » ; VIII, 133.555–559 : « Imagines vocat, ut arbitror, theophanias, in quibus et ipsi angeli et homines in equalem eis beatitudinem glorificati ipsum Deum videbunt, quoniam per se ipsum invisibilis est et erit omni intellectui ». Pour ce qui est des théophanies et de leur interprétation différente dans les deux traditions, voir, entre autres, John D. Jones, « Filled with The Visible Theophany of The Lord : Reading Dionysius East and West », in *Logos : A Journal of Eastern Christian Studies* 53, no. 1–2 / 2012, p. 13–41 ; Paul Rorem, *Eriugena's Commentary on the Dionysian Celestial Hierarchy*, Brepols, 2005, p. 128 et Wayne J. Hankey, « Dionysius Becomes an Augustinian. Bonaventure's Itinerarium VI », in *Studia Patristica*, ed. Elizabeth A. Livingstone, vol. XXIX, Leuven, Peeters, 1997, p. 251–59 ; Bogdan G. Bucur, « Theophanies and Vision of God in Augustine's *De Trinitate*: An Eastern Orthodox Perspective », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 52/1 (2008), p. 67-93 ; J. M. Alonso, « Teofania y vision beata en Scoto Eriugena », dans *Revista espanola de Teologia*, 10/1950, p. 75-91

²⁴ L.-B. Gillon, « Béatitude et désir de voir Dieu au Moyen-Age », dans *Angelicum*, Vol. 26, No. 2 / 1949, p. 115-142, surtout les pages 129-131.

²⁵ H.-F. Dondaine, art. cit., p.75

En même temps, l'entrée d'Aristote et d'Avicenne dans le discours théologique n'a fait que préparer les conditions de l'irruption du problème²⁶.

Après la condamnation de David de Dinant en 1210 (qui, cherchant à appliquer la noétique aristotélicienne à la connaissance de Dieu, frôlait dangereusement l'identification de l'intellect humain avec Dieu²⁷ - et ce fut là la première irruption du problème patent²⁸), les théologiens qui se sont déplacés à l'autre extrême (afin d'éviter l'écueil panthéiste), comme Alexandre de Hales, ont naturellement rencontré la solution érigénienne des théophanies, qui était contraire à l'idéal augustinien de la vision divine sans intermédiaire²⁹.

Dans le problème d'un *intermédiaire* entre l'homme et Dieu, qui fut l'autre cause de l'irruption du problème patent, se conjuguent, en effet, deux questions opposées : la première, déjà classique, celle des théophanies (qui s'interposent entre l'homme et Dieu afin d'*interdire* l'accès à la vision plénière de Dieu) et la deuxième, nouvelle, qui provenait de l'application de la noétique avicennienne à la vision de Dieu et qui exige un « médium », un « intermédiaire » afin de *permettre* la vision de Dieu³⁰.

Si la question sur l'*origine* du problème de l' « intermédiaire » requiert une réponse qui indique la greffe de l'avicennisme sur le tronc de l'augustinisme, à en croire P.-M. de Contenson³¹, cela n'influence en rien le *développement* ultérieur du problème.

²⁶ Pour une description plus détaillée de cette période (1210 – 1241), y compris de l'effort de l'assimilation des traditions augustinienne et dionysienne, l'article antérieurement cité de H.-F. Dondaine reste encore aujourd'hui incontournable, p. 74 *sq.* On en ajoutera, avec profit, A. Côté, *L'infinité divine dans la Théologie médiévale (1220-1255)*, Paris, Vrin, 2002, le chapitre II (*Vision béatifique et infinité divine*)

²⁷ Tristan Dagon, « David de Dinant. Sur le fragment <Hyle, Mens, Deus> des Quaternuli », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2003/4, no.40, p. 419-436 : « La thèse de l'identité de l'intellect agent et de l'intelligible vient ainsi fonder l'identité de la *mens* et de la matière première qui ne constituent qu'une seule et unique substance. Et David choisit naturellement d'appeler « Dieu » cette substance unique », p. 29.

²⁸ « De l'aveu de saint Albert, c'est une application grossière de la thèse aristotélicienne selon laquelle la science en acte est identique à la chose sue qui conduisit David de Dinant à interpréter la doctrine de la vision faciale dans le sens d'une déification de l'homme », A. Côté, *op. cit.*, p. 48.

²⁹ Voir aussi V. Lossky, « Le problème de la « Vision face à face » et la tradition patristique de Byzance », dans *Studia Patristica* II, K. Alland et F.L. Cross (directeurs), Berlin, Akademie-Verlag, 1957, p.p.512-537. Selon H.-F. Dondaine, Alexandre de Halès est le dernier à citer le *Periphyseon* d'Érigène en 1225.

³⁰ « Transposée à problème de la béatitude, cette thèse revenait à dire que l'objet de la vision n'était autre que l'espèce émanée de la Déité. Or, si cette doctrine offrait l'avantage de conjurer le risque du panthéisme, c'était au risque de compromettre la vision directe, puisqu'une espèce s'interposait désormais entre le bienheureux et son objet », A. Côté, *op. cit.*, p. 48.

³¹ « Et, chose curieuse, les réponses des théologiens se partagent entre le oui et le non, dès le début de la controverse : la *Summa aurea* et la *Question 454* de Douai refusent tout médium dans la vision de Dieu, tandis que notre *Question 9* admet un médium subjectif et se construit

Ceux qui continuaient, aux alentours de 1230-1235, de lire les Pères grecs tels Alexandre de Halès, Hugues de Saint-Cher et surtout les rédacteurs de la célèbre *Question* de Douai « essaient tranquillement d'assimiler des éléments de la tradition "grecque" touchant l'invisibilité de l'Ousie »³², sans savoir que, du côté de la tradition latine, un Guillaume d'Auvergne travaillait déjà, dans son *De anima*, au dispositif théologique qui, à terme, permettra de contourner l'interdit grec de la vision de Dieu³³. Nous n'insistons pas sur le rôle déterminant de l'évêque de Paris dans les condamnations de 1241-1244.

Or, la condamnation de 1241, surtout la première thèse, vient mettre brutalement fin à cette cohabitation des deux traditions.

En énonçant « *Primus (error) quod divine essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur* » (*La première erreur est que l'essence divine ne sera pas vue en elle-même ni par l'homme ni par l'ange*)³⁴, les autorités ecclésiastiques non seulement mettent un terme à l'apophatisme grec et aux tentatives d'assimilation de ce legs dans le cadre général de la théologie latine, mais aussi constatent que le problème longuement patent était devenu manifeste, et que, une fois éliminées les théophanies (étant contraires à la vision augustinienne de Dieu *sicuti est*), il fallait trouver une double solution :

- premièrement, au problème théologique de la proportion entre l'homme et Dieu, entre le fini et l'infini ;

- deuxièmement, au problème épistémologique de la connaissance de Dieu, plus précisément « la possibilité d'une saisie effective non exhaustive de l'essence [divine] »³⁵. Les lignes du dossier ont été déjà analysées par Antoine Côté³⁶, nous ne revenons plus là-dessus.

Reprenons toutefois un fragment qui nous servira de prétexte pour lancer notre analyse concernant les effets de la condamnation officielle sur Gueric de Saint-Quentin : « Cette décision aura pour conséquence d'obliger les plus audacieux à battre en retraite : un Gueric de Saint-Quentin, négateur de la vision *sicuti est* dans une *quaestio* consacrée explicitement à ce

tout entière sur cette réponse. Or ces réponses ne sont pas contradictoires : les premiers refusent un intermédiaire entre l'âme et Dieu, les seconds admettent un moyen habitant l'âme à voir Dieu. Ces flottements décèlent peut-être là une question posée de travers et non suscitée par le développement nécessaire de la doctrine : *une question posée du dehors par une culture ou une philosophie insatisfaite de la noétique augustinienne* » (P.-M. de Contenson, *L'objet et le 'medium'* p. 85, c'est nous qui soulignons).

