



**HAL**  
open science

## **Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté**

Sylvain Piron

► **To cite this version:**

Sylvain Piron. Le métier de théologien selon Olivi. Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté. Catherine König-Pralong, Olivier Ribordy, Tiziana Suarez-Nani. Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien, De Gruyter, pp.17-85, 2010, Scrinium Friburgense. <halshs-00530925>

**HAL Id: halshs-00530925**

**<https://shs.hal.science/halshs-00530925v1>**

Submitted on 31 Oct 2010

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

[paru dans dans Catherine KÖNIG-PRALONG, Olivier RIBORDY, Tiziana SUAREZ-NANI (éds.), *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, Berlin, De Gruyter (Scrinium Friburgense, 29), 2010, p. 17-85]

Le métier de théologien selon Olivi.  
Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté

*Sylvain Piron (Paris)*

À Alain Boureau

Dès les deux premiers articles qu’il a consacrés à Pierre de Jean Olivi, parus en 1971, David Burr a réussi un coup de maître en identifiant le point névralgique du projet intellectuel du théologien franciscain que les travaux antérieurs n’avaient pas su isoler<sup>1</sup>. Deux monographies consacrées à Olivi, les premières depuis les travaux de Franz Ehrle parus en 1886, avaient été publiées en Italie au cours des années 1950 ; Raoul Manselli traitait de son commentaire de l’Apocalypse et Effrem Bettoni, de ses doctrines philosophiques<sup>2</sup>. À lire ces deux ouvrages en regard l’un de l’autre, on est fondé à se demander s’ils parlent bien du même auteur, tant ces deux aspects de son œuvre y sont présentés de façon hermétiquement cloisonnée. Il existe pourtant une articulation précise entre les deux facettes de son travail que David Burr a su mettre en lumière : la critique d’Aristote développée par Olivi et son attitude face à la philosophie sont étroitement liées à ses attentes apocalyptiques. Les [18] précurseurs de la secte de l’Antéchrist se reconnaissent à leur trop grand attachement aux choses de ce monde. Cela se traduit, dans leurs actes, par un rejet et un mépris de la pauvreté évangélique et dans leur pensée, par un aveuglement et un asservissement à la philosophie païenne d’Aristote. Cette séduction est d’autant plus dangereuse qu’elle s’exerce sur les

---

1 Burr, David, *The Apocalyptic Element in Olivi’s Critique of Aristotle*, dans *Church History* 40 (1971), pp. 15-29 et *Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers*, dans *Franciscan Studies* 31 (1971), pp. 41-71. Je reprends ici, en les développant, des éléments initialement présentés dans *The Formation of Olivi’s Intellectual Project. “Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers” Thirty Years Later*, dans *Oliviana. Mouvements et dissidences spirituels, XIIIe-XIVe siècles [en ligne]*, 1 (2003). URL : <http://oliviana.revues.org/index8.html>

2 Bettoni, Effrem, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*. Saggio, Milano, 1959 ; Manselli, Raoul, *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull’escatologismo medioevale*, Roma (Studi storici, 19-21), Istituto storico italiano per il Medio evo, 1955.

élites intellectuelles et religieuses de la chrétienté<sup>3</sup>. La préparation aux combats à venir, attendus pour le premier quart du XIV<sup>e</sup> siècle, avant l'avènement d'un âge de paix spirituelle, réclamait donc une vigilance philosophique aigüe.

La leçon doit être retenue : Olivi est une figure complexe qui a un pied dans la scolastique universitaire, un autre dans l'interprétation joachimite de l'histoire, et dont la personnalité est structurée par son identité franciscaine. Pour le comprendre, il importe donc de le lire en tenant compte de la globalité de son projet. Il n'y a pourtant pas lieu de ramener systématiquement chaque partie de son travail à cette perspective d'ensemble. Ses interventions dans des domaines très différents sont souvent marquantes et s'inscrivent fréquemment à contre-courant des positions dominantes, mais à chaque fois, elles s'énoncent en respectant les règles internes d'argumentation de chaque espace de discours savant (puisqu'il serait exagéré de parler ici de « disciplines »). Sa théorie de la connaissance, sa morale économique ou son exégèse biblique, pour ne citer que trois exemples, présentent toutes des originalités flagrantes mais s'expriment dans des expositions relativement conformes aux canons universitaires des genres concernés. Il est donc tout à la fois possible de lire chacune de ses interventions spécialisées dans l'horizon des débats contemporains et de procéder à une lecture transversale visant à faire apparaître l'articulation de ses différentes prises de position en fonction de ses visées ultimes. Un niveau d'analyse intermédiaire pertinent, pour saisir l'unité dynamique de la pensée olivienne, peut passer par l'examen de sa manière de procéder. [19]

Cet article visera ainsi à présenter sa conception de l'exercice du métier de théologien, en retenant principalement deux aspects. Dans un premier temps, on reviendra sur la question déjà bien balisée des rapports entre théologie et philosophie. Outre les travaux déjà cités de David Burr, François-Xavier Putallaz est longuement revenu sur ce thème<sup>4</sup> et j'ai ajouté quelques éléments en cherchant à identifier plus précisément les thèses des « averroïstes » qu'il entend combattre<sup>5</sup>. Je voudrais y revenir pour mieux exposer l'origine de cette attitude très particulière, formuler une hypothèse à ce propos et tâcher d'en indiquer les implications. Une thèse forte, et très caractéristique de la tonalité olivienne, tient à son abandon de la définition de la théologie comme science. Une telle prise de position, à la fin des années 1270, n'a rien de banal. Elle marque une prise de distance face à ce qui a fait le coeur de la démarche théologie universitaire depuis les

---

3 Petrus Iohannis Olivi, *Lectura super Apocalypsim*, cap. 9, Paris, BnF lat. 713, f. 105va : « sciendum quod casus stelle de celo in terram ... (Ap. 9,1) est quorundam altiorum et doctiorum et novissimorum religiosorum casus in terrenas cupiditates et in mundanorum philosophorum scientias curiosas et in multis erroneas et periculosas. Acceperunt enim ingenium et clavem ad aperiendam et exponendam doctrinam Aristotelis et Averrois, commentatoris eius... ». Le passage en question montre que l'hérésie cathare ne remplissait à la condition nécessaire d'une séduction des plus doctes et des ultimes ordres religieux, franciscain et dominicain.

4 Putallaz, François-Xavier, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Fribourg-Paris 1995, pp. 127-162.

5 Piron, Sylvain, Olivi et les averroïstes, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53 (2006), pp. 251-309.

années 1230<sup>6</sup>. En contrepoint, l'exégèse du texte sacré revient au centre de l'activité théologique. Pour compléter le tableau d'ensemble, il sera donc nécessaire, dans un second temps, d'offrir une introduction à l'herméneutique biblique olivienne.

La publication, par David Flood et Gedeon Gál, en 1997, du volume *Peter of John Olivi on the Bible*, a considérablement transformé l'image que l'on pouvait se faire de son activité en ce domaine<sup>7</sup>. L'attention s'était trop longtemps focalisée sur son seul commentaire de l'Apocalypse<sup>8</sup>. À la suite [20] de cette parution, de nombreux commentaires bibliques oliviens ont été publiés ou sont en cours d'édition<sup>9</sup>. Toutefois, ce sont principalement les énoncés de méthode, présents dans les *Principia* bibliques qui nous retiendront, ainsi que les principes d'exégèse exposés à l'occasion d'un commentaire de la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys.

## I.

Avant d'en venir au fait, il peut être utile de souligner les difficultés que présentent, pour le profane, l'œuvre de Pierre de Jean Olivi. La première tient à la forme dans laquelle elle est transmise. Le principal document qu'utilisent les historiens de la philosophie est une *Somme de questions théologiques* qui n'est conservée qu'en partie. Le terme de *Summa* est abondamment attesté, y compris par l'auteur lui-même<sup>10</sup>. Ce titre doit [21] donc être retenu, sans discussion possible. Cependant, sa forme se distingue de celle des deux *Sommes* de Thomas d'Aquin, composées dans une rédaction continue, ou de la *Somme de questions ordinaires* d'Henri de Gand,

---

6 Olivia, Adriano, Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la *Sacra doctrina*, avec l'édition du prologue de son commentaire des Sentences, Paris, 2006.

7 Flood, David et Gál, Gedeon, Peter of John Olivi on the Bible. Principia quinque in Sacram Scripturam. Postilla in Isaiam et in I ad Corinthios, St Bonaventure (N. Y.), 1997.

8 Outre le volume de Raoul Manselli cité plus haut, voir principalement : Lewis, Warren, Peter John Olivi : Prophet of the Year 2000. Ecclesiology and Eschatology in the Lectura super Apocalipsim. Introduction to a Critical Edition of the Text (Dissertation), Tübingen, 1975 ; Vian, Paolo, Dalla gioia dello Spirito alla prova della Chiesa. Il tertius generalis status mundi nella Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi, dans L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino di Fiore e nel gioachimismo medievale, A. Crocco (ed.), San Giovanni in Fiore, 1986, p. 165-215 ; Pásztor, Edith, L'escatologia gioachimita nel francescanesimo : Pietro di Giovanni Olivi, in L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, O. Capitani, J. Miethke (ed.), Bologna, 1990 ; Burr, David, Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary, Philadelphia, 1993. J'utilise ici le dernier état de l'édition préparée par Warren Lewis, à paraître prochainement, que j'ai revue sur le manuscrit Paris, BnF lat. 713.

9 Les éditions récentes ou en préparation d'œuvres exégétiques sont les suivantes : Petrus Johannis Olivi, Schlageter, Johannes (ed.), Expositio in Canticum canticorum, Grottaferrata, 1999; Id., Lectura super Proverbia et Lectura super Ecclesiasten, Grottaferrata, 2002; Flood, David, Peter of John Olivi on the Acts of the Apostles, St Bonaventure, 2001; Id., Peter of John Olivi on Genesis, St Bonaventure, 2007. Sont sous presse des éditions de la *Lectura super Lucam* par Fortunato Iozzelli, de la *Lectura super Epistolam ad Romanos* par Alain Boureau et de la *Lectura super duodecim prophetas* par une équipe dirigée par Gilbert Dahan. Alain Boureau prépare une édition de la *Lectura super Job*, Martin Morard de la *Lectura super Psalmos*, tandis qu'une entreprise collective, que je coordonne avec David Burr, vise à préparer une édition de la *Lectura super Mattheum*.

10 Doucet, Victorin, De operibus manuscriptis fr. Petri Ioannis Olivi in bibliotheca universitatis Patavine asservatis, dans Archivum franciscanum historicum 28 (1935), pp. 410-413, a montré le premier que la *Summa* ne peut être confondue avec un commentaire des Sentences, conservé de façon très fragmentaire. Pour un exemple d'auto-citation, voir *Lectura super Apocalipsim*, Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 713, f. 38ra : *in prima parte Summe, questione an Deus possit velle minuere caritatem alicuius*. La numérotation habituelle des questions est celle présentée par Koch, Josef,

constituée progressivement selon un plan initialement défini. Dans le cas d'Olivi, il s'agit au contraire du rassemblement effectué à une date tardive (vers 1295) de textes produits au cours des vingt années précédentes, dans des circonstances et selon des formats très divers, et complétés par de nouveaux développements rédigés à l'occasion de l'édition de cette *Somme*<sup>11</sup>. L'intervention éditoriale de l'auteur se vérifie également dans la confection de tables des matières dans lesquelles des indications sont parfois données quant au contenu des questions ou à leur valeur respective<sup>12</sup>. La plupart des commentaires bibliques ont également été dotés, peut-être à la même occasion, de semblables tables énumérant les questions disputées au fil des chapitres. Un manuscrit autrefois conservé dans la bibliothèque pontificale d'Avignon contenait, comme une œuvre à part, des *Tabulas fratri Petri in omnibus operibus suis*<sup>13</sup>. Le volume publié par Lazzaro Soardi à Venise en 1505 reproduit une partie de ces tables concernant les écrits apologétiques, qui est décrite comme extraite d'une « coordination des questions faite par P. Jean lui-même »<sup>14</sup>. [22]

De cette édition de la *Summa* soigneusement préparée par Olivi, nous ne possédons qu'un unique manuscrit (Vatican, Vat. lat. 1116) comportant la seule deuxième partie. Bernhard Jansen l'a pris comme base de son édition, en tenant également compte des différents témoins qui transmettent quelques-unes de ces questions, généralement dans des versions antérieures<sup>15</sup>. Seuls quelques fragments du premier livre sont conservés. Outre une question inaugurale portant sur le sujet de la théologie, B. Jansen a publié une série de questions *De deo cognoscendo* et Michael Schmaus une longue question de théologie trinitaire<sup>16</sup>, tandis qu'une importante question sur la science divine est encore inédite<sup>17</sup>. Aux trois manuscrits connus à ce jour contenant ce dernier texte<sup>18</sup>, il convient

---

11 Petrus Johannes Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Bernhard Jansen (ed.), Quaracchi (Bibliotheca Franciscana Medii Aevi, IV-VI), 1922-1926, 3 vols, qui sera désormais cité comme *Summa* avec indication de la toison et de la pagination entre parenthèses. Les ajouts sont notés comme « appendix » aux questions 51 et 117. L'un des éléments de datation les plus nets tient à l'inclusion dans le quatrième livre de la *Somme* d'une question concernant la renonciation de Célestin V, rédigée à l'automne 1295 (*Quaestio de perfectione evangelica*, 13).

12 Piron, Sylvain, *Les œuvres perdues d'Olivi : essai de reconstitution*, dans *Archivum franciscanum historicum* 91 (1998), pp. 359-361.

13 Voir Jullien de Pommerol, Marie-Hélène et Monfrin, Jacques, *La Bibliothèque pontificale à Avignon et à Peñíscola pendant le grand schisme d'Occident et sa dispersion. Inventaires et concordances*, Rome, 1991, t. 1, p. 296, n° 149.

14 Petrus Johannes Provenzalis, *Quodlibeta*, [Venetiis, 1505] fol. 62r (74r) : « cohordinatio questionum ab ipsomet P. Johan[nis] facta.

15 La plupart de ces manuscrits ont été confisqués lors du procès mené contre Olivi en 1283. Sur ce point, voir Piron, Sylvain, *Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican*, dans *Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Age*, 118-2 (2006), pp. 313-373, voir pp. 324-329.

16 Les questions ont été publiées respectivement par Ernst Stadter, *Offenbarung und Heilsgeschichte nach Petrus Iohannis Olivi*, dans *Franziskanische Studien*, 44 (1962), pp. 2-12 (désormais cité *Summa I*, q. 1) ; *Summa*, t. 3, pp. 455-554 (*Summa I*, qq. 2-4) ; M. Schmaus, *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus, II Teil. Die trinitarischen Lehrdifferenzen*, Münster, 1930 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 29), t. 2, p. 143\*-228\* (*Summa I*, q. 5). La numérotation des questions est celle proposée par Koch, Josef, *Der Sentenzkommentar des Petrus Iohannis Olivi*, dans *Recherches de théologie antique et médiévale*, 2 (1930), pp. 290-310, repris in *Id.*, *Kleine Schriften*, Rome, *Storia e Letteratura*, 1973, t. 2, p.

17 Sur ce texte, voir Piron, Sylvain, *La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi*, dans A. Boureau, S. Piron (dir.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris (Études de

d'ajouter un témoin copié au XV<sup>e</sup> siècle, à présent conservé à Gdańsk, où le texte se poursuit par une question apparentée, sur l'uniformité de l'exemplaire divin maintenue face à la variété des choses contingentes<sup>19</sup>. Sous toute réserve, on peut penser que [23] ce texte correspond à l'une des nombreuses questions perdues du premier livre<sup>20</sup>. La situation est aussi fragmentaire pour ce qui est du troisième livre dont trois ensembles ont été publiés (sur l'Incarnation, la Vierge et les vertus), tandis qu'une série de questions *De legalibus* demeure inédite<sup>21</sup>. En ce qui concerne le quatrième livre, un manuscrit sans doute copié à la chancellerie pontificale dans les premières décennies du quatorzième siècle (Vatican, Vat. lat. 4986) dérive probablement de l'édition de 1295, mais l'absence de tables des matières ne permet pas d'en être parfaitement certain<sup>22</sup>. Une note du copiste désigne le contenu [24] de ce volume comme des « questions théologiques », ce qui est une façon utile de qualifier la nature de cette *Somme*. En effet, un certain nombre de questions ont été volontairement laissées de côté par Olivi et sont encore inédites<sup>23</sup>. Dans certains cas, la raison peut en être que l'auteur a changé d'opinion entre temps : c'est le cas pour une question sur la localisation des anges, visiblement disputée avant mars 1277 et remplacée par un nouveau texte qui, sans mentionner la condamnation prononcée par l'évêque de Paris, évite toutefois d'évoquer l'argument de la localisation des anges en raison de leur opération<sup>24</sup>. Il est difficile de deviner, avant

---

philosophie médiévale, 79), 1999, pp. 71-89. Une traduction partielle en français est disponible dans le volume *Sur la science divine*, J.-C. Bardout et O. Boulnois (dir.), Paris (Epiméthée), 2002, pp. 208-225.

18 Les manuscrits en questions sont : Vatican, BAV, Borgh. 322, f 169-179 et Borgh. 358, f 154-165 et Montefano (Fabriano) Archivio dei PP Benedettini-Silvestrini 19, f. 135v-138v (témoin incomplet).

19 Gdańsk, Biblioteka Gdańska Polskiej Akademii Nauk, Mar. F 309, décrit dans Günther, Otto, *Katalog der Handschriften der Danziger Stadtbibliothek*, Danzig, 1911, pp. 430-436. Ce volume, qui contient principalement une importante anthologie de textes de Raymond Lulle, débute par le *Principium* d'Olivi *Vacate et videte* (f. 1r-2v). Les dernières pages contiennent la question *Utrum deus potuerit nolle quod voluit et vult* etc. (f. 200ra-202vb) suivie d'une question, *Utrum divini exemplaris uniformitas stare possit cum multiplici rerum varietate et mutabilitate ac contingencia* (203rb-204vb), les deux textes étant anonymes. Après le traité de Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, figure, également anonyme, la question 31 du deuxième livre de la *Summa* d'Olivi sur les raisons séminales, décrite comme « *questio alchimistica* ». Je n'ai malheureusement pas pu obtenir à temps une reproduction du manuscrit.

20 Pour une liste de ces questions, voir *Les œuvres perdues d'Olivi* (cité note 11).

21 Petrus Iohannis Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione. Quaestiones de virtutibus*, A. Emmen, E. Stadter (ed.), Grottaferrata (Bibliotheca Franciscana Medii Aevi, XXIV), 1981 (désormais cité comme *Summa III*). Il faut sans doute également inclure dans ce troisième livre les *Quaestiones quatuor de Domina, Pacceti, Dionisio* (ed.), Quarrachi, 1954, ainsi que les questions *De legalibus* qui constituent la première partie d'un traité sur ce thème, contenu dans le cod. Napoli, Bibl. Naz., XII.A.23, f 1ra-46rb. Je prépare une édition de cet ouvrage.

22 Pietro Maranesi, *Il IV libro della Summa Quaestionum di Pietro di Giovanni Olivi. Un'ipotesi di soluzione*, *Archivum Franciscanum Historicum*, 95 (2002), pp. 53-92. L'inclusion des *Quaestiones de perfectione evangelica*, présentes dans ce manuscrit, au sein de la quatrième partie de la *Somme* est confirmée par la façon dont s'y réfère Jean de Roquetaillade, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, édition critique sous la direction d'André Vauchez, par Clémence Thévenaz Modestin et Christine Morerod-Fattebert, avec la collaboration de Marie-Henriette Jullien de Pommerol, sur la base d'une transcription de † Jeanne Bignami Odier, Rome (*Sources et documents d'histoire du Moyen Age*, 8), 2005, p. 659 : *sicut probat expresse frater Petrus Iohannis in quarto libro Summe in questione de hac materia [sc. de obedientia]*.

23 Anneliese Maier, *Zur handschriftlichen Überlieferung der Quodlibeta des Petrus Iohannis Olivi*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 14 (1947), pp. 223-228, repris in Ead., *Ausgehendes Mittelalter*, Roma (Storia e Letteratura, 105), 1967, pp. 207-214, propose de qualifier ces questions de *Quodlibets*, mais cette désignation, qui correspond à d'autres écrits d'Olivi, ne convient pas dans ce cas.

24 Comparer la question : *utrum angelus sit in loco*, Vatican, BAV, Borgh. 322, f. 23va-25rb et la question conservée dans la *Summa* : *an substantia angeli sit in loco corporali*, q. 32, t. 1, pp. 570-591.

l'édition de ce texte, les raisons qui ont conduit à exclure la question *An esse rerum creatarum sit in genere substancie vel accidentis*, originellement liée aux questions 9 et 10 du deuxième livre<sup>25</sup>. Mais globalement, c'est sans doute avant tout l'absence de portée théologique qui paraît être la cause de l'exclusion de certains textes. L'ordonnancement de la *Summa* selon un ordre qui rappelle vaguement celui des *Sentences* de Pierre Lombard ne répond qu'au but pragmatique d'offrir à ses lecteurs des outils en vue de leurs propres enseignements. Aucune indication textuelle n'impose de retenir la référence à ce manuel de théologie dans le titre de la *Summa*. Les volumes publiés par B. Jansen ne peuvent donc se lire comme un ouvrage continu qui reflèterait un état stable de la pensée d'Olivi, mais au contraire comme la concrétion de plusieurs strates textuelles qu'il importe de distinguer.