³² *Ibidem*, p. 88.

³³ « Guillaume n'a que faire des précautions contre Eunome, ou des lemmes sur l'invisibilité de l'ousie. Il affirme en témoin ; comme il sied ici, il va jusqu'au bout de l'affirmation traditionnelle : *visio lucidissima et immediata, absque medio* ; [*Deus*] *apprehensibilis per se, per essentiam suam*. Nous voilà bien près de la formule de 1241 » – *Ibidem.*, p.92.

³⁴ M.-D. Chenu, art. cit., p.170, qui reprend toutes les 10 propositions condamnées.

³⁵ A. Coté., *op.cit.*, p. 52.

³⁶ *Ibidem*, p.p. 51-70.

problème, rédige rapidement une rétractation embarrassée. Désormais, l'essence divine sera bel et bien vue *sicuti est* par les bienheureux, et les maîtres auront à charge – comme le Gueric seconde façon – d'en fournir la justification théorique ! »³⁷.

Pour ce qui est de la visée des condamnations (Deborah Grice reprend et traduit en anglais, dans l'*Appendix B* de son volume, non seulement les propositions condamnées, mais aussi les thèses « correctes » théologiquement), on sait aujourd'hui qu'elles ont été faites par le chancelier de l'Université de Paris, Eudes de Châteauroux et les maîtres en théologie, les rendant officielles et incontournables, sous la menace d'excommunication faite au nom de l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne. Les thèses condamnées et les thèses correctes se retrouvent donc jointes (théologiquement): « Primus [error], quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur. Hunc errorem reprobamus et assertores et defensores auctoritate Wilhelmi episcopi excommunicamus. Firmiter autem credimus et asserimus, quo Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videtur ab animabus glorificatis »³⁸.

La manière dont la condamnation et la position correcte étaient formulées ne laissait aucune marge de manœuvre herméneutique aux théologiens qui soutenaient à l'époque ou qui avaient soutenu l'invisibilité de l'essence divine : « Dieu, en son essence ou substance, sera vu par les anges et par tous les saints et est vu par les âmes glorifiées ». Cette restriction totale de la liberté de citer les Pères qui défendaient l'incompréhensibilité divine n'est pas survenue brusquement, explique Deborah Grice, qui décrit la période précédant les condamnations comme *la clôture d'une époque plus permissive au niveau doctrinal*³⁹.

Ce fut donc moins contre « les syncrétismes » dont parlait Chenu, que plutôt contre des thèses *individuelles* que les condamnations se dressent.

À notre avis, les autorités ecclésiastiques ne pensaient pas condamner des « syncrétismes » (ce terme semble plutôt une reconstruction herméneutique *a posteriori* de l'exégèse), mais des positions théologiques individuelles ramassées à tour de bras sans une grande cohérence interne, dont on reconnaissait cependant l'incompatibilité avec une théologie de facture augustinienne. Toutefois, les autorités savaient bien que, à travers la première et la troisième proposition, elles condamnaient comme erronées des thèses « grecques » (la troisième condamnation est claire là-dessus et se

³⁷ *Ibidem*, p. 51.

³⁸ Deborah Grice, *op. cit.*, p.203: « a closing down of what appears to have been à more permissive era of debate within the university – not freedom of views, but of a certain licence in more fluid areas of theology. [...] the latitude given to The exact content of conclusions being drawn by theologians appears to have been shrinking, or subject to more rigorous scrutiny ».

³⁹ *Ibidem*, p. 196-179.

réfère à la question du *Filioque* : « Tertius, quod Spiritus Sanctus, prout est nexus vel amor, non procedit a Filio, sed tamen a Patre »).

Nous nous rallions donc à la position de Bogdan Bucur qui décrivait ce repli doctrinal des autorités ecclésiastiques non pas comme une réaction contre la « redécouverte » de la théologie grecque, mais comme une prise de position contre les *réminiscences* grecques qui avaient *survécu* à un augustinisme de plus en plus assertif⁴⁰.

Or, cette prise de position qui ne laissait plus de place pour un accommodement herméneutique (bon gré, mal gré) entre les deux traditions⁴¹ surprend Guerric de Saint-Quentin (qui avait ouvertement professé une position « grecque » avant le moment 1241) totalement à contre-pied et l'oblige à faire volte-face.

Le fait qu'il y a eu un changement clair dans sa doctrine est remarqué dans le manuscrit de Prague (*Univ. 667*, fol. 232 ra-va)⁴², qui contient les trois *Quaestiones*, par un commentaire postérieur qui signale : *questio ista retractata est et reprobata a fratre Guerrico*. Dès lors, les questions I et II (dont nous allons examiner uniquement la première) sont antérieures à la condamnation et la question III est postérieure.

Signalons, avant de commencer l'analyse, que l'*Appendix B* (intitulé *Problematic thirteenth-century texts*) du livre de Deborah Grice⁴³ surprend, à part Guerric, encore trois auteurs dont les positions théologiques ont manifestement changé après la condamnation, passant d'une position favorable à la théologie « grecque » à une position de stricte obédience à l'autorité ecclésiastique : Alexandre de Hales⁴⁴, Hugues de Saint-Cher⁴⁵ et (de manière très surprenante) Guillaume d'Auvergne lui-même, le même

⁴⁰ « Consequently, the condemnation of 1241 can be seen as directed not only against 'rediscovered' elements of the Greek fathers, but also against *surviving* elements of the same. What remains certain, however, is that the surviving-and-retrieved elements of 'Greek' theology are being supplanted by a different theological tradition that can be traced back to Augustine », Bogdan G. Bucur, « The Reception of Dionysian Apophatism in the Christian East and West : Thomas Aquinas and Gregory Palamas », *The Downside Review*, 125 (439), p. 135.

⁴¹ Deborah Grice considère qu'Albert le Grand fut un des seuls à avoir essayé au moins de laisser l'impression que les Pères grecs n'étaient pas directement visés par la condamnation de 1241 et : « Albertus argued John Chrysostom's concerns about the unknowability of God could be resolved through his own words: Chrysostom said that we all know God; but only the one begotten from him knows also what he is ('quid est'); so Chrysostom did not deny God's substance was seen, but only stated that it was not seen as perfectly by created intellects as by itself », *op. cit.*, p. 133.

⁴² B.-G. Guyot et H.-F. Dondaine, « Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241 », *RSPT*, 44 (1962), p. 225–242.

⁴³ Deborah Grice, *op. cit.*, p. 209-226.

⁴⁴ Alexandre de Hales, *Quaestiones disputatae quae ad rerum universitatem pertinent*, ed. H.M. Wierzbicki, Rome, 2013, vol I, p.301.

⁴⁵ Hugues de Saint-Cher, *In evangelia secundum Joannem* (Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum, 8 vols., Venise, 1703), vi, p. 286–287.

évêque parisien ayant garanti en 1241 la correctitude théologique de l'acte de condamnation mais coquetant, dans ses œuvres de jeunesse (écrites avant 1230), avec une position plus proche de la patristique grecque⁴⁶. Rien que ces quatre auteurs (Guerric inclus) suffisent à prouver que le moment 1241 fut une décision qui n'est pas survenue de manière « naturelle » et que l'on peut parler d'une *réaction* (théologique mais aussi institutionnelle) de la part de l'université de Paris par laquelle l'orthodoxie théologique fut proclamée de manière abrupte, ce qui obligea plusieurs maîtres théologiens (et non des moindres !) à procéder à un remaniement de leur doctrine.

Revenons donc à la *Quaestio I* de Guerric⁴⁷, qui se propose de répondre aux problèmes suivants : « Quaerebatur primo si videbatur divina essentia; secundo, supposito quod videbitur, utrum sicut essentia vel alio modo; tertio si très personae viderentur sub una similitudine vel sub diversis ». Nous nous intéressons uniquement aux deux premières questions : si l'essence divine est vue et, supposé qu'elle sera vue, si elle est vue en tant qu'essence ou sous un autre aspect.