À ces premières difficultés s'en ajoutent d'autres qui tiennent aussi bien au contexte de rédaction de la plupart de ces questions qu'au style de l'auteur. Les interlocuteurs immédiats du théologien, dans les *studia* de Languedoc où il exerçait, ne sont que des fantômes dont nous connaissons au mieux le nom – dans le cas d'Arnaud Gaillard –, et quelques unes de leurs thèses lorsqu'elles ont fait l'objet d'une critique [25] dans un texte polémique. La situation n'est guère plus favorable pour situer Olivi face aux positions prises par les docteurs parisiens, dont il semble avoir été assez bien informé. Au fil des questions, de très nombreuses opinions sont mentionnées, sans que les noms de leurs défenseurs soient jamais prononcés, à de très rares exceptions près<sup>26</sup>. L'édition de B. Jansen n'a pas fait l'effort d'identifier ces citations implicites, si bien que le travail d'examen des sources d'Olivi reste encore très largement à entreprendre. Une complication supplémentaire tient au fait que l'auteur semble souvent avancer ses propres thèses au nombre des opinions anonymes qu'il expose, en particulier lorsqu'il s'agit de défendre des positions inhabituelles. L'un des aspects les plus intéressants de son œuvre, qui est sans doute le plus déconcertant pour des philosophes, tient justement à sa créativité conceptuelle, qui ne s'enferme pas dans le carcan d'un vocabulaire aristotélicien communément partagé dans les dernières décennies du treizième siècle.

## 1. Lecteur d'Aristote

En mettant bout à bout les multiples renvois croisés qui scandent la plupart des travaux d'Olivi, on parvient un résultat déconcertant. Certains des plus anciens textes conservés, encore inédits, présentent toutes les apparences de questions posées à l'occasion d'un commentaire de la *Physique* d'Aristote : les questions semblent avoir été soulevées à propos de points spécifiques du texte,

---

25 Vatican, BAV, Borgh. 46, f. 14r-16r et Borgh. 322, f. 31v-33v.

26 Les noms de Thomas d'Aquin et Bonaventure ne sont prononcés que dans les explications fournies dans des textes apologétiques, voir notamment Petrus Johannis Olivi, *Epistola ad fratrem R*; Piron, S., Kilmer, C., Marmursztejn, E. (ed.), dans *Archivum franciscanum historicum* 91 (1998), pp. 33-64. Tendanciellement, les noms de contemporains sont un peu plus facilement cités, mais encore très modestement, dans les commentaires bibliques.

l'auteur dit expressément vouloir exposer la doctrine du Philosophe (« et hec omnia dico sequendo doctrinam Aristotelis »), les seuls autres textes invoqués sont les commentaires d'Averroès, tandis qu'aucun usage n'est fait d'arguments théologiques ou d'autorités patristiques<sup>27</sup>. Il va de soi que seule une édition [26] critique de ces trois questions permettra de conforter définitivement cette hypothèse. Les mêmes critères formels permettent de repérer d'autres textes, dont certains ont été repris dans le deuxième livre de la *Summa*, qui pourraient également être liés à cette strate primitive de la production littéraire d'Olivi. C'est notamment le cas des questions 20-21, sur la matière, que le réseau des citations internes amène à placer relativement tôt. Elles ne mentionnent aucune autre autorité que celle d'Aristote et ne font pas usage d'arguments théologiques. Toutefois, leur genre littéraire originel pourrait avoir été un peu différent puisque ces questions ne paraissent pas directement posées à l'occasion d'un commentaire de la *Physique*. En outre, il est possible que l'exercice ait été mené dans le cadre d'un enseignement de théologie, puisque l'opinion soumise à la discussion, et qui est d'ailleurs abandonnée, est celle de Bonaventure<sup>28</sup>. De la même façon, on peut penser aux questions 23-25, elles aussi précoces, qui portent également sur des points de physique et sont tout autant dépourvues de références théologiques<sup>29</sup>. Davantage que des épaves d'un éventuel commentaire des huit livres de la *Physique*, ces deux séries pourraient être issues de la reprise, sous forme de questions disputées, de points auparavant traités dans le cadre d'une exposition d'Aristote. Des échos de ce commentaire, dont des bribes n'ont survécu que par accident, pourraient éventuellement refaire discrètement surface en certains lieux où Olivi fait référence à des interprétations originales de la pensée du Philosophe. Il ne serait pas impossible que l'auteur renvoie de la sorte à sa propre lecture d'Aristote, qui aurait porté essentiellement sur la *Physique* et la *Métaphysique*<sup>30</sup>. Il est en tout cas hors de doute [27] que les textes qu'il a produit au cours des premières années de son activité littéraire démontrent simultanément un grand intérêt pour des questions de physique et une connaissance approfondie du corpus aristotélicien. Pour

---

27 Une démonstration plus complète est proposée dans Piron, Sylvain, *Les œuvres perdues* (cité note 11), pp. 380-385. Les textes en question sont les suivants : *Circa istam questionem qua queritur utrum tempus sit aliquid reale extra animam*, Vatican, B.A.V., Borgh. 322, f. 195va-198rb (texte étudié par Imbach, Ruedi et Putallaz, François-Xavier, *Olivi et le temps*, dans Pierre de Jean Olivi (cité note \$\$), pp. 27-39, qui relèvent l'utilisation exclusive d'autorités philosophiques et notamment des formules telles que : « et hec omnia dico sequendo doctrinam Aristotelis », Borgh. 322, f. 197vb.) ; *Circa questionem qua queritur utrum accidens habeat rationem seminalem vel potentiam vel materiam seu aliquid materiale*, B.A.V., Borgh. 88, f. 5v-7r ; *Queritur de subiecto generacionis*, Borgh. 88, f. 10r-11r. L'attribution de ces textes à Olivi repose sur des arguments internes et externes, et notamment sur le fait que le cod. Borgh. 322 est un recueil copié à Paris en 1283 pour l'usage de la commission de ses censeurs. Dans l'hypothèse retenue, ces questions auraient été posées respectivement à propos de Phys. IV, 14 et I, 8. L'argument le plus fort est sans doute une formule que l'on relève dans la première question

28 Voir à présent, Pierre de Jean Olivi, *La matière*, texte latin introduit, traduit et annoté par T. Suarez-Nani, C. König-Pralong, O. Ribordy et A. Robiglio, Paris, 2009.

29 *Summa*, t. 1, pp. 422-446.

30 On peut par exemple penser à un passage de a q. II, 16, une longue digression rapporte l'interprétation que certains font de *Métaphysique* VII, 10-11 (surtout 1036 b 32-34), sur les rapports entre les définitions du tout et de la partie, *Summa*, t. 1, pp. 337-339 : «Vidi tamen quendam qui dicebat Aristotelem hic satis turpiter fuisse deceptum ... ».

mieux cerner ce qui semble être le point de départ de sa démarche, il faut maintenant se tourner vers ce que l'on peut savoir de ses années de formation.

Si l'on prend à la lettre les informations fournies dans le *Transitus sacri patris* – court récit de ses dernières heures que lisaient les béguins de Languedoc – il serait mort à Narbone, le 14 mars 1298, dans la cinquantième année de son âge et la trente-huitième de son entrée en religion<sup>31</sup>. En considérant ces durées comme indiquant des années non révolues, Olivi serait donc né entre mars 1248 et mars 1249 et aurait rejoint les frères mineurs au couvent de Béziers, à l'âge de 12 ans, en 1260/1261. Il n'est pas impossible que cette décision ait quelque chose à voir avec la tenue du chapitre général de l'ordre franciscain dans les environs, à Narbonne, à la Pentecôte 1260. S'il n'a pas rencontré Bonaventure à cette occasion, il dit l'avoir entendu huit ans plus tard à Paris, à l'occasion de ses *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, données au printemps 1268<sup>32</sup>. Plusieurs autres témoignages montrent sa proximité, durant ces années, avec le ministre général qui a souvent séjourné au couvent parisien. Lorsqu'Arnaud Gaillard présente, comme argument hostile à la doctrine de l'*usus pauper*, l'exemple du « relâchement » (*laxatio*) de Bonaventure, Olivi, indigné par cette attaque personnelle, répond en rappelant qu'il a [28] souvent entendu ce dernier confesser humblement ses propres faiblesses<sup>33</sup>. Les références à des prêches donnés par le ministre général *Parisius in pleno capitulo, me astante*<sup>34</sup>, ne se réfèrent pas à des interventions lors du chapitre général de 1266, mais plutôt à des sermons adressés à l'assemblée des frères réunis dans la grande salle du couvent<sup>35</sup>. En revanche, aucun témoignage direct n'atteste la présence d'Olivi lors des *Collationes in Hexamaeron* données devant l'ensemble de l'université parisienne lors du printemps 1273.

---

31 Deux versions de ce document sont conservées. L'une dans Bernard Gui, Manuel de l'Inquisiteur, Mollat, Guillaume (ed.), Paris, 1926, p. 190-192 et une autre publiée par Albanus Heysse, *Descriptio codicis Bibliothecae Laurentianae Florentinae S. Crucis* plut. 31 sin. cod. 3, *Archivum franciscanum historicum*, 11 (1918) p. 269.

32 Burr, David et Flood, David, Peter Olivi : On property and revenue, dans *Franciscan Studies*, 40 (1980), p. 47 : « sicut enim de ultima frater Bonaventura me audiente optime exposuit ». Il s'agit de la huitième collation, prononcée le 1er avril 1268, (voir Jacques-Guy Bougerol, Introduction à saint Bonaventure, Paris, 1988, p. 232). Une autre référence à cette huitième collation figure dans *Summa*, t. 1, p. 98 : « Unde quidam magnus doctor numerum bestiae, scilicet sescenti sexaginta sex, sic exponebat ».

33 Petrus Ioannis Olivi, *De usu paupere. The tractatus and the quaestio*, Burr, David (ed.), Firenze, 1992, p. 130 : « Bonaventura et alii qui de hoc scripserunt secundum dicta istorum valde laxè vixerunt, ergo videtur quod non intellexerint usum strictum sue laxationi contrarium cadere sub voto ». Ibid., p. 138 : « Dico igitur quod de predicto patre sentio. Fuit enim interius optimi et piissimi affectus ... Fragilis tamen fuit secundum corpus et forte in hoc aliquid humanum sapiens, quod et ipse humiliter, sicut ego ipse ab eo sepe audivi, confitebatur ».

34 Ibid., p. 138 : « Nihilominus tamen in tantum dolebat de communibus laxationibus huius temporis quod Parisius in pleno capitulo, me astante, dixit quod ex quo fuit generalis nunquam fuit quin vellet esse pulverizatus ut ordo ad puritatem beati Francisci et sotiorum eius et ad illud quod ipse de ordine suo intendebat perveniret. » *Lectura super Apocalypsim*, f. 80vb : « Et hoc ipsum per claram et fide dignam revelationem est habitum, prout a fratre Bonaventura solemnissimo sacre theologie magistro ac nostri ordinis quondam generali ministro fuit Parisius in fratrum nostrorum capitulo, me audiente, solemniter predicatum ».

35 La plupart des sermons prêchés au couvent de Paris sont ainsi présentés comme donnés *in capitulo*, cf. Bonaventura, *Sermones de tempore. Reportations du manuscrit Milan, Ambrosienne A 11 sup*, Bougerol, J. G. (ed.), Paris, 1990. Ce vocable n'implique pas une identité de lieu, puisque la construction des bâtiments du cloître, comportant une salle capitulaire, débuta précisément en 1269, à la suite d'un don de Louis IX, cf. Beaumont-Maillet, Laure, *Le grand couvent des Cordeliers de Paris*, Paris, 1975, p. 237, 322-323.

Une série d'indications indirectes semble pourtant signaler qu'il était également présent lors de ces conférences et que ces leçons eurent un grand impact sur lui. Il est tout d'abord certain qu'il a rapidement connu le texte des *Collationes* puisqu'une section entière de l'un de ses *Principia*, qui doit être daté de l'automne 1279, n'est autre chose qu'une abréviation d'un passage de la première *Collatio*<sup>36</sup>. Par ailleurs, David [29] Burr a signalé que certains points essentiels de la théologie de l'histoire d'Olivi n'ont pas d'autre source ou équivalent que certaines notations furtives des *Collationes*. Comme Bonaventure, Olivi perçoit le sixième âge de l'Église, au sein duquel il se situe lui-même, comme une période de renouveau spirituel<sup>37</sup>. L'idée, très saisissante dans la construction historique d'Olivi, qu'il n'y aura pas seulement deux, mais trois avènements du Christ, la deuxième venue intermédiaire étant réalisée dans l'esprit avec le renouveau évangélique inauguré par François d'Assise, n'a pas d'autre point d'appui possible dans toute la tradition chrétienne qu'une formule allusive des *Collationes*, du moins dans la version alternative publiée par Ferdinand Delorme qui est sans doute dans l'ensemble plus proche de la parole vive du maître que la *reportatio* officielle, revue et légèrement édulcorée<sup>38</sup>. Par ailleurs, Robert Lerner note que l'allusion de Bonaventure à la reconstruction du Temple et l'exaltation de Jérusalem dans le septième et dernier âge, avant le Jugement dernier, pourrait avoir renforcé ou redoublé chez Olivi les effets de sa lecture de Joachim<sup>39</sup>. De son côté, Camille Bérubé suggère que sur un point précis, Olivi comprend le sens d'un passage (Coll. V, 30) sur lequel chacune des versions connues manifesterait une incompréhension de l'intention de Bonaventure<sup>40</sup>. La convergence de ces indications est telle qu'il semble raisonnable de lui accorder une valeur de preuve.

Arrivé à Paris au plus tard dans l'année 1267-1268, Olivi se serait donc trouvé au moins, lors du printemps 1273, au terme de sa sixième année de présence au *studium generale*. Une présence continue d'une telle durée serait nettement supérieure à la norme de quatre années d'études initiales, prévue par les constitutions de l'ordre. Il est difficile de supposer qu'il ait alors été à l'orée d'un second séjour parisien en tant que bachelier : une [30] telle promotion, très convoitée, était réservée à des frères ayant fait leurs armes d'enseignant pendant quelques années dans d'autres *studia* de l'ordre<sup>41</sup>. De plus, le jeune Languedocien était encore loin d'approcher de l'âge de 35 ans requis

---

36 *Principium Cum essem*, dans Peter John Olivi on the Bible, pp. 78-79, § 4-5 abrégé Bonaventura, *Collationes in Hexaameron*, Quaracchi (Opera omnia, 5), 1891, p. 331, § 11. Les éditeurs n'ont pas noté cette source implicite. Le *Principium Vacate et videte* contient aussi un parallèle moins littéral qu'on signalera plus loin.

37 Burr, David, *Olivi's Peaceable Kingdom* (cité note \$\$), p. 104, 116;

38 *Olivi's Peaceable Kingdom*, p. 116.

39 Lerner, Robert E., *Peter Olivi on the Conversion of the Jews*, dans A. Boureau et S. Piron (eds), *Pierre de Jean Olivi* (cité note \$\$), p. 210, n. 5.

40 Bérubé, Camille, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma, 1976, pp. 243-244, 255-257, à propos d'un passage I Sent. q. 4, dont d'autres points dépendent moins directement des *Collationes*.

41 Sur la distinction entre les deux cycles d'études, voir la mise au point de Courtenay, William J., *The Instructional Programme of the Mendicant Convents at Paris in the Early Fourteenth Century*, dans *The Medieval Church: Universities, Heresy and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, P. Biller and B. Robson eds., Woodbridge, 1999, pp. 77-92.

pour l'obtention de la maîtrise en théologie. Tout paraît d'ailleurs indiquer qu'il n'a jamais atteint le statut de bachelier parisien<sup>42</sup>. De multiples indices suggèrent cependant qu'il a rapidement connu des travaux menés à Paris dans la première moitié des années 1270. Sous cet angle, ses rapports avec Henri de Gand mériteraient un examen approfondi, puisqu'il semble avoir connu de façon très précoce des thèses que ce dernier a développées en tant que maître régent, dans des travaux postérieurs à 1276, mais qu'il aurait pu avoir déjà défendues en tant que bachelier, à l'occasion de son commentaire des *Sentences* qu'il a choisi de ne pas publier. Inversement, Henri semble lui aussi avoir connu très tôt des positions d'Olivi qui aurait pu être exprimées dans des textes diffusés à Paris avant 1276<sup>43</sup>.

En mettant bout à bout les divers éléments relevés dans les pages précédentes, il est possible de formuler une hypothèse explicative forte. Le jeune Languedocien serait demeuré plus longtemps que de coutume [31] au couvent parisien car il aurait été, au terme de son premier cycle d'études de théologie (ca. 1267-1271), chargé d'un enseignement de philosophie naturelle à destination de ses confrères fréquentant le *studium generale* (ca. 1271-1274), à la demande de Bonaventure lui-même. Le fait peut sembler surprenant, mais il n'existe aucune trace antérieure d'un tel type d'enseignement donné dans le cadre de l'école franciscaine à Paris. Ce n'est pas avant la fin des années 1270 que l'ordre a fait une place à part aux études de philosophie naturelle, en séparant cet enseignement de celui de la théologie et en réservant sa fréquentation aux frères, à l'exclusion des auditeurs extérieurs. Le chapitre général d'Assise de 1279 qui a pris ces décisions cherchait visiblement à réguler une activité qui s'était développée au cours de la décennie précédente d'une façon peu régulée<sup>44</sup>. Avant cette date, le répertoire des commentaires aristotéliens dressés par Charles Lohr ne permet de repérer qu'une seule trace écrite de tels cours, donnés à Oxford, avec les *Quaestiones super libros De caelo et mundo* de Thomas de Bungay qui sont sans doute antérieures à sa régence en 1269-1270<sup>45</sup>. C'est seulement dans les années 1280 et surtout 1290 que de telles lectures d'Aristote se sont multipliées dans les *studia* de l'ordre, Oxford demeurant toujours le

---

42 Epistola ad fratrem R., p. 46. : « Veritatem dico in Christo Jesu [...] parisienses ambitiones perhorrescens, vobis et sociis vestris scribere non curavi, nisi aliquando et raro ex litteris mihi missis compulsus. Et longe ante predixeram, non ut vates propheticus, sed instinctu interioris sensus inspiratus, quia etsi mundus vellet me ad ambitiones humani magisterii sublevare, Christus hoc nullatenus pateretur ». La lettre s'adresse probablement à un frère qui est lui-même bachelier à Paris. Contrairement à ce que je pensais en 1998, il pourrait s'agir de Raymond Geoffroy qui fut bachelier avant d'être élu ministre général en 1289.

43 Imbach, Ruedi et Putallaz, François-Xavier, Olivi et le temps (cité note \$\$), signalent que la question sur le temps du cod. Borgh. 322 semble connaître une position qu'Henri n'a exprimée que dans son Quodlibet III de 1278. Cross, Richard, *Absolute Time: Peter John Olivi and the Bonaventuran Tradition*, *Medioevo*, 27 (2002), pp. 261-300, suggère que dès son premier Quodlibet, Henri de Gand aurait critiqué une position d'Olivi sur la successivité de l'aevum.

44 Bihl, Michael, *Statuta generalia ordinis edita in capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisiis an. 1292*, dans *Archivum franciscanum historicum*, 34 (1941), p. 76.

45 Lohr, Charles H., *Medieval Latin Aristotle Commentaries*, dans *Traditio* 29 (1973), pp. 178-179. Voir aussi, Little, Andrew G., Pelster, Franz, *Oxford Theology and Theologians*, Oxford, 1934, pp. 74-75, 105-108. Lohr, *ibid.*, p. 182, signale également un commentaire perdu attribué à Thomas Good de Docking sur les *Analytiques* postérieurs qui pourrait aussi dater des années 1260.

principal foyer de ces études, notamment avec Guillaume de Ware et Jean Duns Scot.

Un sort à part doit être fait au cas de Roger Bacon. Ses propres commentaires aristotéliens sont antérieurs à son entrée dans l'ordre (1257) ; il s'est ensuite consacré à des recherches linguistiques et bibliques qui ne lui ont pourtant pas ouvert les portes de la maîtrise en théologie<sup>46</sup>. Une décennie plus tard, écrivant à titre personnel pour le pape Clément [32] IV, il se plaignait d'avoir été tenu à l'écart du *studium*. Au cours de son séjour parisien, Olivi l'a certainement fréquenté et les rapports entre les deux penseurs mériteraient une étude approfondie : les *Questiones logicales* d'Olivi portent l'empreinte du *De signis* de Bacon<sup>47</sup>, leurs critiques des *averroïstes* présentent quelques éléments parallèles<sup>48</sup>, mais en matière d'optique, le jeune languedocien engage une critique radicale du modèle adopté par son aîné et son rejet de l'astronomie judiciaire est sans appel<sup>49</sup>.

L'hypothèse d'un enseignement de philosophie naturelle ne peut être rejetée au seul motif des critiques célèbres d'Olivi à l'encontre d'Aristote et des philosophes arabes ; elle doit au contraire amener à réinterpréter le sens de cette opposition déclarée. On ne dispose pas d'éléments de datation précis pour le fameux traité *De perlegendis philosophorum libris*, si ce n'est qu'il est assurément antérieur à 1283<sup>50</sup>. La forme littéraire de ce texte, quant à elle, ne devrait plus faire le moindre doute<sup>51</sup>. Il s'agit d'une leçon inaugurale à un enseignement de philosophie. Mais au lieu de faire, comme c'est l'usage, l'éloge des livres qui vont être commentés, elle met en garde les auditeurs face aux limites du savoir philosophique. Loin d'être l'indication d'un refus de fréquenter les livres des philosophes, elle [33] constitue au contraire une préparation à leur lecture effective, en annonçant qu'il convient de les aborder en maître en non en esclave. Cette leçon ne semble cependant pas être celle qui aurait ouvert le cours parisien sur la *Physique*. Non seulement le *De perlegendis* démontre une certaine maturité qui s'accorderait mieux avec une date plus tardive. Mais surtout, la posture critique, énoncée au nom de considérations théologiques, semble difficilement compatible avec la forme d'un commentaire littéral, fût-ce sous forme de questions. Il conviendrait plutôt d'associer cette introduction à autre strate textuelle produite après le retour

---

46 Anheim, Etienne, Grévin, Benoît et Morard, Martin, Exégèse judéo-chrétienne, magie et linguistique: un recueil des 'Notes' inédites attribuées à Roger Bacon dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 68 (2001), pp. 95-154.

47 Brown, Stephen F., Petrus Ioannis Olivi, Quaestiones logicales : critical text, dans Traditio 42 (1986), p. 335, 344,-345, suggère qu'Olivi prend pour source et parfois pour cible le Compendium studii theologiae, Rashdall, H. (ed.), Aberdeen, 1911, mais plutôt que cet écrit tardif, Olivi semble avoir à l'esprit et suivre le plan du *De signis* (K. M. Fredborg, K. M., Nielsen, L., Pinborg, J. (ed.) dans Traditio, 34 (1978), pp. 75-136.

48 Hackett, Jeremiah, Roger Bacon and the Parisian Condemnations, dans Vivarium, 35 (1997), pp. 283-314.

49 Tachau, Katherine H., Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology, and the Foundations of Semantics, 1250-1345, Leiden,, 1988.

50 Delorme, Ferdinand, Fr. Petri Joannis Olivi tractatus De perlegendis Philosophorum libris, dans *Antonianum*, 16 (1941), p. 31-44. Le texte est conservé dans un manuscrit confisqué en 1283. En outre, on verra plus loin qu'à partir de l'automne 1279, Olivi a été principalement occupé par un enseignement biblique.

51 Partee, Carter, Peter John Olivi: Historical and Doctrinal Study, dans Franciscan Studies 20 (1960), p. 258, n. 5, proposait d'associer ce texte au commentaire sur la première Épître aux Corinthiens. L'édition de ce qui subsiste de ce dernier ouvrage a été publié dans Peter John Olivi on the Bible, pp. 350-364 montre qu'il s'agit d'un texte inachevé, postérieur à la Lectura super Apocalypsim achevée en 1297.

d'Olivi en Languedoc, dans le cadre d'un *studium* de théologie, entre 1274 et 1277<sup>52</sup>. À cette date, la discussion de questions physiques a été reprise en conservant la même prise de distance à l'égard des autorités philosophiques que l'on observe dans le *De perlegendis*. Une question sur le mouvement local qui semble appartenir à cette strate – mais qui n'a pas été reprise lors de l'édition de la *Summa* – contient une formulation révélatrice. L'auteur y exprime son dédain pour l'explication littérale du Philosophe dans des termes qui doivent retenir l'attention : « Pour moi qui ne me soucie guère des paroles d'Aristote et qui ne saisis pas l'efficacité de ses démonstrations, il semble plutôt [...] quoique je n'affirme pas cela, mais je ne parle qu'en recherchant la vérité »<sup>53</sup>. Ce dédain proclamé ne signifie en rien le choix d'une ignorance volontaire du corpus aristotélicien. Il exprime seulement qu'une démarche placée sous le signe de l'*inquisitio veritatis* ne doit pas être asservie à l'effort d'explicitation de l'intention des autorités philosophiques. Dans cette nouvelle phase, le travail d'interprétation littérale est désormais obsolète.

Pour comprendre l'articulation entre ces strates d'écrits, deux voies sont disponibles. Il est bien entendu possible d'y voir le signe d'une [34] rupture forte dans la formation intellectuelle du jeune franciscain. Mais le fait qu'un certain nombre de textes remontant à la strate initiale aient été retenus lors l'édition de la *Summa* indique, au contraire, que l'auteur n'a pas renié le contenu de ses premiers travaux. En revanche, certains textes postérieurs, tels que la question précédemment citée en ont été écartés. Le critère de sélection des questions retenues n'a pas été d'ordre chronologique. Il semble donc préférable d'adopter une interprétation continuiste, en percevant le changement d'intonation comme la marque d'une différence de genre littéraire, qui correspond probablement aussi à une nouvelle situation institutionnelle et géographique. La continuité entre ces étapes peut également se comprendre au sens d'une progression. En ce sens, Olivi se serait attelé à une lecture attentive des œuvres de philosophie naturelle d'Aristote, pour se préparer à engager ensuite la critique des philosophes sur leur propre terrain. Il n'est cependant pas impossible qu'un événement ait joué un rôle dans ce changement de tonalité.

## 2. Olivi et Bonaventure, une fidélité paradoxale

Il reste maintenant à justifier la dernière partie de l'hypothèse avancée plus haut : ces cours de philosophie auraient été donnés à la demande expresse de Bonaventure. Il ne s'agit bien entendu

---

52 Ces textes sont d'une part postérieurs aux *Collationes in Hexaameron* de Bonaventure, et antérieurs aux écrits d'Olivi qui font écho aux condamnations parisiennes de 1277, qui sont étudiés dans Olivi et les averroïstes.

53 Petrus Johannis Olivi, *Utrum motus localis dicat aliquid absolutum supra mobile ipsum quod movetur localiter*, dans Maier, Anneliese, *Zwischen Philosophie und Mechanik, Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, Roma, 1958, p. 301 : « Mihi autem qui de dictis Aristotelis parum curo et efficaciam demonstrationum non capio, magis videtur quod [motus localis] nil dicat absolutum seu positivum supra mobile et magnitudinem, quamvis hoc non asseram, sed loquor inquirendo veritatem ».

que d'une simple conjecture. Elle a toutefois l'intérêt de fournir une explication contextuelle forte de la nature inattendue des premiers écrits d'Olivi. Cette conjecture peut s'appuyer en premier lieu sur un argument institutionnel. Le ministre général était responsable des nominations d'enseignants au *studium generale* de Paris. Cette attribution concernait principalement la désignation des bacheliers en théologie, mais le contexte particulier du début des années 1270 donnait à la question des enseignements propédeutiques un relief très particulier. Bonaventure s'était personnellement engagé, depuis 1267, dans un combat contre la diffusion des erreurs philosophiques à la faculté des arts. Dans la même période, les commentaires de Thomas d'Aquin, notamment sur la *Physique* (1268-1269) et la *Métaphysique* (1270-1271), signalaient de nouvelles avancées de l'aristotélisme comme langage partagé du débat philosophique à l'université de Paris. Prenant conscience que les murs de l'enclos du grand couvent des frères mineurs ne suffiraient pas à endiguer cette marée montante, Bonaventure a pu choisir de lancer les jeunes théologiens franciscains sur la voie d'une acculturation péripatéticienne, afin de les préparer à mener le combat sur ce terrain. Il n'est d'ailleurs pas [35] dit qu'Olivi ait été le premier à remplir cette tâche. Il est seulement, pour l'instant, le seul à qui l'on puisse attribuer des textes de cette nature. Quoi qu'il en soit, un seuil paraît avoir été franchi chez les franciscains formés à Paris vers 1270. Un frère de la même génération, Richard de Menneville (Mediavilla), semble également avoir bénéficié d'une éducation philosophique plus poussée que des confrères à peine plus âgés que lui, tels que Matthieu d'Aquasparta. Toutefois, on ne trouve pas chez Menneville les intonations de l'anti-aristotélisme apocalyptique et prophétique du dernier Bonaventure<sup>54</sup>. Olivi est le seul franciscain de cette génération qui ait clairement maintenu cette orientation. En ce sens, il a été son élève le plus fidèle.

Outre cette parenté intellectuelle, une proximité personnelle semble avoir existé entre les deux hommes, comme l'ont suggéré les témoignages signalés plus haut. Dans ses questions disputées des années 1270, où Olivi ne mentionne presque jamais les auteurs contemporains par leur nom, le ministre général franciscain est désigné par des périphrases, comme « l'un des plus puissants de mes maîtres »<sup>55</sup> ou, par opposition à Thomas d'Aquin, comme le docteur « non moins catholique »<sup>56</sup>, ce qu'il faut bien sûr entendre comme un euphémisme. Plus clairement encore, il est nommément décrit dans les *Quaestiones de perfectione evangelica* comme « le plus grand docteur de notre époque et de notre ordre »<sup>57</sup>. L'admiration d'Olivi ne souffre aucune discussion. Elle est de

---

54 Je reprends la formule adoptée par Ratzinger, Joseph, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris, pp. 167-182.

55 *Summa*, t. 1, q. 31, p. 516 : « Licet autem huic viae in nullo praeiudicare intendam, cum non solum sit magnorum sed etiam potissimum magistrorum meorum ».

56 *Summa*, t. 1, q. 9, p. 165 : « Alii vero non minus catholici... » ; id., q. 33, p. 597 : « sequendo tamen doctores in hac parte saniores et magis catholicos... ».

57 Petrus Ioannis Olivi, *Quaestio de usu paupere* (désormais QPE 9), dans Burr, David (ed.) *De usu paupere. The Quaestio and the Tractatus*, Firenze, 1992, p. 34 : « Frater etiam Bonaventura, summus nostri temporis et ordinis doctor », p. 32-33 : « unus de sollempnioribus magistris ordinis huius ». Petrus Johannis Olivi, *Quaestio de altissima*

surcroît exclusive puisqu'aucun autre auteur contemporain n'est cité de façon comparable<sup>58</sup>. Leur relation est pourtant très éloignée de celle d'un [36] disciple reproduisant et défendant les positions de son maître. À défaut d'une étude plus détaillée, on peut proposer de comprendre les rapports d'Olivi à Bonaventure sous la forme d'une fidélité d'inspiration qui se double d'un remaniement très profond.

En effet, dans ces mêmes questions disputées, il est difficile de trouver un seul point sur lequel Olivi se conformerait strictement à l'enseignement du docteur séraphique. Au contraire, des thèmes essentiels pour ce dernier sont critiqués et abandonnés sans ménagements, comme la doctrine des raisons séminales<sup>59</sup>, le rôle des idées divines dans la production exemplaire des créatures et celui de l'illumination divine dans la certitude de la connaissance<sup>60</sup>. Pour prendre la mesure de cet écart, on peut effectuer un test sur les trois premières étapes de l'*Itinéraire de l'esprit vers Dieu* qui correspondent aux premiers degrés d'une ascension vers Dieu par la contemplation de l'univers sensible : pas un seul argument ne ressort indemne des critiques oliviennes<sup>61</sup>. Si les créatures indiquent l'existence de Dieu, ce n'est pas en raison de leurs perfections, mais au contraire par leurs imperfections et leur dissemblance<sup>62</sup>. On peut comprendre dans la même perspective l'introduction de la preuve expérimentale en anthropologie, qui est l'une des marques de fabrique les plus neuves d'Olivi<sup>63</sup>. Elle ne vient pas simplement s'ajouter à d'autres formes de raisonnement. Elle prend surtout la place d'un thème classique qui tient une place considérable [37] chez Bonaventure – la description de l'âme comme image de la Trinité – mais dont Olivi ne fait plus usage<sup>64</sup>. L'auto-compréhension de soi ne part pas d'une expérience qui serait d'emblée d'ordre symbolique et religieux, mais de la saisie de la pleine consistance de la personne humaine, capable de se tourner librement vers Dieu. L'écart est suffisamment considérable pour autoriser à parler d'un changement d'univers spirituel.

La distance prise par Olivi correspond pour une grande part à une volonté de se débarrasser de

---

paupertate (désormais, QPE 8) dans Schlageter, Johannes, *Das Heil der Armen und das Verbreden der Reichen*, Werl, 1989, p. 185 : « summus nostri temporis doctor ».

58 Par contraste, les quelques références explicites à Jean Peckham ne portent que sur ses écrits, le plus souvent son *Tractatus pauperis*. Voir aussi, Petrus Johannis Olivi, *Impugnatio XXXV articulorum*, dans *Quodlibeta* [Venise, 1505], f. 49va : « Idem etiam vult, si bene recolo, frater Ioannes de Pecham in primo suo ».

59 *Summa*, t. 1, q. 31, pp. 508-570.

60 Bérubé, Camille, Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand dans *Studies honoring Ignatius Charles Brady Friar Minor, R. S. Almagno, C. L. Harkins* (ed.), St. Bonaventure (N. Y.), 1976, p. 57-121, repris dans Id., *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma, 1983, pp. 19-79. Piron, Sylvain, *La liberté divine et la critique des idées chez Olivi* (cité note \$\$).

61 Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, trad. H. Duméry, Paris (Bibliothèque des textes philosophiques), 1994.

62 Petrus Johannis Olivi, *Summa*, t. 3, q. I, 4, pp. 538-544. Voir à ce propos Bérubé, art. cit.

63 Piron, Sylvain, *L'expérience subjective chez Pierre de Jean Olivi* dans Olivier Boulnois (dir.), *Généalogies du sujet. De saint Anselme à Malebranche*, Paris, 2007, pp. 43-54.

64 L'argument est ruiné à la base, puisque les humains ne sont à l'image de Dieu que selon deux raisons, et non trois, Petrus Johannis Olivi, *Summa*, t. 2, q. 54, p. 250 : « Unde et secundum isti duo [sc. intellectus et voluntas] dicimur facti ad imaginem Deo ».

toute une gamme de thèses d'inspiration néo-platonicienne. L'un des signes les plus nets tient à son refus de prendre le moindre appui sur le *Liber de causis*, dont il connaît les proximités avec Proclus<sup>65</sup>. En différents lieux, et notamment dans les plus anciennes questions incluses dans la *Summa*, il évoque explicitement « les inconvénients dont Aristote montre qu'ils s'ensuivent de la doctrine des idées de Platon »<sup>66</sup>, tandis que certaines thèses de saint Augustin sont rejetées en raison du platonisme de leur auteur<sup>67</sup>. Au-delà de ces indices textuels, c'est l'orientation générale prise par Olivi qui peut se décrire comme un projet de « déplatonisation du monde »<sup>68</sup>, projet dans lequel [38] Aristote peut être souvent un allié précieux.

Cet écart est compensé par un effort pour sauver les thèses du docteur séraphique, en le traitant presque à la façon d'une autorité patristique, sans prendre ses arguments selon leur valeur intrinsèque, mais en essayant de fournir une expression plus adéquate à ses intentions supposées. La question sur les béatitudes traitée à l'occasion du commentaire sur Matthieu en fournit un bon exemple. Après avoir présenté et rejeté la position de Thomas d'Aquin et celle défendue par Bonaventure dans son commentaire des *Sentences*, pour développer une voie suggérée par Guillaume d'Auvergne, Olivi cherche à montrer que sa solution peut concorder avec un passage de l'*Apologia pauperum* de 1269<sup>69</sup>. Le cas est loin d'être unique. Par exemple, dans la question sur la science et la volonté divine, après avoir présenté et écarté des opinions qui correspondent respectivement à celles de Thomas d'Aquin, Bonaventure, Richard Rufus et Arnaud Gaillard sur les idées divines, il montre comment la deuxième opinion présentée peut s'accorder avec la position qu'il privilégie, en ramenant les « expressions » de la lumière divine au statut d'une métaphore désignant l'actualité de l'intellection divine<sup>70</sup>.

---

65 *Summa*, q. 16, t. 1, p. 300 : « Omnes etiam philosophi, tam Platonici quam Peripatetici hoc idem videntur sentire, sicut patet in libro De causis et in libro Procli et in dictis Averrois ». Le rapprochement entre le *De causis* et Proclus suggère qu'Olivi connaît la démonstration du rapport entre ces textes effectué par Thomas d'Aquin en 1272, ce qui peut par ailleurs être pris comme un indice de sa présence à Paris à cette date.

66 *Summa*, q. 21, t. 1 p. 381 : « omnia illa inconvenientia quae ostendit Aristoteles sequi ad positionem Platonis de ideis ». La même formule est employée q. 13, t. 1, p. 241. La thèse de la réminiscence est critiquée dans les mêmes termes, t. 3, (q. I, 4), p. 489.

67 *Summa*, q. 38, ad 2, t. 1, p. 679 : « Beatus Augustinus tamquam in parte sequens dogma Platonicum credit omnem intellectum illustrari a luce aeterna et immediate contueri aliquas aeternas regulas eius ac deinde cetera in regulis illis. Propter quod multo fortius credit de primo homine ante lapsum et adhuc multo altius de angelis. Nos autem sequentes sententiam Dionysii et etiam Scripturae Sacrae ». Pour d'autres exemples, voir q. 58, t. 2, pp. 482-484 ; q. 73, t. 3, pp. 55-61.

68 Piron, Sylvain, *Deplatonising the Celestial Hierarchy*. Peter John Olivi's interpretation of the Pseudo-Dionysius, dans Isabel Iribarren, Martin Lenz (éds.), *Angels in Medieval Philosophy Inquiry. Their Function and Significance*, Aldershot, 2008, pp. 29-44.

69 Petrus Johannis Olivi, *Lectura super Mattheum*, 5, 3, Paris, BnF lat. 15588, f. 40vb-41rb, dans T. Murtaugh, *Peter Olivi's Commentary on Matthew : A Critical edition of chapter 5, Verses 1-26 with a Commentary*, Phd, Melbourne College of Divinity, 1992 : « Et quidem differentiam quam isti inter dona et beatitudines ponunt non clare intelligo, sed quantum ad reliqua, principalis doctor huius positionis mentem suam clarius explicare videtur in sua Apologia [...] in quibus satis cum tertia positione concordare videtur ».

70 Petrus Johannis Olivi, *Summa*, q. I, 6, Vatican, BAV, Borgh. 358, f. 158vb : « Secundus autem modus potest sane intelligi si lux divina sumatur pro actualitate et claritate divini intelligere, et si nomine expressionum suarum non aliud intelligatur quam ipsum Dei intelligere, ut est actualis expressio uniuscuiusque obiecti secundum suam propriam rationem, et hoc modo non differt ab ultimo modo ».

La situation dont il faut rendre compte est donc très particulière : la fidélité à l'égard d'un maître réclame l'abandon de thèses qui étaient centrales pour ce dernier. On peut y répondre par une simple distinction chronologique. Le Bonaventure auquel Olivi se veut fidèle est celui qu'il a connu personnellement, celui des conflits avec les Séculiers et les artiens des années 1267-1273, et non celui qui commentait les *Sentences* vingt ans [39] plus tôt. Cette fidélité est de l'ordre du projet et non de la défense de positions établies. La fréquentation du corpus aristotélicien, destinée à lutter contre les philosophes avec leurs propres armes, était voulue par ce projet ; elle agit en retour comme un agent corrosif à l'égard de la synthèse bonaventurienne. À rebours de la perspective d'une « réduction des arts à la théologie », la philosophie conserve son champ propre et ne mène pas nécessairement à la vérité. De plus, la démarche conduit à mettre en cause les opinions philosophiques incorporées dans les doctrines théologiques. En rectifiant les tendances platoniciennes de Bonaventure, Olivi peut penser à bon droit qu'il s'inscrit dans la ligne tracée par son ministre général.

La dix-neuvième des *Collationes in Hexaemeron* trace un programme d'études qui place l'Écriture sainte au premier rang et ne justifie l'étude d'autres documents qu'à titre subsidiaire. Les *originalia* des Pères permettent d'éclairer les obscurités de la lettre, mais ils contiennent eux-mêmes des difficultés que les « Sommes des maîtres » peuvent aider à surmonter, et c'est uniquement parce que ces dernières s'appuient sur les paroles des philosophes que l'étude de ceux-ci est justifiée<sup>71</sup>. La *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin est assurément l'une des principales cibles de ce discours. C'est afin de pouvoir lui donner la réplique qu'une maîtrise des textes philosophiques est requise. Ce programme correspond exactement à celui qu'Olivi a mis en pratique, jusque dans ses polémiques contre le maître dominicain qui est fréquemment dans la ligne de mire des critiques adressées aux *philosophantes*. Il n'est d'ailleurs pas anodin que ces pages de Bonaventure aient été résumées dans l'un de ses *Principia* qui doit dater de ses premières années d'enseignement théologique<sup>72</sup>. Cette reprise se [40] prolonge par une distinction entre l'ordre dicté par l'axiologie et celui suivi par la pédagogie. Une fois connue la hiérarchie des savoirs, l'apprentissage doit commencer par les sciences inférieures pour s'élever aux supérieures<sup>73</sup>. Mais la lecture des

---

71 Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron*, p. 421-422 : « necessariae sunt Summae magistrorum, in quibus elucidantur illae difficultates. Sed cavendum est de multitudine scriptorum. Sed quia ista scripta adducunt philosophorum verba, necesse est, quod homo sciat vel supponat ista [...] Maius autem periculum est descendere ad Summas magistrorum, quia aliquando est in eis error ; et credunt se intelligere originalia [sc. sanctorum] et non intelligunt, immo eis contradicunt. Unde sicut fatuus esset qui vellet semper immorari circa tractatus et nunquam ascendere ad textum ; sic est de Summis magistrorum. In his autem homo debet cavere, ut semper adhereat viae magis communis ».