Pour la première partie de la *Quaestio I*, où l'on soutient la possibilité de la vision de Dieu, celui qui objecte utilise cinq citations tirées de saint Jean Chrysostome, de saint Denys, de saint Grégoire (des autorités patristiques grecques et latines) pour montrer que « Deus non solum prophetarum, sed nec angelorum, nec archangelorum viderunt ». Il s'agit donc d'un interdit qui ne vise pas uniquement les créatures célestes (la vision de l'essence est interdite même aux chérubins et séraphins, placés plus haut dans la hiérarchie céleste que les anges et les archanges), mais aussi les hommes ayant eu des révélations (les prophètes). L'interdit vise donc tous les êtres doués d'intelligence (sur la terre et aux cieux) de par leur statut même d'êtres créés : « Quod creabilis naturae est, qualiter potuerit videre quod est increabile ? » quasi disant : « nullo modo » (230, 11-15). On le voit bien, ce qui empêche la vision de l'essence n'est pas un manque ou un défaut qui pourrait être comblé, mais le statut ontologique de celui qui veut voir. L'essence divine est incréée et ne peut être saisie par un être créé. La même distinction est reprise plus loin, dans le *item* qui marque la double hypothèse d'une vision de l'essence (« aut per condescensionem superiorem, aut per ascensionem inferiorum ») : « et creati et increati non est proportio » (230, 26-27).

La réfutation de la thèse qui soutient la vision de l'essence divine se fait ainsi par l'appel aux autorités patristiques grecques *et* latines (il n'y a

⁴⁶ Guillaume d'Auvergne, *De retributionibus sanctorum (Opera Omnia, I)* p. 315–28, plus particulièrement, p. 317, 1A-C et p. 318, 1G-2^E.

⁴⁷ Nous citons le texte, tel qu'il est édité par B.-G. Guyot and H.-F. Dondaine, *RSPT*, 44 / 1962, p. 230, 1-3. Après le chiffre indiquant la page, nous indiquons la ligne. Pour la facilité de la lecture, nous citons dans le texte entre parenthèses.

donc pas de rupture entre les deux traditions) et par la mise en œuvre d'un dispositif théologique qui opère avec deux concepts entre lesquels il n'y a aucun terme moyen : *creabilis / increabile* ou *creati / increati*.

La conclusion partielle de cette séquence de la *Question I* s'appuie sur une distinction reprise à Alexandre de Hales, celle entre trois types de vision (« *Triples est videre : in essentia, in specie, in imaginatione* », 231, 35), distinction qui réserve à Dieu seul la vision de son essence (« *In essentia solus Deus videt seipsum* », 231, 35-36), alors que même la connaissance des bienheureux dans la patrie céleste nécessite une espèce (ce qui exclut l'immédiateté, réservée à Dieu lui-même). Pour l'homme qui se trouve encore *in via*, la connaissance se fait par l'imagination, qui ressemble aux *similitudes* grâce auxquelles on reconnaît Dieu dans ses créatures.

Après ce premier moment, une seconde reprise de la thèse de la vision (qui s'appuie sur *1 Jean* 3,2 : « *Videbimus eum sicut erit* », sur une citation de saint Augustin et sur saint Bernard) donne lieu à une nouvelle charge d'objections. Le réfutateur ne cède pas et conteste que la vision « *in specie* » (qui est propre aux bienheureux) serait suffisante pour accéder à l'essence divine. Car, même dans la vision « *in specie* » (définie comme « *videre in fonte hominis* », 231, 52), il s'agit toujours d'une vision humaine, qui ne perce pas le « *lumen inaccessibile* » (231,53). Pour ce qui est de la vision « *par espèce* », *Glossa Halensis*⁴⁸ explique ce qu'il faut comprendre par cette expression : la gloire divine, qui resplendit sur les bienheureux comme le soleil resplendit sur les objets. Les bienheureux voient la *species* dans leur intellect (donc ils la voient « *in fonte hominis* »), ce qui laisse l'essence divine hors de toute intellection.

« *Tripliciter est videre essentiam : per se, per speciem, per similitudinem. Primo modo videt solum Deus essentiam divinam : est enim lux inaccessibilis. Lux autem dupliciter sumi potest : ut est in aëre, vel ut est in sole. Ut est in sole, invisibilis est ; ut est in aëre, pati potest oculus eius aspectum. Sic divina essentia in se est invisibilis ; ut autem in unoquoque nostrum per gloriam est, sic est visibilis, et hoc appellatur species. Vel potest videri per similitudinem quae est creatura* »⁴⁹.

Si l'homme ne voit pas l'essence dans sa plénitude (« *plena essentia* », 231, 54), cela ne signifie pas que Dieu restera inconnu. La plénitude de la connaissance qu'auront les bienheureux n'est en aucun cas une garantie de l'accès à la plénitude de l'essence divine, mais l'accomplissement de *notre* pouvoir de connaître : « *Cognoscemus plene secundum modum nostrae plenitudinis* » (231, 56-57) ; « *cognoscamus modo secundum plenum nostrum patet* » (232, 60-61). Dans cette vie, toute

⁴⁸ Alexandre de Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, 4 vol., Quaracchi 1951-1957 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 12-15).

⁴⁹ *Glossa in I Sent.*, d. I, n. 18. (c'est nous qui soulignons)

connaissance de Dieu reste imparfaite, mais dans la patrie, la connaissance Dieu sera parfaite (dans le sens d'une intensité et d'une étendue qui porteront jusqu'à leur limite ultime les capacités *humaines*). Notre désir et pouvoir de connaître trouvera là-bas, dans la patrie, son assouvissement, et c'est dans ce sens que la connaissance de Dieu sera sans reste. Comme le dira Guerric au *secundum* de la question citant Pierre Lombard, de manière assez approximative, « dicendum quod videbimus secundum plenitudinem acceptientis, non accepti » (on dit que l'on voit selon la plénitude de celui qui reçoit <la connaissance>, non de ce qui est reçu », 232, 111-112).

La première partie finit sur une réaffirmation de l'incompréhensibilité divine, cette fois-ci défendue par le concept d'infini (« Deus secundum quodlibet sui est infinitus. Infinitum, incomprehensibile ; igitur Deus secundum quodlibet sui est incomprehensibilis, ergo plene nec semiplene », 231, 63-65). L'essence divine, étant incréée (au début du *ad primum*) et Dieu étant infini (à la fin du *ad primum*), on ne peut même pas soutenir qu'Il puisse être compris : « nec plene, nec semiplene este comprehensibilis » (231, 66). Le caractère *incrée* et *infini* de Dieu érige donc un double barrage contre la prétendue *visibilité* et *compréhensibilité* de l'essence divine.

Mais il ne faut cependant pas croire que Guerric arrête l'examen du problème de la visibilité par un mouvement de reprise de la théologie grecque, puisqu'il examine dans la deuxième partie (*ad secundum*) de quelle manière on peut connaître Dieu (si l'accès à son essence en tant que telle est interdit), puisqu'on ne saurait renoncer à la définition augustinienne de la béatitude comme vision de Dieu, but suprême de la vie de l'homme⁵⁰.

La partie *ad secundum* de la *Question I* essaie d'ouvrir une possibilité théologique de la vision divine, grâce au concept de *potentia*. L'intellect de l'homme, en tant que puissance (*potentia*), peut voir l'essence divine en tant que puissance : « intellectus quaedam potentia est ; ergo magis est ei immediata et coniuncta divina essentia in quantum potentia quam in quantum essentia » (231, 68-70).