72 *Principium Vacate et videte*, dans Peter John Olivi on the Bible, p. 27 : « Rectus ifitur ordo est primo inniti fidei et fonti Scripturae sacrae, deinde per libros sanctorum, quasi per rivus a primo fonte immediate defluxos ad irrigua hortorum magistralium descendere, et sic deinde ad stagna vel paludes mundanorum philosophorum deflecti. »

73 *Ibid.* : « Verumtamen in ordine addiscendi seu acquirendi, preassumpta primitus solidatione fidei et firmiter fundata in se aestimatione ordinis praefati, sunt primo videnda dicta paedagogica magistrorum, inchoando

philosophes est réservée aux esprits les plus subtils et les mieux préparés, signe que cette formation n'est pas une étape initiale mais marque le point de passage vers des études avancées de théologie. C'est bien à ce stade du cursus qu'aurait pris place le cours sur la *Physique*, donné au *studium* parisien à des étudiants déjà bien formés en théologie. Le *principium* qui s'adresse à des *virii studiosi* est visiblement contemporain du *De perlegendis* et appartient donc à la deuxième strate textuelle identifiée plus haut. Le fait que cette introduction aux études s'achève par une louange des *Sentences* de Pierre Lombard<sup>74</sup>, peut être pris comme indication qu'à cette date, peu de temps après 1273, Olivi était chargé d'un enseignement sententiaire, non pas à Paris où cette tâche était remplie par les bacheliers, mais plutôt dans un *studium* de Languedoc dans lequel il aurait également poursuivi – à l'occasion des classes introduites par le *De perlegendis* – sa lecture d'Aristote sur un mode ouvertement polémique.

Pour en rester au stade de la conjecture, s'il faut identifier un événement qui aurait fait basculer l'intonation du jeune enseignant dans sa présentation des philosophes, l'audition de ces *Collationes*, dans lesquelles l'urgence apocalyptique se fait plus pressante que jamais, [41] pourrait fournir une explication plausible. Plus généralement, la plupart des traits marquants du projet intellectuel d'Olivi peuvent être situés dans le prolongement de ces conférences – du primat de l'exégèse à la structure de sa théologie de l'histoire. Le décès de Bonaventure, intervenu l'année suivante, a également pu l'inciter à assumer lui-même plus fermement encore le combat contre les erreurs des philosophes. Un dernier point qui ne peut rester qu'à l'état de question concerne l'effet en retour qu'auraient eu sur Bonaventure les travaux menés par son protégé. Dans l'hypothèse où il aurait été attentif à la mise en œuvre de la mission qu'il lui aurait confié, on pourrait décrire le rôle du jeune franciscain, lisant de près Aristote comme lui-même n'avait jamais pris le temps de le faire, comme celui d'un « secrétaire philosophique » de son ministre général durant ses dernières années d'exercice.

### 3. Le détachement des opinions

Olivi est donc un théologien qui a commencé par lire, commenter, et critiquer Aristote en philosophe, avant d'entrer dans la discussion théologique, et ce dans les années où le débat sur les rapports entre philosophie et théologie était le plus vif. C'est là un point crucial qui permet

---

ascensiones suas ab inferioribus scientiis ac deinde procedendo per medias ad supremas. In his autem philosophorum libri duplici ex causa a solis subtilioribus sunt legendi. Primo quidem ut lumine fidei examinentur et confutentur errores eorum. Secundo, ut bene dicta ab eis tamquam ab iniustus possessoribus in usus manuductionis fidei utiles assumantur. In hoc autem secunda causa non magnum haberet locum, si veritas ab eis dicta diminuta et confuse et cum impura commixtione errorum esset a catholicis tradita sincere et clare et defaecate, absque scilicet palea et faece errorum »

74 Vacate et videte, pp. 32-33 : « In hiis autem tribus non solum consistit tota doctrina primae partis magistralium inquisitionum seu doctrinarum sive Sententiarum, sed etiam tota scientia Scripturarum sanctarum et theologorum ».

d'éclairer l'ensemble de son parcours. Les conséquences qu'il en a rapidement tirées quant à l'étude de la philosophie pour elle-même sont bien connues<sup>75</sup> ; mais c'est également sa pratique de la théologie qui est guidée par les mêmes règles épistémologiques.

En appelant à lire les philosophes en maître, en non en esclave, Olivi répondait aux mises en gardes qu'avait formulées Bonaventure contre la vaine *curiositas*, à l'époque où il débutait ses études au *studium* parisien<sup>76</sup>. Prise comme une fin elle-même, la philosophie ne mène nulle part. S'il faut cependant descendre et s'attarder dans ces marécages (pour employer l'image proposée dans le *principium* cité plus haut), c'est à la fois pour réfuter les erreurs des auteurs païens et pour reprendre possession des parcelles de vérité que les auteurs chrétiens n'ont pas encore su correctement séparer des erreurs<sup>77</sup>. Ces tâches imposent [42] d'entrer dans la discussion philosophique en suivant ses propres règles, celles d'une confrontation argumentée qui ne tolère aucune vénération idolâtre. Il ne s'agit pas simplement de comprendre ce qu'ont voulu dire les auteurs anciens, mais d'éprouver la validité des raisonnements qu'ils ont employés et d'en proposer, le cas échéant, de meilleurs. Reprenant aux maîtres ès arts leur exigence de méthode, Olivi souligne que l'argument d'autorité ne possède pas la moindre valeur en ce domaine : « Aristote l'a dit, donc c'est vrai » n'est pas un syllogisme valable<sup>78</sup>. Chaque énoncé doit être fondé en raison. Cette démarche ne l'engage pas uniquement dans des combats externes à l'ordre des frères mineurs. En exprimant son refus de considérer les livres des philosophes comme la source infaillible des sciences, Olivi s'en prend directement aux positions défendues par Roger Bacon et, pour ce qui est du domaine de l'optique, à tout le courant que ce dernier a inspiré chez les franciscains anglais, qui compte des représentants par ailleurs au-delà de tout soupçon et occupant des positions élevées, tel Jean Peckham, archevêque de Canterbury<sup>79</sup>.

Cette critique des autorités vise en premier lieu à montrer que sur des questions difficiles, il n'y a pas lieu de tenir sans discussion les propos d'Aristote pour des « premiers principes, ou même, pour la vraie foi »<sup>80</sup>. [43] Comme il le dit, en employant une expression hautement philosophique, son

---

75 Voir les travaux cités aux notes 1, 4, 5.

76 Bonaventura, *Collationes de donis Spiritus sancti*, dans *Opera omnia*, t. 5, p. 476 « Philosophica scientia est ad alias scientias ; sed qui vult stare cadit in tenebras » p. 478 « Sunt qui scire volunt tantum, ut sciant, et turpis curiositas est ».

77 Le programme du *De perlegendis* est résumé dans le passage du *principium Vacate et videte*, cité note \$\$\$. La dernière allusion aux commentateurs

78 *Summa* q. 27, t. 1, p. 479 « Est que periculosus modus arguendi in fide dicere 'Aristoteles non posuit hoc, ergo non est ita', aut hec 'Aristoteles hoc dixit, ergo est ita' ; hoc enim est occulte et etiam aperte astruere quod Aristoteles est regula infallibilis omnis veritatis » ; q. 53, t. 2, p. 225 : « Et breviter hic et ubique habe pro regula quod dicere 'Aristotele et eius Commentator ita dixit, ergo ita est' non habet vim argumenti, quia nullo habitu necessaria est inter conclusionem et premissas ; sed si rationem pro illa conclusione fecerunt, dicatur ratio, et si bona est concedetur, si vero falsa pro viribus dissolvetur ».

79 *Summa*, q. 58, t. 2, p. 499 : « indubitanter verum est quod positio destruens unam scientiam est insana, sed non minus verum est quod dicere librum seu inquisitionem unius Saraceni talem esse quod debeat sic firmiter censi esse ipsa scientia perspectiva acsi ipse esset fons inerrabilis illius scientiae, est idolatrare ».

80 *Epistola ad fratrem R.*, p. 56 : « In talibus autem recitationibus hoc super omnia intendebam quod non nimis secure inhereret homo dictis Aristotelis quasi principiis inerrabilibus, sed potius averteret quod in rebus difficillimis

but est d'« apprendre à douter » (*ut doceam dubitare*) des nombreux points qu'Aristote avance sans preuve suffisante<sup>81</sup>. L'un des thèmes sur lesquels se concentre cette critique concerne la liste des dix catégories qui n'a jamais fait l'objet d'une démonstration probante. On note, sur ce terrain, une évolution intéressante. Dans les textes les plus anciens, datant de ce que j'ai appelé plus haut la première strate de ses écrits, Olivi s'autorise de remarques d'Avicenne en ce sens<sup>82</sup>, avant de parler plus fermement en son nom propre dans les écrits remontant à la strate suivante<sup>83</sup>. Mais jamais il ne donne l'impression de chercher à produire lui-même une nouvelle table des catégories. La critique n'a pas d'autre objectif que d'introduire le doute, et de montrer de la sorte que la discussion philosophique constitue un terrain de recherche ouvert.

L'indifférence à l'égard de la valeur autoritative des écrits philosophiques conduit à rompre avec une ancienne tradition concordiste qui justifiait la lecture des philosophes païens au nom de leur intuition des vérités chrétiennes, et notamment de la Trinité. Cette perspective, qui domine l'approche des philosophes chez Pierre Abélard<sup>84</sup>, est encore à [44] l'ordre du jour chez Roger Bacon, notamment pour ce qui est de l'astrologie<sup>85</sup>. Olivi prend le contre pied de cette tentative de corroborer la révélation chrétienne par de tels écrits. Lorsqu'il souligne avec force le paganisme d'Aristote et la confession musulmane d'Averroès, ce ne sont pas des arguments qui les disqualifient en tant que philosophes, mais des circonstances aggravantes qui permettent d'attirer l'attention sur leurs présupposés religieux qui les ont conduit à l'erreur<sup>86</sup>. Il existe un domaine dans

---

nimisque perplexis, sine omni ratione et contrarietatum discussione plura dixit, que hodie tanquam prima principia, immo tanquam vera fides tenentur ».

81 Summa, q. 58, t. 2, p. 447 : « Hoc autem non approbando recito, sicut nec multa alia predicta, sed ut doceam dubitare de multis quae de praedicamentis Aristoteles posuit absque omni probatione ».

82 Summa, q. 25, t. 2, p. 444 : « praedicamentorum numerus et differentia quantum ad omnia non sumitur propter differentiam realem, sed aliquando propter differentiam solam rationis realis [...] Unde non immerito dubitat Avicenna in Physicis suis super differentia et numero praedicamentorum ab Aristotele et forte ab aliis philosophis assignata ».

83 Summa I, q. 5, Schmaus (ed.), p. 194\* : « Quia enim philosophi pagani distinxerunt praedicamenta in decem, licet suam distinctionem nunquam probaverint, omnes tamen credunt hoc pro principio summo, et quod Aristoteles alicubi vocat ea decem res seu decem rerum genera, ideo multi credunt firmiter, ad si ab eo esset probatum, quod omnia dicant diversas essentiam et non solum diversas rationes » ; Summa, q. 28, t. 1, p. 483 « Quidam enim sequentes Aristotelis credentes quod Aristoteles voluerit decem praedicamenta esse decem genera rerum inter se essentialiter distinctarum acceperunt quasi pro primo principio quod hoc ita se habeat, quamquam Aristoteles non inveniatur multum expressisse quod dicant semper necessario diversas essentias et multo minus inveniatur aliquam rationem sive necessariam sive probabilem ad distinctionem et numerum praedicamentorum probandum alicubi adduxisse ».

84 En dernier lieu, Mews, Constant J., *Abelard and Heloise*, Oxford, 2005.

85 Rogerus Bacon, *De viciis contractis in studio theologie*, Steele, Robert (ed.), dans *Opera hactenus inedita Rogeris Baconi*, I, London, 1905, p. 6 : « Et tota philosophia intencio est per viam admiracionis universi devenire in cognicionem Dei [...] De omnibus enim istis articulis, et insuper de Christo et lege Christiana, reperiuntur in libris philosophorum auctoritates pulcherrime et sentencie efficaces et exempla mira, que multum disponunt homines ad veritatem fidei Christiane recipiendam [...] que ad defensionem et probacionem religionis Christiane necessario requiruntur ».

86 Voir par exemple, Petrus Johannes Olivi, *Summa*, id., q. 57, p. 341 : « Si autem dicatur quod Averroes ponit primam, super VIII Physicorum et alibi, et quod videtur eam trahere ex verbis Aristotelis, sciendum quod similiter ponit unum intellectum in omnibus nobis et fuit Saracenus, Aristoteles autem paganus et idolatra, teste Augustino, VIII De civitate Dei, et praeterea, quaero quomodo probant eam, sciens quod eam supponunt, non probant ». Dans cette invective, c'est la dernière clause qui est la plus importante.

lequel l'illusion d'une convergence avec les doctrines chrétiennes est particulièrement dangereuse. Partout où les philosophes païens ont parlé des intelligences séparées, ce sont à leurs dieux qu'ils pensaient ; pour cette raison, il faut se garder d'attribuer les mêmes propriétés aux anges bibliques. Les plus graves erreurs découlent de cet arrière-plan polythéiste, telles que l'idée que chaque espèce angélique n'est composée que d'un seul individu et qu'il n'y a qu'un intellect unique pour l'espèce humaine<sup>87</sup>. On peut situer dans la même veine le rejet très inhabituel de la division entre intellect agent et intellect possible dont ni Augustin, ni aucun des autres Pères de l'Église n'ont jamais [45] parlé<sup>88</sup>. Si le champ des questions légitimes cesse d'être coextensif à celui que définissent les traités des philosophes, des problématiques entières peuvent ainsi être abandonnées.

Un aspect moins polémique et peut-être encore plus frappant de la démarche d'Olivi est son détachement vis-à-vis des opinions qu'il présente lorsque ces points n'engagent pas directement des dogmes de la foi. Face à la censure, il renonce à défendre une douzaine d'extraits du *Rotulus* « qui relèvent plus d'une matière philosophique que théologique ». Sur ces sujets, écrit-il dans son apologie de 1285, il n'a fait que réciter des opinions, sans en affirmer aucune, en les présentant sous la forme de doutes ou de difficultés, afin de montrer qu'elles peuvent convenir, aussi bien que d'autres, à la défense et l'explication de la foi. Il reconnaît surtout avoir avancé de telles opinions « lorsqu'elles répugnent à l'opinion commune de certains »<sup>89</sup>. Il s'agissait, encore une fois, de mettre en doute un socle aristotélicien pris comme fondement trop assuré par ses contemporains. En réponse à Arnaud Gaillard qui lui reprochait d'avoir exposé de la sorte des opinions « ridicules et dangereuses » sans avoir résolu les difficultés qu'elles comportaient, Olivi rejette ces deux qualificatifs mais admet s'être ainsi comporté ; il explique justement que c'est en raison des difficultés présentées par ces arguments qu'il lui a semblé « très utile de les écrire », afin de montrer qu'une autre voie que la seule orthodoxie aristotélicienne était possible<sup>90</sup>. Ce genre de [46]

---

87 Summa, t. 1, q. 33, p. 604 « Et si quis bene inspexerit omnia dicta philosophorum de pluralitate deorum, recte ille error omnia illa in se includit. Et isto etiam errore fortissime astruitur quod non sit in omnibus hominibus nisi unus intellectus, quia omnia illa per quae probatur universalitas naturae specificae in quolibet angelo possunt adduci aequae efficaciter ad probandum quod tota species intellectus humani est in una substantia universaliter recollecta » ; Ibid., q. 35, p. 628 : « Et ideo in iis quae de intelligentiis dixerunt sic debemus eos fugere tanquam idolatras plures deos ponentes ».

88 Summa, t. 2, q. 58, p. 460-461 : « Augustinus nunquam divisit intellectum in agentem et possibilem [...] nullus de antiquis sanctis et doctoribus invenitur hanc divisionem posuisse aut tenuisse, sed quod tantum habet ortum ab Aristotele pagano et a quibusdam Saracenis sequacibus eius ».

89 Petrus Johannis Olivi, Responsio ad aliqua dicta per quosdam magistros parisienses se suis quaestionibus excerpta, Laberge, D. (ed.), dans Archivum franciscanum historicum, 28 (1935), p. 405 : « recitavi opiniones varias, nullam earum asserens, nisi quod ad illam partem, quae communi opinioni quorundam repugnat, aliquando plures rationes adduco non respondens ad eas, in quo videor innuere quod illam partem plus approbo, quamvis in plerisque earum dicam eas esse cavendas et examinandas potius quam asserendas. Ego quidem idcirco recitavi eas, quia videbantur in se habere difficultates merito dubitabiles et quae ego nescirem dissolvere, et videbantur mihi ad fidem nostram explicandam et defendendam non minus accomodatis quam ceterae ».

90 Petrus Johannis Olivi, De quantitate, dans Quodlibeta, f. 39vb : « imponitur mihi ab isto [sc. Arnaldo Galhardi] et ab eius consentaneis, quod ego opiniones aliquas ridiculas et periculosas recito, dimittendo rationes earum insolutas, ex quo videor occulte eas approbare. Quamvis in paucis locis hoc mihi contigerit et solum in talibus in quibus nullum periculum fidei de facili latere posset, utpote in quibusdam materiis philosophicis et

propositions exploratoires, destinées à choquer Arnaud Gaillard, apparaissent notamment dans la longue question disputée qui cherche à définir la volonté comme une puissance active (*Summa* II, 58) ; dans ce cas, l'argumentation concernant la théorie de la connaissance a été ultérieurement systématisée dans des textes moins polémiques (II, 72-75).

On relève également, dans certains cas, ce qui paraît être l'expression d'une véritable indécision. Ainsi, la question sur l'individuation de l'essence (II, 12) s'achève sur la formule suivante : « Laquelle de ces opinions est la plus vraie, je le laisse au jugement des plus savants. Si je devais toutefois en défendre une, ce serait la seconde, car elle est plus solennelle et commune, bien que je ne saurais la défendre pleinement »<sup>91</sup>. Pour rendre compte d'une telle déclaration d'incompétence, il faut d'abord rappeler que le statut de la parole d'un lecteur de *studium* provincial n'est pas celui d'un maître en théologie : il n'est pas autorisé à « déterminer » solennellement des questions théologiques et doit enseigner à ses étudiants les positions les plus communes tenues par les maîtres de l'ordre. La réserve qu'énonce Olivi revient en réalité à pointer l'insuffisance des arguments en faveur de la position commune qui ne lui paraît pas pleinement défendable. Dans des circonstances comparables, face à une opinion magistrale fermement partagée par tous les docteurs franciscains de son temps, il agit de la même façon en énonçant les unes après les autres toutes les limites que rencontrent les différentes doctrines de l'illumination<sup>92</sup>. Dans ce cas, l'opération équivaut à un abandon pur et simple.

L'une des difficultés que rencontre le lecteur moderne d'Olivi tient à la façon dont il présente, à la troisième personne, des thèses originales qu'il semble souvent avoir été le premier à développer. Comme il l'écrit dans [47] la *Lettre à R.*, si on lui intimait de le faire, il serait prêt à reconnaître que ces opinions sont bien les siennes, mais il ne leur accorde précisément que la valeur de simples opinions<sup>93</sup>. Il les abandonnerait volontiers si on lui montrait une meilleure solution. Si son raisonnement n'est pas satisfaisant, « qu'on cherche mieux »<sup>94</sup>. La récitation des opinions peut être comprise de différentes façons. Si l'on veut lui attribuer principalement une valeur tactique, destinée à camoufler des prises de positions dangereuses, il faut admettre que dans le cas d'Olivi, censuré pour des thèses qu'il s'était volontairement retenu d'affirmer, l'opération n'a pas fonctionné. La dimension insitutionnelle a certainement compté, mais en fin de compte, c'est l'aspect épistémologique qui me semble prépondérant. Plutôt que de trancher, le lecteur des

---

naturalibus [...] Quod autem non respondi ad rationes opinionum talium, causa fuit quod nescivi nec adhuc scio ; et nihilominus videbatur mihi valde utile conscribere ipsas ».

91 *Summa*, q. 12, t. 1, p. 231 : « Quid autem de istis opinionibus verius sit sapientiorum iudicio derelinquo. Si tamen haberem aliquam tenere, secundam tenerem, quia solemnior et communior est, licet nullam scirem sustinere ad plenum ».

92 Voir Bérubé, Camille, Olivi critique de Bonaventure (art. cité note \$\$).

93 *Epistola ad fratrem R.* : « Si vero omnino urgentes a me requiring, an de diversis opinionibus a me non affirmatis sed recitatis alteram earum amplius credam, si de credulitate simplicis opinionis queritur, fateor quod sic ».

94 *Summa*, q. 57, t. 2, p. 347 : « si cui hoc placet, bene quidem ; sin autem, melius queratur ».

philosophes doit déployer autant d'alternatives que possible, puisque la philosophie n'est pas une sagesse mais un tâtonnement dans une obscurité que la foi n'éclaire pas<sup>95</sup>.

La même démarche se prolonge dans l'examen de questions proprement théologique. On observe là aussi une exigence de rigueur argumentative à nouveaux frais et un détachement à l'égard des simples opinions. Les formules de la réponse aux censeurs l'expriment fortement : « marquer une erreur d'un signe de croix ou dire : “cela est faux et erroné” ne suffisent pas à mon instruction »<sup>96</sup>. Si l'argument n'est pas valide, il faut le démontrer. S'il mène à des conclusions dangereuses, il faut également le prouver. En ce qui concerne les points qui n'ont pas été solennellement déterminés par l'Église, Olivi considère que la recherche est là aussi ouverte. Il est alors possible de mettre en doute les opinions, certes respectables, des docteurs modernes et anciens<sup>97</sup>. C'est ce que le [48] jeune franciscain se propose de faire, de façon assez solennelle, dans la question disputée qui ouvre son commentaire sur la *Hiérarchie céleste*. Revenant sur une position communément adoptée après les condamnations de 1241 des « théophanies » de Scot Erigène<sup>98</sup>, il entend montrer qu'il est possible d'affirmer que les anges supérieurs collaborent à la gloire substantielle des inférieurs, sans mettre pour autant en cause l'accès de ces derniers à une vision immédiate de l'essence divine<sup>99</sup>. La remise en cause de positions communes peut prendre des formes moins explicites. Ainsi, dans ses questions *De virtutibus*, Olivi semble faire totalement l'impasse sur une distinction établie depuis les années 1220 entre vertus infuses et vertus acquises. Il est possible que ce choix ait été davantage justifié dans des textes qui ne nous sont pas parvenus. Les écrits dont on dispose témoignent d'un refus de distinguer deux ordres de vertus, naturelles et surnaturelles. Le modèle alternatif est celui d'une même vertu dont la semence est infusée par Dieu, qui peut se déployer à différents degrés, selon que l'exercice des vertus vise leur fin prochaine ou ultime<sup>100</sup>.

Si l'argumentation rationnelle peut servir à la défense et illustration de la foi, elle n'intervient

---

95 Je dois cette formulation au compte rendu du colloque rédigé par Catherine König-Pralong, *Bulletin de philosophie médiévale*, 2009, p. 72.

96 *Responsio ad aliqua dicta*, p. 397 : « Si autem et in hoc ipso iudicor errasse, ostendatur mihi hoc, et libenter volo corrigi et edoceri ; sed, meo iudicio, sola cruce signatio vel solum dicere : falsum et erroneum est, non sufficiunt eruditioni meae ».

97 *Epistola ad fratrem R.*, p. 61 : « Humanas autem opiniones humana excogitatas ratione, si magnorum et fide dignorum sunt, eas humili et disciplinabili corde revereor, sed pro universo orbe non adhererem eis tanquam fidei catholice aut traditioni divine, cui contradicere nunquam licet, nec ab ea aliquatenus dissentire, nec de ea saltem leviter disputare, quin potius temerarium et in fide periculosum et quasi hereticum censeo, sic quibuscumque humanis adinventionibus adherere, quod non solum per rationes, sed etiam per plures auctoritates sanctorum et precipue Augustini probare possem. Hoc est enim dicta hominum quasi idola venerari, ex quo pericula sectarum et scismata oriuntur, ita ut quidam dicant *Ego quidem sum Pauli*, ego autem Aristotelis, ego vero Thome ».

98 Chenu, Marie-Dominique, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIIIe siècle*, dans *Mélanges A. Pelzer*, Louvain, 1947, p. 159–181, reproduit dans *La Théologie au douzième siècle*, Paris, 1976.

99 *Quaestio de angelicis influentiis*, Delorme, Ferdinand (ed.) dans *Bonaventura, Collationes in Hexaameron et Bonaventuriana quaedam selecta*, Quaracchi, 1934, p. 366 : « Licet enim cum reverentia sit tractandus, pro eo quod est omnius doctorum huius temporis, nisi tamen prius indubitabili fide claresceret quod est de mente et substantia catholicae fidei, non est ei tamquam catholicae fidei adhaerendum, sed solum tamquam humanam opinioni modernorum doctorum ».

100 *Summa III*, q. 6, p. 277–281. Sur la redistribution du partage entre naturel et surnaturel, voir aussi, *Summa*, q. 115, t. 3, p. 323.

que dans un second temps. La raison peut certes retrouver la vérité des articles de foi, mais la force du seul raisonnement [49] ne peut jamais entraîner l'adhésion complète que seule la foi peut procurer. De plus, ces raisonnements n'ont de valeur probatoire qu'en prenant systématiquement la forme d'une double négation. Ils ne consistent pas à affirmer pas positivement les articles de foi mais à leur reconnaître un tel degré de probabilité qu'il serait impossible de penser leur fausseté. Camille Bérubé a bien fait ressortir la reformulation de l'argument du *Proslogion* de saint Anselme à laquelle se livre Olivi, en s'appuyant sur sa lecture du pseudo-Denys : les perfections divines sont pensées par négation et dépassement des perfections appropriées aux étants. Si le plus grand qui se puisse penser est défini par l'absence de toute imperfection, il ne peut inclure une possibilité de ne pas être ; ce serait une imperfection suprême qui rendrait son concept faux et contradictoire<sup>101</sup>. On retrouve la même structure argumentative en théologie trinitaire. Les trois syllogismes qui démontrent la possibilité d'une production des personnes divines reposent sur un raisonnement qui fait passer du plus haut degré de probabilité à l'affirmation, par l'impossibilité de penser le contraire<sup>102</sup>. La question consacrée à la possibilité de l'Incarnation reprend la même démarche, en formulant des remarques de méthode sur ce *modus arguendi*<sup>103</sup>. Un argument semblable revient dans une question sur l'eucharistie<sup>104</sup>. Le commentaire sur l'Épître aux Romains annonce le projet de démontrer, par la même voie de négation et dépassement, l'ensemble des articles de foi<sup>105</sup>. Si le [50] programme n'a pas été récapitulé dans un ouvrage unique, il avait déjà été accompli pour l'essentiel dans chacune des démonstrations proprement théologiques.

La dernière particularité notable de la démarche olivienne qui doit être relevée tient à l'abandon de la définition de la théologie comme science. Celle-ci a certes besoin de l'ensemble des savoirs, mais elle-même n'est pas une science constituée par un sujet unique<sup>106</sup>. L'argument principal tient à ce que ce savoir ne porte pas uniquement sur les données universelles de la foi ; il concerne également de nombreuses choses singulières, la première étant la personne du Christ qui ne peut assurément pas être réduite à un prétexte pour saisir des principes généraux : cette personne

---

101 Summa, q. I, 4, t. 3, p. 518-554. Voir Bérubé, Camille, Olivi critique de Bonaventure et d'Henri de Gand, dans Id., De l'homme à Dieu, p. 235-236.

102 I Sent. q. 5 (ed. Schmaus), p. 163\* : « Summe tamen apparet probabile, quia illae tenent summum gradum probabilitatis, contra quas nulla potest dari ab homine vera instantia ».

103 Summa III, p. 25-26.

104 Summa IV, q. 9, Siena, Biblioteca Comunale, U.V.5, fol. 46ra : « Item, impossibile est quod id quod est summe falsum et summe impossibile habeat summas condecantias et congruentias, idest, resonantias propositionis ordinis et significantie, idest deductione similitudinis ad res divinissimas et saluberrimas. Sed hic articulus est huiusmodi, ergo impossibile est quod sit falsum et impossibile ».

105 Lectura super Epistolam ad Romanos, Paris, BN lat. 15588, fol. 141rb : «... omnes articuli fidei saltem secundum illud modum secundum quod fides eis adheret, tante sint altitudinis quod non semper nisi per negationes et superexcessus possunt apprehendi, sicut patet de Deo trino et uno, de Verbo incarnato, de existentia Christi in sacramento altaris, de resurrectione corporum gloriosa et sic de aliis prout suis locis de unoquoque in speciali habet ostendi », cité d'après l'édition à paraître d'Alain Boureau.

106 Summa I (ed. Stadter), q. 1, p. 5 : « Quidam alii dixerunt quod sacra Scriptura nullum habet unum subiectum proprie et univoce sumendo subiectum, ut dixerunt, pro eo quod non est proprie et univoce participans rationem et modum scientiae cum aliis scientiis ».

singulière possède, par elle-même, « de nombreuses utilités et efficacités »<sup>107</sup>. Il n'est pas donc possible de ramener la théologie à un sujet qui pourrait être épuisé à l'aide de propositions et de conclusions démonstratives<sup>108</sup>. Un tel abandon du statut scientifique de la théologie, à la fin des années 1270, n'a rien de banal<sup>109</sup>. Pour en comprendre les raisons, il faut noter deux éléments. Olivi parle ici, non pas de *sacra doctrina* comme le fait Thomas d'Aquin à la même époque, mais bien de *sacra Scriptura*, en identifiant donc le champ de la théologie à ce qui est connu par l'Écriture seule. Comme [51] tous les théologiens de son siècle qui abordent la question, Olivi emploie le concept de « science » au sens des *Analytiques postérieurs*<sup>110</sup>. La but de sa critique vise d'abord à pointer l'insuffisance de cette définition. Adaptée aux savoirs humains, elle ne convient à pas à la théologie puisqu'elle ne permet pas de rendre compte de la richesse de l'Écriture. Celle-ci, comme il l'avait dit à peine quelques semaines plus tôt dans ses *Principia*, réclame un type de lecture qui n'a rien de commun avec la lecture des textes humains<sup>111</sup>. Olivi propose plutôt de la comprendre à l'image d'un « livre de raison » dans lequel un père de famille rassemble les différents savoirs, conseils, histoires et prévisions qui peuvent être utiles à ses enfants et ses amis<sup>112</sup>. La théologie peut faire l'objet d'une approche purement spéculative, son intelligence peut s'appuyer sur la raison, mais cette démarche ne permet pas de récapituler l'ensemble du savoir théologique. Le programme qui est proposé ici suggère que l'essentiel de ce travail doit passer par la lecture du texte sacré. Pour suivre Olivi sur ce terrain, il faut maintenant aborder son herméneutique biblique, dont on verra qu'elle est intimement marquée par sa provenance franciscaine. [52]

## II.

L'été et l'automne 1279 constituent l'une des périodes les plus intenses de la carrière d'Olivi. À

---

107 Ibid., p. 6 : « Nec potest dici, ut dicunt isti [sc. Olivi] quod haec [res particulares] ponantur tantum pro exemplis et experimentis ad sumendum et inducendum universales propositiones seu universalis fidei, quia haec sunt per se de substantia fidei sicut illa universalis, et per se multa utilia praeterquam ad inducendum huiusmodi principia universalis. Credo enim personam Christi singularem [...] multas habere efficacias et utilitates praeter predictam ». La remarque vise directement Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, q. 1, a. 2, ad 2 : « singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur : sed introducuntur tum in exemplum vitae... ».

108 *Summa I*, p. 6 : « non possunt dividi universaliter et totaliter in subiectum et partes eius integrales et subiectivas et in passiones eius et causas eius, nec in propositiones aliquid probantes de subiecto et conclusiones in quibus concluditur aliquid de subiecto seu partibus eius ».

109 Voir en dernier lieu, Oliva, Adriano (cité note \$\$).

110 *Summa I*, p. 8-10 : « Ad primum dicendum quod subiectum hic aliter accipitur quam ab Aristotele, I Posteriorum ... Ad sextum dicendum quod sumendo subiectum sicut accipit Aristoteles in Posterioribus ».

111 *Principium Cum essem*, p. 100 : « hoc enim nulli alii scripturarum vel scientiarum competit nisi ipsi ».

112 *Summa I*, p. 7-8 : « Dant enim isti huius rei tale exemplum : Ponitur enim quod aliquis pater familias, volens per scripturam praevidere filiis et amicis suis de distincto regiminae vitae, scribat eis aliquam brevem compilationem in qua continentur aliqua medicinalia et naturalia, et aliqua de mathematicis et physicis, et aliqua gesta nova patrum suorum aliorum sui generis, et hoc cum exhortationibus, praeceptis et comminationibus et increpationibus, prout ei utile visum fuerit compositis et moderatis, et cum aliquibus praenuntiationibus futurarum eventuum : talis compilatio non poterit dici quod habeat unum aliquod subiectum eo modo quod scientiae dicunt habere subiectum unum, cum de multis scientiis particularibus vel generalibus multa contineat, et praeter hoc multa alia quae ad rationem scientiae non spectant ».

la suite du chapitre général de l'ordre franciscain, tenu à Assise à la Pentecôte de cette année, une commission avait été mise en place par le pape Nicolas III pour préparer une nouvelle explication officielle de la Règle. Bermond d'Anduze, ministre provincial de Provence qui faisait partie de la commission, fit venir auprès de lui son protégé et lui demanda de composer un bref traité sur la pauvreté des frères mineurs<sup>113</sup>. En parallèle et de façon plus ambitieuse, Olivi rédigea la fameuse série des *Quaestiones de perfectione evangelica* qui fut complétée par quelques textes écrits après la publication de la bulle *Exiit qui seminat*, émise par Nicolas III le 14 août 1279<sup>114</sup>. On peut dater de l'année universitaire qui suit ses premiers commentaires bibliques conservés (*Lectura super Matheum et super Isaiam*)<sup>115</sup>. Entre temps prennent place une série d'exercices scolaires de haut vol : trois *Principia in sacram scripturam* et la question disputée sur le sujet de la théologie signalée plus haut. Ces leçons inaugurales marquent à coup sûr l'entrée en fonction sur une chaire importante. L'hypothèse la plus vraisemblable est qu'il s'est agi de celle de lecteur biblique au *studium generale* franciscain de Montpellier<sup>116</sup>.

Ces introductions à l'étude de l'Écriture ont été publiées au XVIII<sup>e</sup> siècle dans une édition des œuvres complètes de Bonaventure difficilement accessible. David Flood et Gedeon Gál les ont à nouveau rendues disponibles, dans une bonne édition qui appelle toutefois quelques précisions<sup>117</sup>. Les cinq textes ont en effet été publiés dans un [53] ordre qui ne correspond pas à celui dans lequel les présentent les deux manuscrits contenant la collection complète des *principia*. En outre, les éditeurs ont choisi de désigner chacun de ces textes par des titres, absents des manuscrits. Pour éviter les confusions, je préfère les citer par leur incipit. Le tableau de concordance suivant permettra de s'y retrouver.

ordre des manuscrits	Incipit	ordre Flood -Gál	titres
1	<i>Vidi in dextera</i>	2	<i>De causis</i>
2	<i>Quatuor animalia</i>	5	<i>De evangelis</i>
3	<i>Cum essem</i>	3	<i>De doctrina</i>

113 Ruiz, Damien, Le Tractatus de paupertate minorum de Pierre de Jean-Olivi, dans *Revirescunt chartae, codices, documenta, textus. Miscellanea investigationum medioevalium in honorem Caesaris Cenci OFM collecta*, A. Cacciotti, P. Sella (éds.), Roma, 2002, vol. 2, pp. 1033-1064.

114 Sur la chronologie de ces questions, voir Burr, David, dans *De usu paupere*, pp. xviii-xxv.

115 Burr, David, The Date of Olivi's Commentary on Matthew, dans *Collectanea Franciscana*, 46 (1976), pp. 131-138.

116 Sur l'histoire de ce *studium*, j'ai proposé une vue d'ensemble dans, *Les studia franciscains de Provence et d'Aquitaine (1275-1335)*, à paraître dans William J. Courtenay, Kent Emery Jr (éds.), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at the Papal Curia*.

117 L'édition (cité note §§) sera désormais citée sous le titre des différents *principia*. Voir aussi les commentaires de Vian, Paolo, L'opera esegetica di Pietro di Giovanni Olivi, dans *Archivum franciscanum historicum*, 91 (1998), pp. 395-454, voir pp. 415-416.

4	<i>Ingrederere</i>	4	<i>De Christo</i>
5	<i>Vacate et videte</i>	1	<i>De studio</i>

Le manuscrit parisien (lat. 15588), copié pour Pierre de Limoges puis légué par ce dernier à la bibliothèque de la Sorbonne en 1306, contient également la *Lectura super Mattheum*. On peut remarquer que cette recension est suivie d'une table des questions posées lors au fil du texte. Cet état correspond peut-être à la mise en forme réalisée par Olivi lors de l'édition finale de ses œuvres. Il est donc possible que l'ordre dans lequel figurent les *Principia* dans ce volume reflète également un choix éditorial voulu par l'auteur. Cette hypothèse est renforcée du fait qu'une disposition identique se retrouve le manuscrit du Vatican (vat. lat. 918), qui a été pour partie copié par un chartreux de Styrie au XIV<sup>e</sup> siècle et obtenu par B. Bonelli à Trente, en 1770, lors de la préparation de son édition des œuvres de Bonaventure. Certains *principia* ont cependant circulé de façon autonome. *Cum essem* figure dans un manuscrit de Naples qui transmet une collection d'une soixantaine de *principia*, presque tous anonymes<sup>118</sup>. Le seul *Vacate et videte* apparaît dans [54] un volume conservé à Gdańsk, qui n'a pas été pris en compte par l'édition<sup>119</sup>. Il faut enfin signaler la présence de *Cum essem* et *Vidi in dextera* en tête d'une autre importante collection comportant plus d'une trentaine de *principia* anonymes, copiée dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle de la région de Montpellier<sup>120</sup>. La tradition manuscrite devra donc être réexaminée à la lumière de ces nouveaux témoins.

Les éditeurs n'ont pas procédé sans raison à un tel remaniement de l'ordre des *principia*. Leur choix a consisté à écarter deux textes : *Vacate et videte*, considéré comme une introduction générale aux études, a été placé en tête de la série tandis que *Quatuor animalia*, introduction aux Évangiles, a été rejeté à la fin<sup>121</sup>. Cette exclusion est justifiée négativement par la grande unité que manifestent les trois autres textes, que j'appellerai par commodité les *principia* « majeurs ». Ces trois leçons s'enchaînent et ont certainement été présentées l'une après l'autre à peu de distance. La *Lectura super Mattheum* contient un renvoi qui vise simultanément ces textes et la question sur le sujet de la

118 Naples, Naz. VII.F.21, f. 234b-243v, décrit par Cenci, Cesare, *Manoscritti francescani della Biblioteca Nazionale di Napoli*, Grottaferrata, 1971, t. 2, pp. 547-552.

119 Gdansk, Biblioteka Polskiej Akademii Nauk, Mar. F 309, f 1-2v. Il a déjà été question de ce manuscrit plus haut, note \$\$\$. Par ailleurs, Thurn, Hans, *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg*, 1 Band, *Die Ebracher Handschriften*, Wiesbaden, 1970, p. 147, signale un *principium* d'Olivi dans le cod. Würzburg, UB, I.t.f. 615, f. 55r-58r, mais sans en donner l'incipit. Il s'agit en fait d'un texte édité par Bonelli, que les éditeurs de Bonaventure rejettent comme inauthentique et que D. Flood et G. Gál n'attribuent pas à Olivi, cf. Peter John Olivi, p. 7-8. Je remercie Claudia Heimann de son aide pour l'obtention d'une reproduction de ce texte.

120 Le manuscrit, auparavant détenu par la American Hispanic Society, a été mis en vente en septembre 2009 par la galerie Les Enluminures (Chicago/Paris, Louvre des Antiquaires). Je remercie Ariane Bergeron de m'avoir permis de consulter ce volume. Les *principia* d'Olivi figurent en tête de volume. Parmi les trente-cinq suivants, copiés d'une autre main, les seuls textes identifiables sont également franciscains et concernent notamment Giacomo da Tresanti, lecteur à Florence dans les années 1300.

121 Peter of John Olivi on the Bible, p. 9.

théologie, ce qui suggère que ces documents ont constitué les actes d'entrée en fonction d'Olivi comme lecteur biblique dans un *studium generale* à l'automne 1279<sup>122</sup>. Par contraste, les deux *principia* « mineurs » semblent correspondre à d'autres circonstances. Comme on [55] l'a vu plus haut, *Vacate et videte* est un *principium* sententiaire, inaugurant une lecture cursive du recueil de Pierre Lombard dont le texte n'a pas été conservé. De son côté, *Quattuor animalia* présente des ressemblances notables avec le prologue de la *Lectura super Mattheum* qui a également pour fonction d'introduire généralement aux quatre Évangiles, en traitant notamment des spécificités de chaque évangéliste<sup>123</sup>. L'absence de renvoi entre ces textes plaide pour une antériorité du *principium*, puisque tous les autres commentaires évangéliques font référence à la *Lectura* et à son prologue. Il faudrait donc considérer *Quattuor animalia* comme une leçon préliminaire à une lecture cursive des Évangiles. Ces deux leçons inaugurales devraient alors être identifiées à des traces de l'enseignement délivré, avant 1279, dans un *studium* de rang inférieur. Il s'agit probablement celui de Narbonne, où l'on sait qu'Olivi exerçait dans les années 1277-1279. D'un point de vue stylistique et doctrinal, *Vacate et videte* présente des traits qui l'apparentent au fameux *De perlegendis*, lequel pourrait avoir été composé dans la même période, comme introduction à un cours de philosophie réservé à un groupe d'étudiants avancés.

Lors du colloque de Narbonne, Gilbert Dahan s'est largement appuyé sur les *principia* majeurs pour présenter les principaux aspects de la démarche exégétique d'Olivi<sup>124</sup>. Je voudrais ici chercher à prolonger ses conclusions, en m'appuyant également sur le commentaire de la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys, produit à la fin de la même année scolaire et dont les premiers chapitres contiennent des réflexions importantes pour expliciter cette démarche<sup>125</sup>. [56]

## 1. La réversibilité de l'Écriture

L'un des aspects les plus saisissants de ces *principia* vient de ce qu'ils fournissent simultanément des règles d'exégèse et leur exemplification. Pour cette raison, il est nécessaire de les lire en regard des thèmes bibliques sous lesquels ils s'inscrivent, en tant qu'exercices d'exégèse appliqués aux

---

122 Petrus Johannis Olivi, *Lectura super Mattheum*, Paris, BnF lat. 15588, f. 38ra : « sicut in generalibus principiis et in questione de subiecto theologie est aliquantulum ostensum ».