Cette thèse fait état de la limite actuelle de l'intellect humain, qui ne possède pas *actuellement* toutes les connaissances, mais les détient *potentiellement*. L'essence divine pourrait être connue, *in patria*, même si elle n'est pas connue ici, *in via*. Elle est visible non dans le sens d'une vision actuelle, mais dans le sens qu'elle est l'objet d'une vision potentielle (« visibile est potens videri », 231, 72). On peut donc dire, en forçant un peu le langage, que la vision potentielle reste toutefois une *vision* (même si elle n'est pas actuelle, atteignant l'essence), puisque saint Denys lui-même admet un triple régime intellectuel des bienheureux (« Dionysius : Omnes supermundani intellectus dividuntur in tris : in essentiam, virtutem et

⁵⁰ Saint Augustin avait écrit : « Ipse erit portus laborum nostrorum, videre Deum et laudare Deum » (*Sermo XXXVII*, c. 20, n. 30, PL 38, 235).

operationem », 231-232, 74-75). Cela permet le passage de la puissance à l'essence, moyennant la *virtus*: « per potentiam ibi cognoscitur virtus et per hanc essentiam » (232, 78). L'essence divine, potentiellement connaissable par l'homme encore *viator*, sera actuellement connue *in patria* par tous les êtres célestes (*omnes supermundani intellectus*) non pas en tant qu'essence, mais en tant que *virtus* de l'intellect supra-mondain.

Toutefois, cette solution ne touche pas le fond du problème. Ainsi s'emploie Gueric à étayer sa solution sur des arguments tirés de la théologie grecque (invoquant saint Denys, saint Jean Damascène) mais aussi de la théologie latine (Pierre Lombard et Hugues de Saint-Victor), arguments qui mettent en avant la visibilité de l'essence en tant que *puissance*. Il commence par concéder lexicalement que l'essence sera vue (« *Essentia videbitur, sicut dicit Glossa...* » 232, 83), mais non en tant qu'essence : « *sed non videbitur ut essentia, quia essentia non erit ratio intelligendi, sed potentia* » (232, 84-85). Plus loin dans la *solutio*, une autre réponse explique la raison théologique redoutable pour laquelle l'essence ne peut pas être vue en tant que telle : « *Si videretur ut essentia, quia essentia simplicissima est, videretur plene ; unde à quibus videretur ut essentia, videretur plene sicut à Patre et Filio et Spiritu Sancto. Sed dico ab humano intellectu videtur ut virtus* » (232, 104-108).

L'essence divine étant *simple*, la vision de l'essence serait une vision totale (*videtur plene*), puisqu'on ne saurait voir ou *intelliger* une « partie » de l'essence. Il n'y a pas de « partie » d'une chose simple. Dans ce cas, si l'essence simple était vue en tant que telle, il n'y aurait aucune différence entre la vision intra-trinitaire et la vision du bienheureux, ce que Gueric ne peut pas accepter. Tout au plus, il accepte que l'intellect humain puisse saisir l'essence divine en tant que *virtus*. Le terme central de la solution est « plene ». Gueric admet une vision, mais celle-ci n'est pas plénière. Même lorsqu'il convoque l'autorité de Hugues de Saint-Victor pour parler d'une connaissance « parfaite », il prend soin de souligner que « *Univeraliter perfectus est solus Deus* » (233, 18-19). Si les anges et les bienheureux adviennent à une connaissance « parfaite », cela ne signifie pas qu'ils auront une connaissance parfaite de l'essence divine, mais qu'ils atteindront, *in patria*, la perfection initiale de leur être (*sic angeli in principio perfecte cognosecebant et perfecti fuerunt angeli et homines et perfecti erunt in patria*, 233, 17-18).

Dans la *Quaestio I*, l'héritage patristique est sauvé (l'absolue transcendance de l'essence divine en tant qu'essence), moyennant quelques aménagements conceptuels qui permettent de concéder lexicalement la vision de l'essence, mais sous un autre aspect (*potentia ou virtus*) et de manière partielle (*non plene*). On a donc affaire à une tentative de conciliation entre la théologie latine, telle qu'elle était compilée dans la *Glossa Ordinaria* (environ 1150) et la patristique grecque (saint Jean Chrysostome, saint

Denys), tentative qui se traduit par une concession lexicale jointe à une double mise en garde théologique. La solution semble, cependant, tendue et tirillée entre la concession logique et l'artifice rhétorique, comme le remarque un exégète contemporain⁵¹.

Maintenant, qu'en est-il de la *Quaestio III*, celle qui semble écrite après la condamnation de 1241 ? Serait-elle écrite pour « faire amende honorable auprès des autorités » ecclésiastiques, comme le soutient Antoine Côté⁵² ou bien Guerric avait-il pris tardivement conscience, sous la pression des condamnations, de son apophatisme excessif⁵³, comme le soutient Jean-Pierre Torell ? Quelle que fût sa motivation, il est certain que dans la *Quaestio III*, Guerric fait volte-face par rapport à ses considérations antérieures sur la vision de l'essence divine. Le sujet de la question est clairement formulé afin de rendre manifeste un retournement théologique survenu après les condamnations de 1241 : « Et primo queritur si sivina essentia in se videbitur ipsa ; secundo, dato quod videbitur, utrum essentia ut essentia tota videbitur ; tertio, utrum essentia ut essentia videbitur in creaturis (238, 2-4). Mais entre la première *Quaestio* et la troisième, Antoine Côté soutient qu'un élément nouveau est apparu : « un contemporain s'était également attaché à élaborer une solution au problème soulevé par la vision béatifique, en faisant intervenir dans sa solution le concept d'infini. Dondaine a identifié cet auteur avec celui de la *question halesienne* 151... »⁵⁴. Le concept d'infini est venu s'immiscer dans les discussions sur la vision de l'essence divine.

Ad primum, un premier intervenant dresse une brève liste formée de 4 citations d'autorité et d'un argument, qui plaident pour une vision de l'essence en tant que telle (« *essentia nuda* », 238, 7), tandis que le deuxième, qui soutient la position défendue dans la *Quaestio I*, invoque des autorités grecques (saint Jean Damascène et saint Jean Chrysostome) et latines (*Glossa*

⁵¹ Guglielmo De Maria, *Il laboratorio della nuova sapienza nella prima scuola domenicana: opere e pensiero di Guerrico di Saint-Quentin*, tesi di dottorato, Università degli studi di Salerno, 2010-2011 : « L'insistenza sulla visibilità dell'essenza divina, benché non in se, non sembra piuttosto un tentativo logicamente artificioso di preservare, almeno formalmente, l'oggetto della visio beatifica? E la visione dell'essenza divina come potenza non è un artificio retorico e teoretico per negare velatamente la visione di Dio in se stesso? », p. 237 (nous soulignons, C.M)

⁵² Antoine Côté, *op. cit.*, p. 85.

⁵³ « On sait aussi que Guerric pourrait être un des théologiens visés par la condamnation de l'évêque Guillaume d'Auvergne, en 1241, pour avoir soutenu une *forme excessive d'apophatisme* », Jean-Pierre Torell, dans Guerric of Saint-Quentin, *Quaestiones de Quodlibet*, A critical edition by Walter H. Principe, C.S.B, Introduction by Jean-Pierre Torell, O.P, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002, p.147-148 (c'est nous qui soulignons).

⁵⁴ Antoine Côté, « Les grandes étapes de la découverte de l'infini divine au XIIIe siècle », dans Jacques Follon, James McEvoy, *Actualité de la pensée médiévale. Recueil d'articles*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve et Peeters, Paris, 1994, p. 226.

Ordinaria, saint Augustin) qui soutiennent la même thèse, à savoir l'invisibilité de la substance divine (« non videbunt substantiam » 239, 21) ou l'incompréhensibilité de cette même substance (« Quid est Deus secundum substantiam, incomprehensibile est omnino », 239, 26-27).

Un des arguments contre la vision de Dieu que Gueric cite mais sans en nommer l'auteur⁵⁵ (« dicebat ») présente une solution plus ingénieuse : accepter que Dieu puisse être dit « fini » et vu « totus », si l'on se place dans la perspective du connaisseur qui se lie à l'objet connu pour le voir en entier (« finitus est in suscipiente quia coaptat se suscipienti et sic videtur in isto totus », 239, 38-39). Toutefois, si l'on se place dans la perspective du Dieu infini, il ne peut pas être vu entièrement (« infinitus est in seipso, et sic non videtur totus », 239, 40).

Cet auteur de la *question 151* auquel Gueric répond (comme l'a déjà montré Antoine Côté) avait le mérite de proposer une solution ingénieuse et hardie, qui peut être résumée ainsi: « La grande originalité de T [*la question halesienne 151*], avons-nous dit, consiste à avoir postulé une nouvelle acception de l'infini susceptible de fonder la vision non exhaustive de Dieu. Techniquement, il s'agissait de sauver la vision *sicuti est* sans accorder la *comprehensio* »⁵⁶.

Pour l'auteur anonyme de la *question 151*, la solution ingénieuse repose sur la *co-predicabilité* de ces deux attributs qui décrivent l'essence divine (la simplicité et l'infinité⁵⁷). La solution est hardie, parce que, selon la pensée de l'époque (exprimée par Richard Fischacre), la simplicité décrit quelque chose de fini : « si est simplex est finis, ut punctus lineae » (si quelque chose est simple, cela est également fini, comme l'est le point par rapport à la ligne). Pour Fischacre « finis non potest esse infinitus. Ergo nec simplex esse infinitum » (quelque chose de fini ne peut être infini. Or, ni quelque chose de simple ne peut être infini »⁵⁸).

Pour l'auteur de la *question 151*, l'essence est en même temps simple et infinie, ce qui permet une saisie de celle-ci dans la vision, *mais sans l'épuiser* (« l'essence de Dieu peut être l'objet d'une vision directe, sans être englobée par l'acte de la vision, puisque l'angle sous lequel l'essence apparaît comme simple n'est pas autre que celui sous lequel elle est infinie », commente A. Côté⁵⁹).

⁵⁵ Antoine Côté identifie cet auteur à un franciscain (selon toute vraisemblance, Alexandre de Hales) ayant écrit la *Quaestio Halesiana* ou la *question 151* (voir A. Côté, *L'infinité divine dans la théologie médiévale*, p.70 sq). L'influence de cette question (rédigée entre 1240 et 1245, selon H.-F. Dondaine) sur les successeurs sera indéniable.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 79.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 77.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 77.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 76. Le texte de la *question 151* le dit : « In Deo enim simplicitas et infinitas circa idem radicatur et ideo licet Deus sit simplex nin tamen oportet si cognoscatur quod cognoscatur et quidlibet sui ex eam parte qua est simplex sit infinitum » (*apud Côté, ibidem*, p. 76).

Ayant écrit après les condamnations de 1241, l'auteur de la *question 151* a soutenu la connaissance de l'essence divine (simple), mais y a glissé une réserve théologique : la transformation de l'infini en un concept *qualitatif* (selon A. Côté), qui justifie une certaine forme « faible » d'apophatisme.

L'impossibilité de la vision de l'essence ne peut plus être affirmée (comme avant les condamnations) et doit être concédée. L'essence est vue, en tant que simple (concession obligatoire), mais elle reste aussi infinie *qualitativement* (solution innovatrice, car les auteurs de l'époque sont tous convaincus par la définition « quantitativiste » de l'infini, suivant Aristote⁶⁰), ce qui ne permet pas la saturation de l'intellect contemplatif.

Cela sauve, d'une certaine manière (répétons-le : faible, mais réelle) l'interdit patristique. Lexicalement, la *question 151* se conforme à l'autorité ; théologiquement, l'auteur essaie de trouver un autre attribut (la *simplicité* de l'essence n'étant plus suffisante) qui « sauve » la transcendance divine (à savoir *l'infinité*, redéfinie de manière qualitative).

Or, dans la *Question III* de Guerric, celui-ci rejette ouvertement la solution de la *question 151*, affirmant que l'essence reste simple et que la connaissance du simple permet la connaissance entière, sans qu'aucun attribut (l'infinité) vienne s'y opposer : « Contra : in se simplex est ; ergo videbitur totus si in se videbitur » (239, 41). Dans cette question écrite après les condamnations, Guerric renonce tout court à son propre argument avancé dans la *Question I* : « Si videretur ut essentia, quia essentia simplicissima est, videretur plene ; unde à quibus videretur ut essentia, videretur plene sicut à Pâtre et Filio et Spiritu Sancto » (232, 104-108). La vision de l'essence simple, interdite dans la *Question I* (car instaurant une égalité de connaissance entre la vision humaine et celle intra-trinitaire) devient légitime dans la *Question III* : « sed apprehensio est perfecta visio et totalis » (239, 43).

Pour Guerric, la simplicité de l'essence divine se convertit, dans la *Question III*, en une raison théologique de la vision totale (car on ne saurait voir une « partie » du simple, cela serait absurde) : « Cum sit simplex et impartibilis, quomodo aliquid eius videbitur, quin totum ? », puisqu'il est simple et indivisible, comment quelqu'un pourra-t-il le voir, si ce n'est en tant que tout ? 239, 46-47).

⁶⁰ « Infinitum enim in quantitate est...infiniti autem ratio quantitati congruit, sed non substantie neque calitati » (Aristoteles Latinus, *Physica* I, 2, 185a 33-34 et 185b 2-3). Le fragment dans la traduction moderne : « Or Méliissus dit que l'être est infini ; l'être est donc une quantité ; car *l'infini est dans la quantité* ; mais la substance ne peut être infinie, ni la qualité, ni l'affection, si ce n'est par accident, existant à titre de telle ou telle quantité ; car, dans la définition de l'infini, la quantité intervient ; mais non la substance ni la qualité. Et alors s'il est substance et quantité à la fois, l'être est deux et non un ; s'il est seulement substance, il n'est pas infini ni n'a aucune grandeur ; car il serait alors une quantité » (Aristote, *Physique*, traduction par Henri Carteron, Paris, Édition Les Belles Lettres, 1966, p. 5).

Mais la partie la plus intéressante de son argumentation se trouve dans la réfutation de la solution proposée par l'auteur de la *question 151*, qu'il reformule ainsi : « Dicebat quod simplex et infinitum, infinitas enim radicata est in simplicitate ; nam hoc sequeretur si solum esset ibi simplicitas », On a dit qu'Il [Dieu] est simple et infini, puisque l'infinité est enracinée dans la l'essence simple ; cela en découlerait uniquement s'il y avait en Dieu une essence simple, 239, 49-50).

Nul doute, Gueric a bien saisi l'originalité de la *question 151*, à savoir la co-prédication (à propos de Dieu) des deux attributs, placés sur le même plan par l'auteur anonyme, qui avait écrit : « In Deo enim simplicitas et infinitas circa idem radicatur ».

Toutefois, ce qui échappe à Gueric, c'est le fait que l'auteur de la *question 151* n'accorde pas une primauté à la simplicité divine, affirmant que les deux attributs (simplicité et infinité) s'enracinent tous les deux dans la même chose, à savoir l'essence (« circa idem »), alors que Gueric reformule la question en pensant que l'infinité s'enracine dans la simplicité (« infinitas enim radicata est in simplicitate »). Pour le maître anonyme, l'essence est *simultanément* simple et infinie (selon la perspective sous laquelle on l'appréhende, mais sans que l'un des deux attributs puissent réclamer une primauté par rapport à l'autre), alors que pour Gueric l'essence est *originellement simple* et l'infinité ne peut venir la concurrencer.