123 Comparer, *Lectura super Mattheum*, f. 15va : « Est enim in Christo quadruplex dignitas, scilicet regalis, magistralis pontificalis, supersubstantialis seu divina et eternalis et de hiis quatuor est evangelica doctrina ... Vel possumus dicere quod volavit in mundum veniens et ingrediens, per mundum progrediens, de mundo exiens, ad patrem rediens. » ; *Quattuor animalia*, p. 144 : « Habuit enim persona Christi dignitatem regalem, pontificalem, magistralem, divinam seu aeternalem. Et cum hoc fuit in statu quadruplici, quorum primum habuit mundum ingrediens per incarnationem et nativitatem; secundum per mundum progrediens et per praedicationis veritatem et conversationis sanctitatem, tertium habuit mundum egrediens per passionis et mortis acerbitatem; quatum ad patrem rediens per resurrectionis ».

124 Dahan, Gilbert, L'exégèse des livres prophétiques chez Pierre de Jean Olieu, dans Pierre de Jean Olivi (volume cité note \$\$), pp. 91-114.

125 Pour une présentation et une datation de ce texte, voir mon article, Deplatonising the Celestial Hierarchy, art. cité note \$\$.

passages dans lesquels l'Écriture fournit elle-même les clés de son déchiffrement. Le premier *principium* majeur exploite ainsi toutes les résonances de son thème : « Je vis, dans la main droite de celui qui siège sur le trône, un livre écrit au dedans et au dehors, scellé de sept sceaux » (Ap. 5, 1)<sup>126</sup>. Si les visions de Jean à Patmos ont une valeur exceptionnelle aux yeux d'Olivi, ce n'est pas uniquement au titre d'unique livre prophétique du Nouveau Testament qui ouvre sur une histoire encore inaccomplie. Elles constituent également le dernier livre du canon, le livre qui, l'achevant, assure la clôture du texte sacré et permet de le saisir dans sa totalité. De plus, il fournit lui-même un modèle d'interprétation à l'ensemble de l'Écriture puisqu'il ne l'achève qu'en appelant à son ouverture renouvelée. La préfiguration des temps derniers prend l'image de l'ouverture des sceaux d'un livre écrit *intus et foris*, sur son intérieur et son extérieur. Elle montre ainsi comment le texte, se donnant à lire comme scellé, demande à être ouvert, comment il doit être compris tout à la fois dans son scellement et dans son ouverture, dans une circulation entre son envers et son endroit. Le commentaire de l'Apocalypse se concentre sur l'interprétation historique et prophétique de l'ouverture de ces sceaux, qui correspondent aux sept âges de l'Église. Le *principium* s'attache ainsi à mettre en lumière ce que l'on peut désigner comme le principe de réversibilité de l'Écriture.

Des trois *principia* majeurs, *Vidi in dextera* est celui qui s'approche le plus d'un modèle universitaire, en se proposant de traiter des quatre causes de l'Écriture. En réalité, l'examen des causes efficiente (la sagesse divine), matérielle (la vérité de toutes choses) et finale (la contemplation de Dieu) est parcouru de manière relativement rapide. La raison en est que, si ces considérations sont nécessaires à l'intelligence du texte, elles [57] n'en fournissent pas les clés, puisqu'elles ne traitent que des préalables ou de l'aboutissement de la lecture. La véritable entrée dans le texte est offerte par l'attention portée à la cause formelle du livre, c'est-à-dire à la forme dans laquelle il est consigné. C'est précisément à elle que s'applique la métaphore des sept sceaux, afin de montrer de quelle façon la forme du texte correspond à sa matière et à son origine<sup>127</sup>.

Cette *septupla clausura* peut s'énoncer de manières diverses. Celle qui est offerte en premier lieu est d'ordre analytique. Elle exprime une septuple division des étants<sup>128</sup>. Il ne s'agit pas, à strictement parler, d'une nouvelle table des catégories qui viendrait remplacer les dix catégories de l'*Organon*<sup>129</sup>. Il faut plutôt entendre cette liste en écho à la table des « six différences cachées des

---

126 Le même passage joue également un rôle crucial pour Joachim de Fiore, voir Potestà, Gian Luca, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari, 2004, pp. 291-292, cf. *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti*, Daniel, E. Randolph (ed.), dans *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 73, part 8, 1983, p. 52.

127 *Vidi in dextera*, pp. 50-51 : « Ut autem videas quomodo eius forma correspondet altitudini suae originis et suae materiae eius. »

128 Sur ce point, le manuscrit cité plus haut (note 120) permet de restituer la leçon correcte : « secundum generalissimas et altissimas divisiones entis ». Les deux autres témoins portaient les leçons « dicentis » ou « dividens » pour divisiones entis, ce qui conduisait les éditeurs à une correction discutable, cf. *Vidi in dextera*, p. 51.

129 Voir plus haut, notes 82-83.

quiddités » que propose Bonaventure dans sa quatrième conférence sur l'Hexaméron<sup>130</sup>. Cette liste n'est en outre fournie qu'en tant qu'instrument d'élucidation du texte sacré en énonçant une série de disjonctions à l'aide desquelles il doit être abordé : l'unité et la pluralité, la conformité et la contrariété, l'actualité et la potentialité, la généralité et la spécialité, la substance et l'accident, la relation et l'absolu. La dernière de ces oppositions, qui distingue l'être selon la chose ou selon l'appréhension, englobe les six précédentes et coïncide avec chacune d'entre elles<sup>131</sup>. Elle résume exactement la tension que produit un message divin exprimé en langage humain : « L'Écriture sacrée nous propose en effet des choses qui excèdent notre intellect et notre affect, d'une manière adaptée à notre proportion et nos [58] capacités »<sup>132</sup>. Cette formule est en fait une simple paraphrase du pseudo-Denys, parlant dans le premier chapitre de la *Hierarchie céleste* de la figuration sensible des anges<sup>133</sup>. Olivi la comprend comme désignant le statut même de l'ensemble du texte qui excède infiniment, en réalité, le peu qui en est appréhendé. Les vérités ultimes seraient inaccessibles aux facultés humaines si Dieu n'avait voulu se rendre intelligible en empruntant une expression discursive. Cet écart appelle un travail d'interprétation qui est en premier lieu un travail sur la langue et les façons de parler (*modi loquendi*) de l'Écriture. Pour comprendre cette langue, il faut tenir compte des peuples auxquels elle a été donnée, de leurs mœurs et leurs tournures d'esprit et connaître la nature des hommes auxquels elle s'adresse<sup>134</sup>.

Denys ajoute encore que cette figuration de l'ineffable, pour mieux indiquer la transcendance absolue de ce qu'elle représente, devait prendre la forme des métaphores les plus dissemblables<sup>135</sup>. Face à cette affirmation, Olivi feint de s'étonner : « il est surprenant que par cela même par quoi il veut que nous soyons voilées et cachées les choses [59] divines, il veut que nous soyons guidés et

---

130 Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron*, pp. 350-351. Ces couples opposent substance et accident, universel et particulier, puissance et acte, un et multiple, simple et composé, cause et causé. Les deux dernières différences ne sont pas reprises par Olivi, qui réordonne les précédentes et leur ajoute les couples, conformité et contrariété, relation et absolu, selon la chose et selon l'appréhension.

131 Vidi in dextera, p. 51 : « Et haec ulterius causa et ratio et finis est omnium praecedentium » ; Id., p. 60 : « Et hoc, sicut dixi, causa fuit omnium aliorum ».

132 Vidi in dextera, p. 51 : « Secundum omnem modum nostrae apprehensionis et affectionis iudicamus et aestimamus de rebus. Scriptura autem sacra proponit nobis superexcedentia nostrum intellectum et affectum iuxta proportionem et capacitatem nostram, secundum Dionysium primo Angelicae hierarchiae ».

133 Petrus Johannis Olivi, *Lectura super librum Dionysii de hierarchia angelica*, Vaticano, B.A.V., Urb. lat. 480, f. 132vb « Hic incipit secunda ratio, per quam probat quod procedendum est per similitudines sensibiles, aptas tamen ad nos sursum agendos et est sumpta ex parte nostre potentie, et potest sic formari. Unicuique debet tradi doctrina secundum proportionem sue capacitatis, et non aliter. Sed nos non sumus potentes capere intelligentiam divine lucis et celestium ierarchiarum nisi sub manuductione sensibilibus figurarum, ergo sic debuerunt nobis tradi a Deo. »

134 Vidi in dextera, p. 60 : « Scriptura enim secundum varios modos linguarum et locutionum, intelligentiarum et affectionum varios habet in se loquendi modos ... Et ideo qui vult intelligere linguam Scripturarum multis debet intendere modis loquendi gentium et specialiter illius gentis a qua et cui tradebantur ; oportetque multum quod sciat intimare naturam hominum modosque intelligendi et vias affectuum » ; De doctrina, p. 104 : « mos est terrae Palaestinae, seu esse solebat, loqui multum parabolice et per similitudines ; et in terra illa fuerunt prophetae. Unde praesumitur quod mos fuerit linguae sic loqui ».

135 Le deuxième Principium, *Cum essem*, justifie longuement la nécessité de ces figures dissemblables, pp. 100-106.

élevés vers leur saisie, comme si d'un même geste, la même chose se cachait et se manifestait »<sup>136</sup>. La réponse permet d'expliquer que telle doit être la condition du texte sacré : il attire l'attention sur des figures sensibles afin d'inciter à saisir à travers elles les vérités spirituelles qu'elles renferment : « De même que les nuages cachent en partie les rayons du soleil, et nous les révèlent en partie, de telle façon que leur densité nous voile les excès de sa luminosité qui nous est insupportable et incompréhensible, et qu'à l'inverse leur transparence et leur limpidité nous conduit vers lui, il en va de même pour les signes de l'Écriture sainte »<sup>137</sup>. Pour donner à saisir l'incompréhensible, le Livre doit bien être, tout à la fois, opaque et transparent.

La meilleure métaphore qui permet à Olivi d'exprimer cette double qualité est celle du miroir, qui réfléchit dans l'opacité du langage une lumière unique qui serait aveuglante dans une vision directe<sup>138</sup>. La réfléchissant, elle en déforme et en inverse la vérité : ce qui est à gauche passe à droite, le bas vient en haut<sup>139</sup>. La première tâche de l'exégète est [60] d'enseigner le principe du miroir et de rétablir la vérité des termes inversés. De la même manière, les autres recommandations proposées à l'occasion de chacune des sept disjonctions disent comment retrouver la continuité du sens sous la discontinuité des paroles (ou l'inverse), les fruits dans les racines (ou l'inverse), le tout dans les parties (ou l'inverse), le sujet dans l'accident (ou l'inverse), etc.

Mais la réflexion spéculaire permet aussi de varier les points de vue sur une image qui demeure identique à elle-même. De même qu'un œil humain voit par plusieurs regards ce qui ne pourrait être saisi par un seul, le miroir permet de cerner la chose par la variété des perspectives qu'il offre à l'œil qui se déplace devant lui. La diffraction, produite par le miroir et redoublée par la mobilité de l'interprète, introduit une profondeur dans l'image qui permet de retrouver, dans le miroir, une nouvelle dimension de la chose reflétée. L'art de l'exégète, dès lors, est art des combinaisons. Reliant entre eux les personnes, les lieux, les occupations et les noms que fournit l'Écriture, et multipliant les correspondances, lui seul permet de faire apparaître son infinie variété et de la

---

136 *Lectura super librum de hierarchia angelica*, f. 132vb : « Sed mirum est quod per illud idem per quod vult nobis divina velari seu abscondi, per id ipsum vult nos ad illa contuenda manuduci et sursum agi, ac si per idem eadem res abscondatur et manifestetur ». Ce thème central dans l'exégèse olivienne se retrouve également dans la *Lectura super Iob*, cap. 21, B.A.V., Urb. lat. 480, f. 66rb : « maius est credere occulta et archana, ergo iudicia Dei nobis debent sic revelari quod et occultari, sic abscondi quod et monstrari, sic aperiri quod et claudi, et ad hoc valet commixtio predicta que aperit simul et claudit ».

137 *Lectura super librum de hierarchia angelica*, f. 133ra : « Rursus sciendum quod sicut nubes serena partim velat, partim revelat nobis radium solarem, ita quod densitate sua velat nobis excessum sue radiositate nobis intolerabilem et incomprehensibilem, sua vero transparentia et perspicuitate deducit nos in ipsum, sic est de signis sacre Scripture ».

138 *Ibid.*, fol. 132ra : « sicut enim corporeus oculus tremere dicitur, cum palpebram eius fixe tenere non possumus quin eam quasi continue claudamus et apperimus [...] sic mentalis oculus, vicis et erroribus et nebulis fantasmatum infectus, non potest fide solida et contemplatione pura, serena et clara figi in luce divina aut in veritatibus profundissimis et abstractissimis ».

139 *Vidi in dextera*, p. 54 : « Est enim Scriptura in hoc similis speculis quae semper cum conformitate aliqua repraesentant, quod tamen sine difformitate non est accipiendum, alias nunquam falsitas vitabitur. Dextera enim apparet in sinistra, et alta infima, et erecta eversa, et exteriora videntur esse intra ipsum, et sic conformiter est in speculis Scripturarum sanctarum ».

reconduire à l'unité de son signifié. « Ainsi, celui qui est capable de diffracter (*frangere*) les Écritures à l'infini et de circuler et se déplacer très vite par des regards variés, celui-là a la puissance de composer presque à l'infini des figures variées et les divulguer rapidement et infiniment »<sup>140</sup>. Les techniques suggérées sont celles des divers types de concordances, [61] verbales ou thématiques, qui seront effectivement employées au cours des commentaires bibliques<sup>141</sup>. Elles permettent, conformément à l'enseignement de Bonaventure, de faire jaillir du texte une profusion illimitée de figures<sup>142</sup>.

Le morceau d'exégèse qui accompagne et exemplifie cette image (sur Jean 11-12) est tout aussi remarquable. Le sépulcre de Lazare, comme celui de Jésus, était fermé d'une pierre qui représente « la dureté de la lettre, l'opacité des figures et le poids de l'autorité qui veut, selon la lettre, qu'elle soit fermement placée en son lieu, par une intention spéciale »<sup>143</sup>. Le poids de cette autorité littérale, qui n'est pas vaine mais insuffisante, mérite d'être souligné : c'est celle à laquelle s'arrêtent les « judaïsants », celle qui doit être, non pas rejetée puisqu'elle exprime l'intention spéciale de la lettre, mais reprise et dépassée dans une intelligence spirituelle. À l'image de Marthe et Marie, mû par l'inspiration de Jésus, l'exégète chrétien fait rouler cette pierre et lève les yeux vers un corps ramené à la vie. Sur ce modèle, c'est l'ensemble du monument des Écritures qui demande à être ouvert<sup>144</sup>.

La réflexion sur la forme du texte permet ainsi de présenter les instruments rationnels que nécessite son investigation. Elle suggère un rapport entre la démarche exégétique et l'analyse métaphysique. Les distinctions employées sont identiques, mais il ne s'agit plus ici d'exercer un usage discriminant, de décrire les étants selon que leur convient tel ou tel terme de la différence. Au contraire, l'usage exégétique réclame de maintenir la vérité de chacun des termes opposés. La vérité

---

140 Ibid., p. 58 : « Sicut enim oculos per varios aspectus multa vidit quae uno aspectu non posset ; et sicut speculum per varios aspectus et reflexiones multa repraesentat quae uno non posset ; et sicut res per varios sui aspectus in diversis locis cerni potest et non aliter, sic per varias compositiones et collationes personarum, locorum et negotiorum et nominum et per varias combinationes eorum multae varietates in Scriptura apparent, quae aliter non viderentur [...] Haec est potissima causa quare Scriptura per idem multa et quasi infinita repraesentat, et idem multis et quasi infinitis modis. Unde qui potens Scripturas infinitissime frangere et velocissime per aspectus varios regyrare et variare, potens est quasi in infinitum figuras varias componere et easdem celeriter et infinitissime ministrare ». Le vocabulaire est très proche de celui employé pour décrire les opérations de l'imagination qui combine les espèces retenues dans la mémoire, cf. *Summa*, t. 2, q. 58, p. 504-505 : « Experimur enim in nobis quod quasi in infinitis modis possumus unam speciem cum altera componere et sic infinitas compositiones imaginum quas nunquam foris vidimus intra nos formare et cogitare [...] et quando imaginantes unum integrum lapidem vel montem subito imaginamur eum frangi in multas partes ».

141 Dahan, Gilbert, « L'exégèse des livres prophétiques », pp. 95-104.

142 Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron*, 19, 6, p. 421 : « Tota scriptura est quasi una cithara, et inferior chorda per se non facit harmoniam, sed cum aliis ; similiter unus locus Scripturae dependet ab alio, immo unum locum respiciunt milla loca ». Quoique le terme de *figura* soit sans doute davantage d'origine joachimite, le sens dans lequel Olivi l'emploie dans les *Principia* indique une inspiration bonaventurienne.

143 Vidi in dextera, p. 59 : « Et haec est duritia litterae et opacitas figurarum et pondus auctoritatis, quo firmiter secundum litteram sunt in locis specialibus collocatis, et quadam speciali intentione ».

144 Cum essem, pp. 94-95.

de l'Écriture, qui signifie selon les mots et les choses<sup>145</sup>, est à la fois une et multiple, [61] générale et spécifique, actuelle et potentielle, et ainsi de suite. Et si elle est telle, c'est qu'elle a pour fonction de faire voir une vérité ultime qui est elle-même une et multiple<sup>146</sup>.

La règle d'interprétation qui se découvre de la sorte est celle de la réversibilité du texte. Elle fonctionne, en un premier sens, comme réversibilité partielle qui permet de comprendre les figures métonymiques ou métaphoriques que propose le texte en présentant la partie pour le tout ou un attribut pour un autre. Mais elle indique aussi, plus profondément, une réversibilité générale de la lettre et de l'esprit<sup>147</sup>. Si la lettre est placée « selon une intention spéciale », qui s'est voulue adaptée aux capacités humaines, l'intelligence spirituelle ne consiste pas à voir, sous un mode allégorique, autre chose au-delà de la lettre mais à comprendre le sens littéral dans sa disposition providentielle. Il s'agit à la fois de saisir la lettre dans son sens littéral, étant placée là où elle l'est, et de l'éclairer en la rapportant à l'ensemble du texte dont la structure reflète le plan divin.

Cette disposition providentielle de la lettre indique que rien n'a été écrit par hasard ou par erreur. Le texte est intégralement signifiant. Ainsi qu'Olivi le dit dans le deuxième *Principium*, il n'y a rien de répugnant [63] dans l'Écriture<sup>148</sup>, rien qui répugne à la raison pour qui sait la lire. Mais cette lecture ne s'épuise pas dans la découverte d'un sens ultime, elle vise au contraire à faire apparaître une infinité de sens. Cette lecture illimitée est dictée par la nature même du texte. S'il parle de choses qui excèdent les facultés humaines, son déchiffrement ne peut s'achever dans une saisie univoque et assurée d'elle-même. La profondeur se révèle toujours mieux dans la variété des regards qui s'ajoutent les uns aux autres et qui, par principe, sont incapables de venir à bout de l'immensité divine<sup>149</sup>.

---

145 Cf. Bonaventura, *Collationes de donis Spiritus sancti*, (Opera omnia, 5), p. 476 : « comparatur sacra Scriptura aquae maris propter multiformitatem sensuum [...] Mirantur aliqui, quod in eadem Scriptura, habemus tot sententias [...] Nec est inconueniens aequivoco multipliciter posito uti aequivoce. In theologia significant res et voces ». Voir aussi *Collationes in Hexaameron*, 13, 10, p. 389. Pour un exemple de mise en oeuvre chez Olivi, cf. *Lectura super Iob*, cap. 9, f. 44vb : « Omnibus autem hiis modis salvatur verbum Iob hic positum et credo quod pro omnibus hiis modis simul iunctis fuit dictum ».

146 *Ingrederere*, pp. 134-135 « Sunt etiam multiformes et uniformes [...] Sunt etiam multiformes, quia saepe ducunt simul historia cum legalibus et sapientialibus et prophetalibus [...] Sunt etiam multiformes propter multitudinem figurarum et spiritualium intelligentiarum. Uniformes autem sunt, quia ab uno et ad unum et in uno ». *Quid sit subiectum Scripture Sacre et huius libri*, E. Stadter (ed.) (cité note \$\$), p. 7 : « Divina enim intelligentia aspicit praesentialiter totam aeternitatem, et omnia quae in ea sunt toto aspectu comprehendit et conspiciat particularia, contingentia et actu non existentia, sicut universalialia et necessaria et praesentia. Talis igitur esse debuit scriptura huius exemplaris, quod in se comprehenderet totum decursum temporis et ambitum divinae aeternitatis et ea quae sunt in ea mixta, quod est ens possibile, et quod in una littera comprehenderet multos sensus et intellectus... »

147 Cf. Dahan, Gilbert, « L'exégèse des livres prophétiques », p. 112 : « il n'y aurait pas de cloison entre lettre et esprit, tout est lettre et esprit ».

148 *Cum essem*, p. 94 : « Et tunc apparebit quod in Scripturis non solum non est ibi aliquid repugnans aut falsus, quin potius omnia consona rationi et summa sapientia et veritate plena ». Cf. Bonaventura, *Collationes in Hexaameron*, p. 405 : « Et frequentissime inculcabat, quod non sunt a casu et a fortuna ista et consimilia posita in Scriptura, sed maxima ratione et maximo mysterio ; sed qui non considerat nihil intelligit » ; *ibid.*, p. 408 : « Et sic patet, quomodo Scriptura describit successiones temporum ; et non sunt a casu et fortuna, sed mira lux est in eis et multae intelligentiae spirituales ».