Mais il y a aussi un argument de taille suivant lequel Gueric ne peut pas accepter la solution de la *question 151* : il s'agit de l'*interdiction aristotélicienne de la confusion des genres*, qui ne permet pas à l'*infinité* (terme quantitatif) de décrire l'*essence* (terme qualitatif)⁶¹. Il conteste donc l'enracinement des deux notions *sous la même raison* en Dieu, puisqu'il s'agit de deux genres *différents* : « Simplicitas et infinitas non sunt in ipso ex eadem ratione quia simplicitas privat divisionem, infinitas divisionem ponit, cum dicant rationem quanti », La simplicité et l'infini ne sont pas en Dieu selon la même raison, parce que la simplicité enlève la division, et l'infinité introduit la division, parce qu'elle est une raison de la quantité, 239, 49-51). Étant liée à la quantité (« infinitum dicat rationem quanti, essentia non »), elle ne peut pas décrire l'essence.

Or, dans la *Question III*, Gueric lie l'infinité à la puissance ou à l'éternité de Dieu, tandis qu'il réserve l'attribut de la simplicité à l'essence (« Infinitas est virtus vel durationis, simplicitas autem naturae vel essentiae », 239-52-53). L'infinité décrit la puissance de Dieu en tant que celle-ci est

⁶¹ « La doctrine de Gueric est donc fondée sur l'*interdiction de la confusion des genres* ; elle oppose à la nouvelle doctrine de l'infini des arguments tirés d'une lecture attentive d'Aristote ; Gueric suit en effet le Stagirite et Averroès pour qui le fini et l'infini relèvent du genre de la quantité, et il suit toute la tradition philosophique chrétienne (et païenne) pour qui le simple est un attribut de l'immatériel, quand il ne désigne pas le point géométrique. La question « l'essence divine est-elle infinie » se voit donc d'emblée disqualifiée pour cause de confusion des genres », A. Côté, *L'infinité divine dans la théologie médiévale*, p. 84.

déterminée par « le mouvement vers les créatures » (« unde infinitas determinatur in Deo secundum fluxum ad creaturas », 239, 58-59). Dès lors, l'infinité n'est plus une raison ou un aspect de l'essence (« ergo infinitas ibi non est ex parte essentiae », 239, 59-60) et ne peut pas empêcher la vision totale de l'essence divine (« non impendit totum videre », 239, 60).

On est bien loin de la solution présentée dans la *Question I*, où l'essence était connue en tant que *potentia*: « sed non videbitur ut essentia, quia essentia non erit ratio intelligendi, sed potentia » (232, 84-85). Cette fois-ci, la puissance infinie ne saurait interdire la vision de l'essence dans sa totalité: « ergo infinitas ibi non impendit visionem essentiae secundum sui totalitatem », 239, 53-54)

À la restriction de la *Question I* (« non plene ») répond dans la *Question III* une affirmation de la connaissance totale de l'essence divine: « totum videre », « secundum sui totalitatem ». À la lumière de la *Question III*, on a du mal à comprendre pourquoi la distinction entre « essentia ut essentia » et « essentia ut potentia » était intervenue dans la *Question I*, du moment qu'elle semble s'écrouler sous le poids de la distinction aristotélicienne des genres (selon laquelle l'essence relève de la qualité et l'infini de la quantité).

Guerric connaissait déjà, l'époque de la *Question I*, que l'infini relève de la quantité (selon Aristote). Pourquoi alors proposer un argument comme « infinitum, incomprehensibile [est] » (231, 64-65) et puis le renverser au nom de la distinction des genres ? Ou bien pourquoi établir dans la *Question I* que l'essence de Dieu « nec plene, nec semiplene est comprehensibilis » (239, 65-66) ou « non videbitur plene » (232, 100) si dans la *Question III* la vision de l'essence allait être dite *totale* ?

On pourrait expliquer ce retournement doctrinal par le souci du respect pour l'autorité théologique et par une sorte de *surenchère* qui trahit son inconfort intellectuel: c'est la thèse de Deborah Grice⁶². On peut aussi souligner l'incohérence logique et l'inutilité de la distinction entre l'essence *en tant qu'essence* (invisible) et l'essence *en tant que puissance* (visible) – c'est la thèse de Guglielmo de Maria⁶³. On peut même supposer qu'il veuille s'en prendre à la solution ingénieuse et hardie suivie par l'auteur de la *question 151* (la dimension *qualitative* de l'infini, ee tant que dernier rempart

⁶² « Guerric therefore apparently rewrote the question in a third version, which goes as far as renouncing infinity as an attribute of the essence, *albeit implying his uneasiness* – he added the reservation 'without prejudice ('sine praeiudicio')', i.e. without prejudicing the truth » ,Deborah Grice, *op. cit.*, p. 211.

⁶³ « Ma allora, perché preoccuparsi di scindere logicamente la semplicità e l'infinità, l'essenza e la potenza? Se anche l'infinità di Dio è visibile all'intelletto finito dell'uomo, perché negare l'infinità all'essenza nel tentativo di renderla totalmente visibile? Non sarebbe stato sufficiente proporre gli argomenti sulla visibilità dell'infinito, senza adoperarsi di riservarla alla potenza? Il senso di tale operazione speculativa cisfugge », GuglielmoDe Maria, *op. cit.*, p. 262 (c'est nous qui soulignons).

contre *une vision totale et saturante de l'essence divine*), dans un excès de zèle qui n'est soutenu par aucun argument plus subtil dans la *Question III* - c'est la position d'Antoine Côté⁶⁴. Mais quoi qu'il en soit, une chose est certaine : sa *retractatio* ne convainc pas. Son incohérence atteint le degré maximal lorsqu'il cite saint Jean Damascène et son jeu de mots (« Hoc solum comprehensibile est de Deo quia incomprehensibilis », On comprend seulement de Dieu qu'il est incompréhensible, 240, 68-69) pour conclure que ce Père grec se range du côté de ceux qui soutiennent...la compréhensibilité de l'infini (« ergo infinitatem eius comprehendemus », 239, 68) !

On a l'impression, à lire cette première partie de la *Question III*, que Gueric affronte et critique la solution de la *question 151* rien que pour avoir un prétexte de faire amende honorable auprès des autorités (mais sans y croire lui-même !), comme si la critique infligée à un auteur ayant tenté (par une distinction *anti-aristotélicienne*) de sauvegarder l'incompréhensibilité de l'essence divine⁶⁵ l'exonérait pour ce qu'il avait soutenu dans la *Questio I*.

Car, à vrai dire, outre l'argument tiré de la *Physique* d'Aristote qui considère l'infini comme relevant de la quantité, il n'apporte aucune preuve que les arguments patristiques contre la vision de Dieu ne peuvent plus fonctionner. Ni la disproportion entre le Créateur et la créature (230, 20-22), ni la distinction augustinienne entre *intelligere* et *comprehendere* (232, 80), ni la mise en garde contre l'assimilation de la connaissance plénière de l'essence divine à la connaissance intra-trinitaire (232, 105-107), arguments qui sont présentés dans la *Quaestio I*, ne jouent un rôle dans la *Quaestio III*.

⁶⁴ « Cette raison est que, échaudé par la condamnation de 1241 et résolu à se mettre en accord avec le magistère sur la question de la vision béatifique, Gueric a peut-être estimé que la solution d'Alexandre n'allait pas assez loin dans la bonne direction. On ne saurait sous-estimer l'importance de ces facteurs extra-philosophiques. On n'expliquerait pas autrement que l'objection qui avait paru si redoutable à Gueric en G1 (vision d'essence = vision exhaustive) *ne semble plus faire problème en G3*. À tel point que, dans sa *solutio*, Gueric déclare, sans détour, « infinitas non impendit quin essentia in ratione tota videatur ». Étrange retournement, qu'aucun nouvel élément de la doctrine (en G3), *aucun argument ne vient appuyer* », Antoine Côté, *Les grandes étapes de la découverte de l'infini*, p. 228 (nous soulignons). Pour Antoine Côté, G1 se réfère à la *Question I* et G3 à la *Question III*.