149 Voir à nouveau Bonaventura, *Collationes in Hexaameron*, p. 388 : « Quis potest scire infinitatem seminum, cum tamen in uno sint silvae silvarum et postea infinita semina ? Sic ex Scripturis elici possunt infinitae theoriae,

Pris dans un sens absolu, un verset ne parle que de lui-même. Sa richesse de sens ne se révèle que par les mises en rapports que permettent ses fonctions latentes d'appel et de renvoi. Un même verset peut alors prendre une infinité de significations selon les combinaisons dans lesquelles il sera placé. Mais tous les points du texte n'ont pas à cet égard des propriétés identiques, Lazare ne se cache pas derrière chaque pierre. Pour qu'il puisse y avoir saisie et entrée dans le texte, il faut que s'y trouve des infractuosités qui donnent prise à l'exégèse : les quelques pailles d'or semées çà et là que seul un œil exercé peut reconnaître<sup>150</sup>.

Et c'est là le dernier point remarquable qui se dégage de ce premier *Principium*. Le rôle de l'interprète s'y trouve extraordinairement valorisé. La position qu'il occupe est, pourrait-on dire, celle d'un [64] révélateur de la révélation qui cherche à rendre lisible un texte voilé. Elle demande de lui un savoir encyclopédique, une critique vigilante face aux obscurités de la lettre, aux interprétations perverses et aux autorités trop pesantes<sup>151</sup>, ainsi qu'une créativité dans la composition des « figures ». Mais cette position ne se fonde sur aucun privilège, aucune autre grâce que celle de « captiver son intellect » par la foi. Si Olivi se met en position d'accueillir les révélations reçues par des visionnaires, c'est à nouveau pour les interpréter et les « réduire » au miroir de l'Écriture, comme on le verra plus loin. L'insistance mise, dans ce *Principium*, à présenter les instruments rationnels qui devront être employés dans la lecture de l'Écriture, ainsi que la forme du cours public, suggèrent que cette approche ne demande aucune initiation ésotérique. La divulgation des arcanes du texte sacré s'accompagnait certainement d'une dimension orale, plus secrète, qui nous échappe par principe et dont on n'observe que des échos<sup>152</sup>. L'enthousiasme qu'a suscité Olivi tient en grande partie à ses talents d'exégète, qui ont fait de lui, après sa mort, une figure prophétique<sup>153</sup>. Mais ce n'est pas comme tel qu'il considérait son travail. La meilleure façon de désigner la dimension inspirée de la lecture qu'il propose serait de le présenter comme un « prophète textuel », dont toute l'inspiration provient du texte et y retourne pour lui donner une nouvelle intelligence. S'il est illuminé, c'est uniquement par la lumière qu'il parvient à faire surgir du texte<sup>154</sup>.

---

quas nullus potest comprehendere nisi solus Deus [...] Unde si una gutta de mari extrahatur, sic sunt omnes theoriae, quae eliciuntur, respectu illarum quae possunt elici». C'est sans doute une des principales raisons pour lesquelles Olivi signale les différentes « adaptations » possibles des versets qu'il commente, sans toujours chercher à les approfondir.

150 Summa III, q. 1, p. 80 : « Nam sicut grana auri sunt inter arenas dispersa et tacta, sic magnalia et humilia Christi sunt in Scripturis Veteris Testamenti per partes hinc inde dispersa », dans une reprise presque littérale de Lectura super Isaiam, p. 198-199. Les deux textes datent de la même année 1279-80.

151 La critique du « poids de l'autorité » vise en premier lieu André de Saint-Victor, mais il faut également souligner le peu d'autorités avancées dans les *Principia*, à l'exception notable du pseudo-Denys.

152 Principalement dans Epistola ad fratrem R (cité note \$\$).

153 Il est, pour Proux Boneta et d'autres béguins, l'ange dont le visage brille comme le soleil, cf. May, W. H., « The confession of Proux Boneta, Heretic and Heresiarch », dans Essays in medieval Life and Thought Presented in Honor of Austin Patterson Evans, Mundy, J. H. et al. (ed.), New York, 1955, p. 29-30 et Burnham, Louisa N., « The visionary authority of Na Proux Boneta », dans Pierre de Jean Olivi (cité note \$\$).

154 Cum essem, p. 108 : « Quod signanter prophetae fecerunt, ut per illa propria posset vir illuminatus discernere

## 2. L'homme-Christ, milieu de l'Écriture

Si le principe de réversibilité peut prendre une telle ampleur, c'est que l'ensemble du texte demande à être rapporté à un centre qui est la [65] réversibilité même. C'est ce qu'exprime le deuxième *principium* qui se présente sous la forme d'une louange de l'Écriture<sup>155</sup>. Il a pour thème le premier verset d'Ezéchiel : « Comme j'étais au milieu des captifs, près de fleuve Chobar, les cieus s'ouvrirent et je vis des visions de Dieu ». Conformément au mode de construction des sermons, le texte exploite un à un les principaux termes de ce verset avant de proposer plusieurs séries de raisons pour lesquelles l'Écriture est transmise sous une forme voilée<sup>156</sup>. Le sens de cette lecture est fourni par une allusion à l'ascension de Paul au troisième ciel, qui entendit « des paroles inexprimables qu'il n'est pas permis à l'homme de dire » (II Cor. 12, 4). Mis en regard l'un de l'autre, ces deux versets expriment le deuxième moment de la démarche dionysienne. Après l'inspection des figures sensibles, dont le premier *Principium* a donné les règles, il s'agit maintenant de montrer comment procéder à leur « réduction »<sup>157</sup>, afin de parvenir à la contemplation de l'indicible.

Le premier verset d'Ezéchiel permet d'en indiquer l'unique règle : il faut se tenir dans le milieu, s'en faire le captif, pour que le texte s'ouvre et laisse apparaître les visions spirituelles qu'il contient. « Ce milieu (*medium*) déductif est le médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus Christ »<sup>158</sup>. Ce vocabulaire est celui de Bonaventure<sup>159</sup>, dont Olivi reprend peu après une page entière<sup>160</sup>. Pourtant l'usage qu'il fait ici du [66] terme *medium* incite les récents éditeurs du texte à le comprendre également au sens de « langage de l'Écriture »<sup>161</sup>. L'ambiguïté est bien réelle ;

---

quod intentio fuerat prophetarum omnes illos sensus tradere et describere ».

155 Cum essem, p. 78 : « In quo quidem laus et commendatio totius Pauli doctrinae, immo et totius Scripturae sacrae ... ».

156 Cette division correspond respectivement aux paragraphes 4-14 (« milieu ») 15-17 (« captifs »), 18-24 et 52 (« fleuve »), 25-42 (« ouvrir »), 43-50 (« cieus »), 51 (« visions de Dieu »), 53 (« voir »), les §§ 1-3 et 54-55 reprenant l'ensemble du thème.

157 Olivi préfère ce terme à celui d'analogie, qu'il n'emploie guère. Cf. *Lectura super librum de hierarchia angelica*, f. 131vb : « Addit autem et *anagogice*, quod idem est quod reductive, vel sursum ductive. *Ana* enim hic est idem grece quod sursum, *gogos* vero est idem quod ductio, quia sic manifestat nobis divina per figuras sensibiles, quod per eas nos reducit et sursum ducit ad ipsa divina intellectualiter contuenda ».

158 Cum essem, p. 78 : « Eius enim deductivum medium est mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, Dei verus Filius, sub nomine 'medii' hic designatus ».

159 Bonaventura, *Collationes in Hexaameron*, p. 329 : « Secundo docet ubi debet incipere, quia a medio quod est Christus ; quod medium, si negligatur, nihil habetur ».

160 Les §§ 4-5, pp. 78-79, abrègent *Collationes in Hexaameron*, 1, 11. Cette citation muette est particulièrement subtile. Elle permet à Olivi de rappeler brièvement que le Christ est le milieu de tous les savoirs, pour abandonner ensuite cette perspective d'une réduction des arts à la théologie, afin de mettre en valeur la singularité de la lecture de l'Écriture, *Cum essem*, p. 100 : « hoc enim nulli alii scripturarum seu scientiarum competit nisi sibi ».

161 Flood, David, Gál, Gedeon, Peter of John Olivi on the Bible, p. 73 : « The word *medium* plays an important role ... Scripture's language (*medium*) is appropriate to its purpose... The word *medium* gathers new resonance in the next Treatise, where it characterizes the Mediator at the very core of Scripture, a characterization already begun here ».

comme le dit Gilbert Dahan, le Christ semble pris ici pour « l'Écriture même »<sup>162</sup>.

Pour comprendre cette ambiguïté, il peut être utile de rappeler la provenance dionysienne de l'expression « *medium* déductif ». Une question posée à l'occasion du premier chapitre de la *Hiérarchie céleste* cherche à clarifier le propos de Denys, qui semble dire à la fois que les rayons divins ne peuvent être saisis que par l'intermédiaire des figures sensibles et qu'ils sont pourtant saisis dans leur immatérialité. Il veut dire par là, explique Olivi, que les signes sont nécessaires comme objet fondamental, au début de la contemplation, mais non comme objet final, dans la consommation de cette contemplation qui s'obtient par négation et dépassement. Ils servent alors de *medium* déductif, non pas de terme de cette déduction. S'il faut en passer par eux, c'est uniquement afin d'abstraire et de purifier ces signes de toute matérialité<sup>163</sup>. Un autre [67] passage signale que le *medium* peut être plus précisément compris comme le sommet d'une hiérarchie : celui qui, étant plus proche de la fin, permet aux inférieurs de s'en approcher<sup>164</sup>.

Moyen d'élévation du sensible vers l'immatériel qui demeure dans l'ordre des signes, le Christ-homme l'est assurément. Il est même le seul point de passage entre les deux ordres de réalité. C'est donc uniquement par lui que la matérialité de la lettre peut être surmontée. La partie centrale du *principium* montre de quelle façon, grâce à ce *medium*, chacun des scellements du texte vole en éclat. La première de ces ouvertures, qui englobe les six autres, énonce le principe même de la réduction : « Pour quiconque en effet considèrera ce *medium*, qui est le plus abstrait, selon toute la hauteur de son immatérialité, relira aussitôt, dans la pleine matérialité des saintes Écritures, la clarté la plus abondamment immatérielle et suprainтеллекuelle des réalités divines »<sup>165</sup>. Comme le vocabulaire employé suffit à la révéler, cette règle est issue de la lecture du pseudo-Denys ; des passages précédents avaient déjà rappelé que cette abstraction maximale ne peut être atteinte que par la négation de tous les étants et de tous les concepts<sup>166</sup>. Olivi y apportait sa touche spécifique en

---

162 Dahan, Gilbert, « L'exégèse des livres prophétiques », pp. 105-106.

163 *Lectura super librum de hierarchia angelica*, f. 133va : « Ulterius videtur quod ipse tam hic quam alibi sibi contradicat. Hic enim dicit quod radius Dei non potest nobis apparere nisi sub figuris sensibilium, et tamen supra dicit quod suscipientes ipsum radium intellectu immateriali, idest non inviscente istis sensibilibus, elevemur ad contemplandum ipsum prout est simplex. Et etiam infra eodem <capitulo> dicit quod ex hiis figuris reducatur ad reductiones, idest contemplationes simplices nullam figuram rei sensibilis in se habentes. Ad quod dicendum quod hec contradictio tripliciter solvitur. Primo per respectum ad initialem originem nostre contemplationis et ad eius finalem consummacionem. Vult ergo quod in sui inicio illis signis indigemus, sed non in sui plena consummacione. Secundo quia licet indigeamus ipsis ut fundamento et fundamentali obiecto, non tamen ut finali obiecto, sicut enim infra secundo capitulo magis tangetur. »

164 *Quaestio de angelicis influentiis*, pp. 374-375 : « in coordinatione plurium ad unum finem illud quod est fini propinquius habet quasi rationem medii et reductivi respectu illius quod est remotius, ita quod illo mediante ipsum remotius attingit illum finem ».

165 *Cum essem*, p. 89 : « Statim in medio summae abstractionis aperitur omnis materialitas. Quicumque enim intuetur medium illud quod est immaterialissimum secundum altitudinem immaterialitatis suae, statim in tota materialitate Scripturarum sanctarum relucet abundantissime immaterialis et claritas divinarum » ; *ibid.*, p. 91 : « Immaterialitas enim seu abstractio huius medii facit ad omnes apertiones inspiciendas ».

166 *Cum essem*, p. 79 : « Ad ostendendum autem quod medium huius Scripturae est abstractissimum [...] Non enim plene potest attingi nisi per abnegationes omnium entium et omnium conceptuum, secundum quod vult Dionysius De mystica theologia et De angelica hierarchia ».

précisant que cette abstraction est davantage saisie par l'affect que par l'intellect, plus par un goût sensible que par un regard visuel<sup>167</sup>. Mais le recentrage de l'inspiration dionysienne sur l'humanité [67] du Christ produit ici une inflexion considérable. L'abstraction du *medium* permet d'appréhender, à partir d'une nature humaine, la divinité qui a choisi de l'assumer ; c'est de la sorte qu'elle donne à sentir, sous l'écorce de la lettre, le message divin qui s'est incarné dans le langage pour annoncer cette assumption de la nature humaine et le destin spirituel de l'humanité. Mais c'est dans la matérialité du texte que reluit l'immatérialité divine. Le *medium* déductif n'est pas abandonné, tel un moyen, au profit d'une pure saisie spirituelle. Il est seulement éclairé d'une nouvelle lumière. La réduction ne parvient pas à son terme. C'est que l'union des natures est indépassable. L'incarnation du Verbe dans la chair offre le seul accès aux réalités divines, mais la chair ne peut jamais être abandonnée, pas plus que ne l'est la lettre de l'Écriture. La réversibilité de la lettre et de l'esprit correspondrait donc alors à celle qui lie le Verbe et la chair. C'est là sans doute la raison de l'ambiguïté qui entoure l'usage du terme *medium*, mais c'est aussi la source des traits les plus originaux de l'exégèse olivienne.

Le deuxième des *Principia* majeur s'achève sur un passage d'un grand intérêt<sup>168</sup>. Afin de rendre sensible les règles du déchiffrement des métaphores cachées dans l'Écriture, Olivi propose une autre métaphore. La lecture du texte sacré peut s'apparenter à l'observation d'une image. Pour composer le tableau d'un roi, le peintre doit accorder davantage d'espace et de couleur aux choses les plus extérieures (le trône, le pallium), et de moins en moins au fur et à mesure qu'il dépeint les diverses couches de vêtements, presque rien de sa peau et plus rien de ses organes internes. Celui qui connaît le principe de l'image – qui connaît à la fois la vérité de ce qui est représenté et les règles qui organisent sa représentation – est capable de fouiller du regard sa profondeur. Il sait passer de couche en couche, jusqu'à saisir l'invisible représenté et apprécier au passage le talent avec lequel le peintre a su donner l'illusion de la profondeur en proportionnant les diverses couches d'habits<sup>169</sup>. Ce passage est remarquable à plusieurs points de vue. On peut choisir de le prendre à la lettre, comme document d'une histoire du regard et de l'œil<sup>170</sup>. Il y a un « secret » de l'image, qui fait voir autre chose que des [69] taches de couleurs informes. Ce « secret » de la représentation, c'est celui de la composition qui, par des couches superposées, introduit de la profondeur dans une texture unique et donne à voir jusqu'à « la nature intérieure de l'âme ». Il est assez remarquable que ce

---

167 Cum essem, p. 80 : « Tantae etiam est abstractionis hoc medium quod magis potest attingi affectualiter quam intellectualiter et magis per sensualem gustum quam per visualem aspectum. Et ideo species gloriae Domini dicta est ignis ardens potius quam claritas refulgens seu lucens, licet sub nomine ignis et sub nomine speciei gloriae Domini summa Dei claritas exprimat ».

168 Cum essem, pp. 106-108. Une traduction de ce passage figure dans l'ouvrage d'Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge, V<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Le Seuil, 2008, p. 246-249.

169 Sur la « commensuratio », cf. Baxandall, Michael, *Patterns of Intentions. On the Historical Explanation of Pictures*, New Haven, Yale University Press, 1985, p. 112-113.

170 Havelange, Carl, *De l'œil et du monde. Une histoire du regard au seuil de la modernité*, Paris, Fayard, 1998, p. 325.

texte ait été rédigé dans les années où Duccio réalisait ses premiers tableaux, après un court séjour de l'auteur en Italie centrale<sup>171</sup>. Le peintre, comme l'exégète, cherchent à répondre à une demande de profondeur qui est encore très loin des principes de la perspective. L'œil du regard perspectif est un point fixe qui organise à distance le relief<sup>172</sup>. L'œil d'Olivi est doué de mobilité, il circule dans l'image, voyage dans la profondeur, passe de couches en couches. C'est bien, comme on l'a vu, en termes de mobilité qu'il décrit sa méthode de composition des figures. Mais il faut également noter combien cette mobilité est conforme à sa propre théorie de la vision comme activité. Rien ne s'interpose entre l'œil et la chose, aucune émanation d'espèces sensibles provenant de l'objet, ni extramission d'un rayon venu de l'œil<sup>173</sup>. C'est une tension virtuelle du regard qui atteint la chose, qui peut l'appréhender dans son ensemble (*aspectus generalis*) et se porter sur ses détails (*aspectus particularis*), qui circule autour d'elle pour en saisir les contours et peut fouiller l'image pour y atteindre la profondeur. Ce texte peut ainsi venir à l'appui de ce que Jean Wirth reconnaît comme « l'introduction progressive de l'accidentel dans l'art »<sup>174</sup>. De fait, c'est exactement en ces termes qu'Olivi décrit, peu avant, le déchiffrement des images comme l'opération qui consiste à voir la substance invisible à travers les accidents<sup>175</sup>.

Mais pour goûter toute la saveur de ce passage, il faut également [70] entendre cet exemple au sens spirituel, comme y invite la suite du texte qui montre comment des mots apposés à côté de l'image permettent d'en faire mieux comprendre le sens. L'exemple n'est pas choisi au hasard. Ce qui est montré dans ce tableau final, c'est l'humilité du roi – c'est-à-dire, la royauté paradoxale du Christ, dont il faut savoir atteindre la pauvreté sous ses habits de gloire. Un seul mot apposé à côté de l'image, une seule clé permet de saisir le sens de ce qui est représenté et de retrouver la superposition des sens cachés dans une image unique.

### 3. Exégèse et pauvreté

Pour apprécier pleinement la portée de cette démarche, il faut donc rappeler la question proprement franciscaine qui en constitue la toile de fond, celle de la pauvreté du Christ. Les prophètes annonçaient un Messie qui apporterait la victoire et les richesses : c'est bien ainsi « que

---

171 On date le plus ancien – la Madone aux trois franciscains de la Pinacoteca de Sienne – de peu avant 1280, cf. Stubblebine, James H., *Duccio of Buoninsegna and his School*, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 20.

172 Un sermon de Bossuet, cité par C. Havelange, op. cit., p. 325, qui retrouve le même vocabulaire, permet de saisir ce qui sépare les deux regards. En dépit de cet écart, dans les deux cas, c'est la percée du « secret » de l'image qui sert de métaphore à la découverte du sens.

173 Voir surtout *Summa*, q. 73 et Tachau, Katherine H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundation of Semantics, 1250-1345*, Leiden, Brill, 1988.

174 Wirth, Jean, *L'image médiévale. Naissance et développements (VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989, p. 285.

175 *Vidi in dextera*, p. 57 : « Clauduntur enim substantialia fundamenta [...] sub ornatu eorum accidentalia ». La référence faite dans ce passage au *Cur Deus homo*, 1, 4, permet de mesurer la distance qui sépare l'univers visuel d'Olivi de celui d'Anselme.

sonne la superficie de la lettre ». Le Christ est venu dans la pauvreté et la défaite, démontrant que les prophéties annonçaient une abondance spirituelle et ouvrant ainsi une compréhension plus profonde de la lettre<sup>176</sup>. Mais c'est bien dans sa chair, c'est-à-dire à la lettre, qu'il a accompli ces prophéties. Pour convaincre qu'il était le Messie attendu, il était nécessaire que « l'intelligence spirituelle du Nouveau Testament apparaisse presque littéralement dans l'Ancien »<sup>177</sup>. Il faut insister [71] fortement sur ce point, car il permet de comprendre aussi bien les principes de l'exégèse olivienne que le cœur de sa doctrine de la perfection évangélique.

Pour Bonaventure, l'humilité est la vertu cardinale des frères mineurs dont dérivent toutes les autres perfections. Dans ses propres *Questiones de perfectione evangelica*, Olivi attribue ce primat à la pauvreté volontaire en la comprenant comme une vertu qui est elle-même source de toutes les vertus<sup>178</sup>. Cette substitution d'un terme par l'autre signale un déplacement considérable. Pour Olivi, la pauvreté devient la valeur englobante du christianisme : elle exprime à elle seule le sens de l'Incarnation ; elle résume exactement la portée de l'inversion christique. Le Christ a choisi de naître parmi les humbles, de mener une vie pauvre et de mourir ignominieusement, pour signifier, dans sa chair humaine, que son Royaume n'est pas de ce monde<sup>179</sup>. « Cette pauvreté a mieux démontré le pouvoir universel du Christ que ne l'aurait fait quelque abondance de richesses humaines. [...] S'il n'avait manifesté qu'il méprisait et dédaignait au plus haut point les choses, il n'aurait pas pleinement montré sa souveraineté la plus spirituelle qui transcende toute chose, même selon son humanité »<sup>180</sup>. *Etiam secundum humanitatem* : par la pauvreté de sa vie terrestre, le Christ-homme fait signe vers sa divinité ; dans son humanité, il est déjà le sommet de toute hiérarchie créée. Prenant appui sur des formules déjà citées des premiers chapitres [72] de la

---

176 QPE 8 (cité note \$\$), pp. 105-106 : « Cum enim Lex et Prophetiae secundum verborum superficiem promittant tempore Christi et per eum regnum Iudaeis dari plenum divitiis et opulentia inestimabili et continens in se universale dominium mundi et ista sub miris metaphoris et figuris miro modo magnificent [...] nulla tunc est ratio, quare Lex et Prophetiae [...] ad litteram de temporalibus divitiis non intelligantur, iuxta quod et superficies litterae sonat. Certum est autem Christum in abundantia divitiarum ad Iudaeos non venisse, immo una de praecipuis causis reprobationis eius fuit abiectio suae paupertatis [...] Econtrario vero concessio quod haec paupertas sit melior, totus Iudaeorum error funditus enervatur. Sequitur enim ex hoc quod, quicquid Lex et Prophetiae dicunt de divitiis regni Messiae seu Christi, intelligatur de spiritualibus divitiis et opulentiis [...] et breviter, quicquid nos spirituale de Christo credimus, cogentur credere. Et sicut cuivi faciliter patere potest, concessio paupertatem istam esse meliorem, tota Scriptura Veteris Testamenti et maxime quantum ad omnia dicta de Christo clarissime et profundissime aperitur ».