⁶⁵ Christian Trottmann soutient une thèse différente de celle défendue par Antoine Côté : « L'impossibilité pour une créature finie d'atteindre une connaissance exhaustive de Dieu qui lui est réservée, n'exclut pas, précise Gueric, la vision (intuitive) de son essence. Les bienheureux voient bien l'essence de Dieu et connaissent sa quiddité, sans pour autant partager la connaissance exhaustive qu'il a de lui-même », Christian Trottmann, *Psycho-somatique de la vision béatifique selon Gueric de Saint-Quentin*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* vol. 78 (1994) p. 219. Nous ne demandons, cependant, quel est l'élément qui interdit au bienheureux une vision exhaustive de l'essence divine si l'infini ne peut pas qualifier l'essence, dans la *Question III*. Si l'on s'en tient aux limites tracées par l'aristotélisme, l'infini ne peut pas remplir la fonction de barrière transcendante gardant l'essence divine non-épuisée par la saisie intuitive du bienheureux, puisque l'infini est un concept relevant de la quantité. On comprend donc que c'est plutôt à l'auteur de la *quaestio halesiana* que cette description de Trottmann conviendrait, et non à Gueric, qui oublie toute précaution théologique dans la *Question III* (mais pouvait-il en faire autrement ?).

Mais Gueric ne se contente pas de critiquer l'auteur de la *question 151*. Dans la seconde partie de la *Quaestio III*, il se demande « si essentia ut essentia videbitur in rebus », et la réponse ne peut être que négative. Mais il va plus loin dans la solution, invoquant le commentaire peu favorable de Hugues de Saint-Victor à l'adresse des *théophanies*⁶⁶, soutenant que l'essence de Dieu ne peut être vue que « in sua substantia nuda, non in lumine sparso, non in simulacris » (240, 83). Tout comme chez Hugues de Saint-Victor, pour lequel les théophanies dionysiennes et érigeniennes⁶⁷ jouent le rôle d'une image obnubilant la vision directe de Dieu, chez Gueric les théophanies sont des simulacres (il reprend le terme à Hugues)⁶⁸ qui offrent à l'intellect une *image* de Dieu, mais qui n'est pas *la vérité* (l'essence divine elle-même) : « Si enim in his, idest theophaniis, idest simulacris, semper videtur, imago semper videtur ; et si imago semper videtur, nunquam videtur, quoniam imago non est veritas » (240, 86-88). Or, voir la théophanie en tant que lumière éparse ou en tant qu'image de Dieu n'est pas voir Dieu lui-même (« Si solum videretur in lumine sparso vel in simulacris et non aliter videre Deum esset... », 240, 93-94). Du coup, une conséquence théologique dangereuse pour la fin de l'homme ne pourrait plus être évitée : « ergo creatura est terminus rationalis creaturae » (240, 95). L'homme contemplerait ainsi la théophanie (un être créé) en tant que finalité suprême, ce qui ne pourrait être accepté : « Deus non esset vere finis omnium » (240, 98). Il n'est donc pas nécessaire de recourir aux théophanies ou à un autre *médium* interposé entre l'intellect et l'essence divine : « Videbitur autem Deus sine medio déferente » (240, 100), « Videbimus etiam sine medio obnubilante » (240, 103-104), « sine medio obnubilante » (240, 110).

⁶⁶ Voir Hugues de Saint-Victor, *In Hier.* III : « Tamen divina Scriptura manifestationes illas, quibus Deus mentibus humanis se revelat, *theophanias*, id est divinas apparitiones vocare consuevit; quoniam, *etsi natura Deus non est*, quod cernitur, secundum demonstrationem est, quia tamen per ipsum, et in ipso Deus manifestatur. » PL 175, 1012D-1013A. Un auteur contemporain souligne tout l'enjeu de la critique faite par Hugues à l'adresse de Jean Scot Erigène. Il s'agit de dénoncer les théophanies comment étant une entrave à la vision directe de l'essence de Dieu : « His point is that whatever one may learn from theophanies (that is, revelations) in this life, that cannot be an adequate cognition of God: these appearances (*apparitiones*) of God only reveal something about God but not God himself. In this way Hugh equates the Areopagitic theophany with the things "below God" of Gregory. This interpretation of theophany, as an image of God set between the mind and God during this life, reappears in Hugh's criticism against the Eriugenian interpretation of the term » - Csaba Németh, *Contemplation and the Cognition of God. Victorine Theological Anthropology and its Decline*, Doctoral Dissertation, Budapest, Hungary, 2013, p.53.

⁶⁷ Voir C. Németh, *op. cit.*, p.54-59

⁶⁸ Hugues de Saint-Victor avait sèchement défini les théophanies : « Haec vero simulacra sunt eorum, et phantasmata vanitatis ») parce qu'il n'acceptait pas leur rôle de *médium* entre l'intellect humain et l'essence inaccessible de Dieu : « Ipsa autem quasi quaedam simulacra absconditae Divinitatis inter rationales animos ac Deum média ponunt, altiora quidem mente, inferiora autem Divinitate. Et hoc quidem solum de Deo videri, et in hoc solo Deum videri, utpote qui in ipso a nulla mente vel animo videri possit » (PL 175, 954D).

Dans la partie finale de la *Question III*, Gueric s'efforce de libérer la voie vers la vision directe de l'essence divine, utilisant la distinction *in via / in patria* comme un levier qui fait sauter tout obstacle théologique à une vision plénière. Ainsi, les fragments d'autorité qui font état de l'inaccessibilité de Dieu (« lumen innaccessibile », disait-il dans la *Question I*, 231, 53) ne sont plus vus comme instaurant un rempart épistémologique infranchissable pour la créature, mais inaugurant un régime *graduel* de la connaissance, qui va de la connaissance partielle, voilée (« non enim possumus in via cognoscere quid est, quia videmus in speculo », 241, 146-147) à une connaissance plénière de l'essence *in patria*, ou « per gratiam videatur in sua substantia » (241, 153-154).

Le point d'orgue final de la *Question III* se trouve dans les deux derniers paragraphes, où Gueric reprend l'idée que l'infini ne peut empêcher la connaissance de l'essence simple (« et ideo infinitas non impendit quin essentia in ratione essentiae tota videatur », 242, 169-170), parce que l'infini et la simplicité ne se comprennent pas selon la même raison (« non ex eadem ratione est infinitas et simplicitas, ut visum est », 242, 167-168). Fermement aristotélien dans sa conception de l'infini qui se pense selon un modèle géométrique ou numérique, il s'oppose résolument à la solution originale⁶⁹ de la *question 151*, ne pouvant pas concevoir la prédication sous le même rapport à l'essence de ces deux attributs (de la simplicité et de l'infini) : « Unde cum simplicitate sit ex parte essentiae, ex parte illa non erit infinitas » (242, 168-169).

La compréhension de l'essence divine *en tant qu'essence* et non en tant que *virtus* (« totam essentiam in ratione essentiae, non tamen in ratione virtutis », 242, 172) est finalement soutenue de manière claire, toutes les objections contre la position initiale de la *Question I* étant reconnues comme justifiées : « Secundum hoc concedo omnes obiectiones quae facta sunt ad hoc » (242, 172-173).

Peut-on dire, en guise de conclusion, que la *Question III* fait suffisamment amende honorable par rapport à l'opinion soutenue dans la *Question I*? Lexicalement et sur le plan doctrinal, Gueric emploie des termes et des expressions qui ne laissent planer aucun doute sur son orthodoxie théologique après 1241. Théologiquement, sa position est une

⁶⁹ « L'argument d'un Gueric consiste à conclure de ce que le simple et l'infini ne sont jamais co-prédicables *in naturalibus* qu'ils ne le sont pas non plus en Dieu. Cette inférence est illicite aux yeux de l'Anonyme qui distingue, et c'est là sa grande originalité, entre les genres ou l'infini et le simple se prédisent des sujets différents, et ceux où ils sont co-prédicables du même [...] Ce que l'auteur nous invite donc à penser dans sa *responsio* c'est l'existence d'un infini dématérialisé, d'un infini non-quantitatif. Or c'est de ce type justement que serait l'infini de puissance (*virtute*) qui convient en propre à Dieu [...] nous sommes bien en présence d'une acception foncièrement nouvelle de ce concept, celui-ci étant désormais à concevoir comme un attribut affectant l'essence même de Dieu », Antoine Côté, *L'infini divine...*, p. 75-76 (c'est l'auteur qui souligne).

rétractation qui ne convainc pas, un simple repli sur un rocher aristotélicien (la thèse de l'infini quantitatif) que d'autres ont su intelligemment contourner (l'auteur de la *question 151*). La soumission à l'autorité ecclésiastique se fait moyennant un abandon total de l'héritage patristique grec (l'inaccessibilité de l'essence divine, les *théophanies* en tant que *médium* entre l'intellect humain et l'essence divine, la disproportion entre le Créateur et la créature). On ne saurait trop lui reprocher le retournement doctrinal, mais une chose est claire : privé des subtilités de la théologie apophatique (que les condamnations de 1241 prenaient pour thèses erronées), il ne s'est pas rendu compte que l'aristotélisme était en train d'investir le discours théologique sur la béatitude, feignant être *une solution* alors qu'il était *le problème* déclencheur de ces discussions au XII^e siècle.

Bibliographie :

Alexandre de Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, 4 vol., Quaracchi 1951-1957 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 12-15).

Alexander de Hales, *Quaestiones disputatae quae ad rerum universitatem pertinent*, ed. H.M. Wierzbicki, Rome, 2013, vol I.

Alonso, J. M. « Teofania y vision beata en Scoto Eriugena », dans *Revista española de Teología*, 10 (1950), p. 75-91.

Aristote, *Physique*, traduction par Henri Carteron, Paris, Édition Les Belles Lettres, 1966.

Backus, Irena (ed.), *The Reception of The Church Fathers in The West*, vol. I, Leiden, Brill, 1997.

Bianchi, L., « Gli articoli censurati nel 1241/1244 e la loro influenza da Bonaventura à Gerson », dans F. Morenzoni et J.-Y. Tilliette (éd.), *Autour de Guillaume d'Auvergne* (m. 1249), Turnhout, Brepols, 2005, p. 155-171.

Bucur, Bogdan G. « Theophanies and Vision of God in Augustine's *De Trinitate*: An Eastern Orthodox Perspective », dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 52/1 (2008), p. 67-93.

Bucur, Bogdan G., « The reception of Dionysian Apophatism in The Christian East and West : Thomas Aquinas and Gregory Palamas », *The Downside Review* 125 (439), 131-146.

Chenu, Marie-Dominique, O.P., « Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII^e siècle », dans *Mélangés Auguste Pelzer: Études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à Monseigneur August Pelzer à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Louvain, 1947, p. 159-181.

Côté, Antoine, *L'infinité divine dans la théologie médiévale (1220-1255)*, Paris, J. Vrin, 2002.

Côté, Antoine, « Les grandes étapes de la découverte de l'infinité divine au XIII^e siècle », dans Jacques Follon, James McEvoy, *Actualité de la pensée médiévale. Recueil d'articles*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve et Peeters, Paris, 1994, p. 216-246.

- Courtenay, W. J.**, « Dominicans and Suspect Opinion in the Thirteenth Century : the Cases of Stephen of Venizy, Peter of Tarentaise, and the Articles of 1270 and 1271 », dans *Vivarium* 32/2 (1994), p. 186-195.
- Dagron, Tristan**, « David de Dinant. Sur le fragment <Hyle, Mens, Deus> des Quaternuli », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2003/4, no. 40, p. 419-436.
- De Contenson, P.-M.**, « La théologie de la vision de Dieu au début du XIII^e siècle. Le *De retributionibus sanctorum* de Guillaume d'Auvergne et la condamnation de 1241 », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 46 (1962), p. 409-444.
- De Contenson, P.-M.**, « Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIII^e siècle », *Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Age*, 26/1959, p. 29-97.
- Dondaine, H.-F.**, « L'objet et le 'médium' de la vision béatifique », dans *Recherche de Théologie ancienne et médiévale* 19/1952, p. 60-99.
- Durantel, Jean**, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1919.
- Even-Ezra, Ayelet**, « Can a soul see God or itself without intermediaries? The self as distinct from its habits and actions: Theology between expérience and observation Theology between expérience and observation », dans *Ecstasy in The Classroom: Trance, Self, and The Academic Profession in Medieval Paris*. New York, New York, Fordham University Press, 2018.
- Falque, Emmanuel**, « Jean Scot Érigène : la théophanie comme mode de la phénoménalité », dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 2002/3, tome 86, p. 387-421.
- Gillon, L.-B.**, « Béatitude et désir de voir Dieu au Moyen-Age », dans *Angelicum*, Vol. 26, No. 2 / 1949, p. 115-142.
- Gilson, E.**, *Le thomisme*, 4^e édition, Paris, J. Vrin, 1942, p. 129.
- Grice, Deborah**, *Church, Society and University. The Paris Condemnation of 1241/4*, Abingdon, Oxon and New York, Routledge, 2020.
- Guerric of Saint-Quentin**, *Quaestiones de Quodlibet*, A critical édition by Walter H. Principe, C.S.B, Introduction by Jean-Pierre Torell, O.P, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2002. **Guillaume d'Auvergne**, *De retributionibus sanctorum* (*Opera Omnia*, I), ed. François Hotot et Jean de La Caille, 1674.
- Guglielmo De Maria**, *Il laboratorio della nuova sapienza nella prima scuola domenicana: opère e pensiero di Guerrico di Saint-Quentin*, tesi di dottorato, Università degli studi di Salerno, 2010-2011.
- Guyot B.-G. et H.-F. Dondaine**, « Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241 », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 44 (1962), p. 225-242.
- Hankey, Wayne J.**, « Dionysius Becomes an Augustinian. Bonaventure's *Itinerarium VI* », dans *Studia Patristica*, éd. Elizabeth A. Livingstone, vol. XXIX, Leuven, Peeters, 1997, p. 251-259.
- Hugues de Saint-Cher**, *In evangelia secundum Joannem* (*Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, 8 vols., Venise, 1703).
- Iohannis Scoti Eriugena**, *Expositiones in Hierarchiam caelestem*, édité par J. Barbet, CCCM, 31 (1975).
- Jean Scot Erigène**, *De la division de la nature*, trad. F. Bertin, Paris, PUF, 1995.

- Jones, John D.** « Filled with the Visible Theophany of the Lord: Reading Dionysius East and West » dans *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 53, no. 1–2 / 2012, p. 13–41.
- Lossky, V.** « Le problème de la « Vision face à face » et la tradition patristique de Byzance », dans *Studia Patristica* II, K. Alland et F.L. Cross (directeurs), Berlin, Akademie-Verlag, 1957, p. 512-537.
- Matter, E.A.** « The Church Fathers and the *Glossa Ordinaria* », in I. Backus, Irena (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West*, vol. I, Leiden, Brill, 1997, p. 83–111.
- Minnis A. J. and Scott, A.B.**, *Medieval Literary Theory and Criticism, c.1100-c.1375*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Pranger, B.**, « *Sic et Non*: Patristic Authority between Refusal and Acceptance Backus, Irena (ed.), *The Reception of The Church Fathers in The West*, vol. I, Leiden, Brill, 1997, p. 165–193.p.
- Rorem, Paul**, *Eriugena's Commentary on the Dionysian Celestial Hierarchy*, Brepols, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005.
- Trottmann, Christian**, *La Vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1995.
- Trottmann, Christian**, *Psycho-somatique de la vision béatifique selon Gueric de Saint-Quentin*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 78 (1994) p. 203-225.
- Tugwell, Simon**, *Albert and Thomas*, New York, Paulist Press, 1988.
- Werckmeister, J.**, « The Reception of the Church Fathers in Canon Law », in I. Backus (ed.), Backus, Irena (ed.), *The Reception of The Church Fathers in The West*, vol. I, Leiden, Brill, 1999, p. 51–83.