177 Ibid., p. 158 : « Nisi etiam ostendatur spiritualiter Novum Testamentum esse in Veteri, converti non possunt. Et etiam si convertantur, impossibile est quin tunc quasi litteraliter spiritualis intelligentia Novi Testamenti appareat in Veteri ; quia tunc manifeste appareret quod promissiones de Christo et illo magno regno Iudaeorum sub Christo currebant secundum intellectum evangelii et vitae Christi... »

178 Comparer Bonaventura, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* (Opera omnia, 5), q. 1, pp. 119-124 et Olivi, QPE 8, pp. 85-124. La pauvreté devient pour Olivi la racine de l'humilité.

179 QPE 9 (cité note \$\$), pp. 28-29, s'inspirant de Bonaventura, *Apologia pauperum* (Opera omnia, 8), p. 274. Voir aussi, *Modus quomodo quilibet potest referre gratias Deo de beneficiis ab eo receptis*, dans Manselli, Raoul, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, 1959, p. 275.

180 QPE 8, p. 135 : « paupertas haec magis fuit ostensiva universalis potestatis Christi quam esset affluentiam quarumcumque humanarum divitiarum [...] Si Christus non ostendisset se tamquam summum contemptorem et conculcatorem rerum, non plene ostendisset suum spiritualissimum dominium quo superfertur omnibus, etiam secundum humanitatem », passage repris in QPE 9, p. 29.

*Hiérarchie céleste*, Olivi rappelle que la vérité spirituelle n'apparaît qu'une fois écartés tous les voiles sensibles, mais qu'elle n'apparaît toujours que dans le sensible : « Si le Christ n'avait pas enseigné au plus haut point que tous les biens temporels sont méprisables, il ne se serait pas montré (tant que cela était possible en cette vie) comme le miroir le plus clair de la gloire et de la majesté divine »<sup>181</sup>. C'est dans l'abjection d'une vie misérable que l'opacité de la chair peut se faire le miroir le plus clair de l'esprit. L'inversion radicale de la hiérarchie terrestre fait apparaître l'abîme qui sépare les deux ordres de réalités, entre lesquelles l'Incarnation est l'unique médiation<sup>182</sup>.

Le Christ n'est pas venu établir une royauté temporelle. Il ne pouvait disposer de la moindre parcelle de pouvoir sur les choses de ce monde<sup>183</sup>. Mais il a choisi d'assumer la nature humaine dans ses faiblesses les plus communes – la peur de la mort, la faim, la soif et l'usage de provisions et d'argent en cas de nécessité – toutes choses dont il aurait pu se passer selon sa divinité. Il s'est abaissé aux seuls aménagements avec le monde matériel qui conviennent à la perfection possible d'une nature viciée par le péché originel, sans commettre d'autres imperfections spéciales au regard de cette nature<sup>184</sup>. C'est une vie pleinement humaine qu'il a vécue, [73] sans quoi il n'aurait pas accompli la rédemption<sup>185</sup>. Ce faisant, il a fourni à ses disciples le modèle (*informatio*) d'une existence qui peut se tenir à la limite des possibilités humaines.

Il faut donc prendre à la lettre la pauvreté du Christ, de la manière la plus complète, pour qu'apparaisse la signification spirituelle des annonces faites par les prophètes bibliques<sup>186</sup>. À ce titre, cette pauvreté est bien la « lampe de notre foi », « la clé et la porte des Écritures », « le

---

181 QPE 8, p. 137 : « Cum etiam speculum maiestatis aeternae et eius gloria clare non possit a nobis nec ab aliquo speculari nisi ab omni velamine sensibilium totaliter amoto secundum Dionysium in omnibus libris suis [...] Nisi Christus docuisset in summo omnia temporalia esse contemnenda, non exhibuisset se, prout erat etiam huic vitae possibile, tamquam speculum clarissimum divinae maiestatis et gloriae ».

182 Les pages d'Olivi sur ce thème sont étonnamment proche des analyses de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, « Un messie à l'envers », p. 161-170.

183 QPE 8, p. 137-138 : « Aut ipse habuisset omnes mundi divitias et regna aut partem unam determinatam. Si primum, tunc non venisset ut per passionem nos redempturus, sed ut per potentiam in mundo temporaliter regnatus. Et hic modus est verissime Antichristi [...] Si autem in parte determinata [...] Hoc etiam suae universali potestati et dominio non modicum derogasset scilicet quod ipse in modica parte mundi regnaret et alii in maiori ».

184 QPE 8, p. 181 : « Quibusdam tamen non inconvenienter visum est quod Christus in nullo condescenderit quod communitati hominum secundum statum huius vitae esset imperfectum, sed in illis dictus est condescendisse quae existentibus in statu perfectionis propter infirmitatem humanae naturae communiter contingere possunt sicut est timor naturalis non electivus in martyrio et sicut est providere sibi humano modo tempore necessitatis. Christus enim secundum potestatem suam divinitatis et supremae partis animae suae potuisset, si voluisset, omnem timorem a se excludere et absque victualibus vivere et absque omni provisione loculorum. Sicut igitur communes infirmitates nostrae naturae quae ad opus redemptionis et nostrae informationis erant utiles, in se accepit, non autem speciales, sic et in solis talibus nobis condescendit ». Cf. Lambertini, Roberto, *La difesa dell'ordine francescano di fronte alle critiche dei secolari in Olivi*, dans Pierre de Jean Olivi (cité note \$\$), pp. 193-205.

185 Summa III, p. 102 : « [Christus] implevit [reparationem peccati] non solum actu morti se exponendo et mortem voluntarie sustinendo, sed etiam in assumptione mortalitatis et in actuali ordinatione naturae assumptae ad statum nostrae abiectionis et miseriae [...] Ad nullum enim horum tenebatur Christus absolute aut alia ratione quam sola ratione satisfactionis et solutionis debitorum nostrorum ». Voir aussi, *ibid.*, pp. 118-119. L'ensemble de cette question constitue un écho évident au *Cur Deus Homo* de saint Anselme.

186 QPE 8, p. 186 : « Si autem tanta evidentia litterae solum allegorice est accipienda, subvertitur eo ipso tota litteralis intelligentia scripturarum sanctarum ac per consequens totum fundamentum fidei nostrae et veritatis earum ».

fondement et la porte de la vie du Christ »<sup>187</sup>. La démarche exégétique et la pratique de la pauvreté franciscaine s'impliquent mutuellement. La compréhension achevée, qui assume pleinement la lettre pour atteindre l'esprit de l'Écriture, doit également passer par des actes. Quiconque possède l'esprit de cette pauvreté perçoit immédiatement, par un goût ineffable, la métaphore des vérités éternelles incarnée dans le sensible, [74] aussi bien dans le texte sacré que dans les créatures<sup>188</sup>. La démarche engagée ne consiste pas simplement à s'élever de la lettre à l'esprit. Elle affirme la nécessité d'en revenir ensuite au sens « le plus littéral » (*litteralior*), qui est en même temps « le plus spirituel »<sup>189</sup>.

Le *principium Cum essem* expose cette démarche par l'exemple, en établissant une concordance entre la vision d'Étienne (Act. 7, 55-56) et l'ange de Philadelphie (Ap. 3, 7-12). L'un des éléments clés de la concordance est la couronne, qui revient à Étienne en tant que premier des martyrs, aussi bien qu'à cet ange (Ap. 3, 11), et à celui qui tient le livre ouvert (Ap. 10, 1), qui est lui-même placé sous l'ange du sixième sceau. L'identification de ce dernier avec saint François est tellement évidente qu'elle n'a pas besoin d'être énoncée expressément. Ce jeu de concordances ne vise qu'à en fournir une preuve supplémentaire. Toutes les façons dont le nom d'Étienne peut être compris lui conviennent parfaitement, y compris sa dignité sacerdotale qui est précisément celle qu'avait François d'Assise. « Et donc, à la lettre, l'ange du sixième sceau, comme Étienne, avait rang de diacre »<sup>190</sup>. Le sens le plus spirituel de la vision d'Étienne consiste à y voir l'annonce de la rénovation évangélique qui s'accomplit sous François ; il demande à être fondé sur la [75] concordance la plus littérale.

On trouve fréquemment dans les commentaires bibliques d'Olivi de telles « adaptations » ou « appropriations » qui visent le plus souvent à mettre en lumière les différents versets qui annoncent les trois avènements du Christ (dans la chair, dans l'esprit et au Jugement). Elles peuvent aussi bien

---

187 Id., p. 106 : « Ut autem plenius appareat paupertatem istam esse lampadem nostrae fidei, sciat omnis homo quod et totum mundum audire et scire volo : quod in aestimatione nimia divitiarum communium sive propriarum est singulare fundamentum et singularis ianua sectae Antichristi [...] Negato enim quod haec paupertas non sit melior et divinius omni modo habendi divitias [...] necessario sequitur Christum non fuisse vere Christum quem Lex et Prophetiae promittunt » ; p. 112 : « [paupertas haec] clavis est et ianua scripturarum sanctarum » ; p. 155 : « ...vita Christi cuius fundamentum et ianua est paupertas altissima ».

188 Id., p. 112 : « Habenti enim spiritum huius paupertatis, quidquid in scripturis occurrit sensibile aut mundanum, totum se exhibet ut speculum et imago spiritualium et aeternorum. Sentit enim quodam intimo et altissimo paupertatis sapore omne sensibile et temporale esse nihil ; et ideo statim sentit, cum sibi occurrit quod propter alia designanda est ibi positum, et idem contingit sibi in omni creaturarum aspectu ».

189 Lectura super Apocalypsim, cap. 7; f. 88ra-rb : « Attamen quando litteralior sensus sic respicit finaliora bona vel facta, tunc ipse est spiritualior quam sint allegorici ipsum precurrentes, iuxta quod litteraliter et magis proprie dicitur Deus esse vita et sapientia et summum bonum quam dicatur esse leo vel sol vel ros et mel. Et tamen primum litteraliter dictum est spiritualiter et perfectius quam sit secundum dictum, quod est translative et allegoricum ».

190 Cum essem, p. 96 : « Convenienter igitur Stephanus iste, unus de septem primis diaconibus et primus Christi martyr, interpretatur regula vel coronatus vel speculans seu iudicans nos [...] Et cum in perceptione coronae istius sit apertio ista, angelus sextae ecclesiae coronatus esse innuitur [...] Et si bene inspicias, per istum et sub isto renovari debuit vita regulae Christi [...] Ipse etiam est diaconus, aperte legens evangelium Christi, habens clavem David et onus crucis Christi portans super humeros suos et immediate Christo sacerdoti ministrans. Unde et ad litteram angelus sexti signaculi, sicut Stephanus, in diaconii gradu fuit ».

s'appliquer à chacun des temps de l'Église<sup>191</sup>. Toutes n'ont pas la même valeur. Les plus décisives sont celles qui parviennent à un tel retour de la métaphore à la littéralité. Comme l'explique la *Lectura super Apocalypsim*, il arrive souvent que des annonces prophétiques s'accomplissent d'abord dans un sens spirituel, avant d'être réalisées à la lettre dans les derniers temps<sup>192</sup>. Olivi ne fait guère usage de la typologie habituelle des quatre sens de l'Écriture. Plutôt que de parler ici d'un sens spirituel, allégorique ou anagogique, il est préférable de conserver le comparatif *litteralior* pour désigner ce sens prophétique qui, une fois vérifié à la lettre, devient le sens le plus littéral qui englobe tous les autres. Pour n'en donner qu'un exemple, c'est ainsi que sont compris les *pauperes spiritu* à qui est promis le royaume des cieux (Mt 5, 3). On peut certes entendre, avec Augustin, la formule comme une périphrase désignant l'humilité, mais il est plus littéral de la comprendre comme parlant des pauvres volontaires qui possèdent l'esprit de pauvreté et sont ainsi, plus que tous autres, disposés à l'humilité<sup>193</sup>.

Dans la lecture qu'en fait Olivi, l'ensemble du texte sacré prend une valeur prophétique. La totalité du texte parle de la totalité de l'histoire, non pas d'une manière univoque, mais par des voies très précises [76] qui demandent un examen minutieux des fils de différentes couleurs dont il est tissé<sup>194</sup>. Chaque livre doit d'abord être lu dans sa propre histoire, selon son premier sens littéral. Ce sens peut ensuite être déplié, de façon à y lire le déploiement de l'histoire du peuple de Dieu. Toutefois, cette opération ne fait pas sortir d'un sens littéral ; elle l'approfondit seulement en montrant que l'esprit était déjà dans la lettre, comme *la roue dans la roue* (Ez. 4, 10), et que le Christ est au centre de ces roues<sup>195</sup>.

Le pseudo-Denys est presque la seule autorité mentionnée dans les *Principia* ; l'herméneutique que présentent ces textes paraît faire appel à sa démarche. Pourtant, à considérer l'emploi qui en est

---

191 La *Lectura super Psalmos* fait un usage particulièrement large et abondant de telles adaptations, du fait que les Psaumes n'ont pas le même ancrage historique que les livres prophétiques. Voir par exemple, B.A.V., Urbin. lat. 480, fol. 165va : « nota quod quando Psalmus est generaliter de iusto et iniusto seu de iustis et iniustis sicut est iste, tunc plurificantur et specificantur eius sensus applicando ipsum ad varia tempora et personas ».

192 *Lectura super Apocalypsim*, f. 88ra : « Sepe etiam a Christo et a prophetis dicuntur plura litteraliter respicientia statum eterne glorie vel extremi iudicii, que tamen allegorice prius implentur in precursoriis gratiis vel iudiciis. »

193 *Lectura super Mattheum*, 5, 3, Paris, BnF lat. 15588, fol. 41rb, dans Murtaugh, Thomas, Peter Olivi's Commentary on Matthew. A Critical Edition of Chapter 5, verses 1-26 with a Commentary, PhD, Melbourne, 1992 : «...per pauperes spiritu, secundum Augustinum et Chrysostomum, intelliguntur humiles qui parum habent de inflante spiritu. Secundum vero Basilium in Regula sua [...] Et secundum hoc le spiritu sumitur pro voluntate spirituali et fervida, ut sit sensus, pauperes spiritu, idest pauperes ex voluntate seu voluntarii, et hic modus est litteralior, quamquam primus in hoc includatur ».

194 *Lectura super Mattheum*, cap. 23, Paris, BN lat. 15588, fol. 113va : « sic in certis locis ponitur aliqua magis proprie spectantia ad unam et alibi magis spectantia ad aliam, quod cum sermo contextitur, continuatur, acsi de una sola ageretur. Cuius exemplum datum est aliquando in pictura regie ymaginis aut in trica vel textura cordule filorum diversi coloris, in quo modo apparet filum album, modo viride, modo rubeum, modo iacinthinum, ita quod secundum diversos situs sub una textura mutuo se revelant et mutuo se occultant, sicut ergo in prophetis totus textus verborum potest duci ad qualibet partium predictarum, quamvis quedam ad certa tempora magis proprie dirigantur, et ad quedam minus proprie ». L'exemple de l'image du roi renvoie au passage de Cum essem présenté plus haut.

195 *Ingrederere*, p. 128 : « si igitur vis intueri veritatem christianae sapientiae, ingrederere in medio rotarum, quod quidem medium est Christus Iesus [...] Ipse autem, prout est medium Scripturarum sanctarum, optime designatur per medium rotarum ».

effectivement fait, on remarque qu'Olivi inverse les termes du mouvement décrit dans la *Hiérarchie céleste*. Au lieu d'une circulation de la lumière divine qui ne fait que passer par les figures sensibles, on découvre ici un mouvement qui va des signes vers les signes, afin de restituer la lumière qu'ils contiennent, mais sans véritablement sortir du champ du langage. Comme on l'a vu, c'est l'inscription de l'humanité du Christ au sommet de la hiérarchie céleste qui en est la cause. Sur ce dernier point, il faut apporter une précision importante au parallélisme que l'on a suggéré plus haut entre le Christ et le texte. Si Jésus est le *medium* de l'Écriture, qui permet d'ouvrir une interprétation infinie de la lettre, c'est qu'il n'est pas lui-même enclos dans les limites du Livre. S'il l'éclaire, c'est d'abord qu'il le transcende. De la sorte, nouvelle réversibilité, le Christ n'offre une entrée dans le texte qu'afin que celui-ci ramène vers lui. [77]

#### 4. La discordance des Évangiles

Le dernier point qu'il reste à envisager, pour achever le parcours de ce dispositif herméneutique, concerne précisément cet écart entre l'événement de l'Incarnation et sa trace écrite. Olivi a lui-même abordé la question de front, dans le prolongement immédiat des trois *Principia* majeurs. Les commentaires bibliques sur Matthieu et Isaïe débutent par l'exposé de questions à valeur générale, portant sur les Évangiles dans un cas et sur les livres prophétiques de l'autre. Seul le premier ensemble nous retiendra ici. Le prologue de la *Lectura super Matheum* est placé sous le signe de la quaternité des évangélistes. Le thème choisi provient une nouvelle fois du premier chapitre d'Ezéchiel et de la vision des quatre êtres ayant chacun quatre visages et quatre ailes<sup>196</sup>. Cette quaternité s'applique aux qualités que doit avoir l'auditeur de l'Écriture sainte, aux quatre aspects de l'Écriture que doit contempler le docteur, aux quatre dignités du Christ, ou à toutes les divisions quaternaires de son état, de ses œuvres, de sa doctrine ou de son parcours terrestre.

Cet exercice de virtuosité se poursuit par une série de questions disputées qui cherchent à justifier, argumentativement, la forme sous laquelle le message évangélique a été transmis. La première d'entre elles pose directement le problème essentiel : Pourquoi le Christ n'a-t-il pas rédigé lui-même la doctrine évangélique ? Une fois acquise la réponse négative, les questions suivantes expliquent pourquoi la tâche a été confiée à quatre écrivains seulement, qui n'étaient pas tous des apôtres et témoins directs de la vie du Christ, et pourquoi leurs témoignages sont présentés dans l'ordre canoniquement retenu. Après avoir ensuite montré qu'ils écrivirent pas que sous la seule inspiration de l'Esprit Saint, mais également en tant qu'historiographes selon leur mémoire et leur information humaine, afin que leur témoignage soit plus crédible aux générations futures, Olivi

---

196 Ez. 1, 6-7 : « Quatuor facies uni et quatuor penne uni ... »

justifie la nécessité des discordances entre leurs narrations<sup>197</sup>. [78]

Ce n'est pas seulement par humilité que le Christ n'a pas même permis que rien ne soit écrit de son vivant<sup>198</sup>. Ses œuvres devaient s'accomplir avant que leur récit puisse être solennellement rédigé<sup>199</sup>. L'événement ne pouvait prendre son sens qu'après l'achèvement de la passion et de la résurrection. Une autre série de raisons provient de la nécessité de laisser à l'Église le soin de cette rédaction, afin de mieux indiquer qu'il lui reviendrait à l'avenir l'autorité de promulguer et d'interpréter la vérité de la foi<sup>200</sup>. Un dernier motif tient à la nature la loi évangélique qui n'était pas destinée à s'écrire dans la pierre, comme la loi mosaïque, mais dans les cœurs<sup>201</sup>. Les faits et paroles du Christ, qui sont d'eux-mêmes d'une immense autorité, suffisaient à établir la fermeté de la foi<sup>202</sup>. Leur rédaction n'a qu'une valeur de témoignage qui permet que cette doctrine soit transmise aux générations futures. Or le Christ ne pouvait être son [79] propre témoin<sup>203</sup>. De la même manière, Pierre et Paul ne pouvaient être en même temps juges et témoins de la foi ; c'est pourquoi ils ont laissé leur secrétaires, Marc et Luc, rédiger pour eux les récits qu'ils leur avaient dictés<sup>204</sup>. Les questions suivantes démontrent qu'il était nécessaire de transmettre plusieurs récits qui s'appuient

---

197 Les questions sont les suivantes (1) Quare Christus per seipsum non scripsit doctrinam evangelicam ; (2) quare fuerunt quatuor scriptores ad hoc electi ; (3) quare hii quatuor qui ad hoc electi sunt non fuerunt omnes apostoli Christi aut saltem de primis discipulis eius, qui eius facta et verba viderunt et audierunt et qui eum dum viveret sunt secuti ; (4) quare hii duo evangeliste, scilicet Marcus et Luchas fuerunt in scribendo in medio duorum aliorum collocati ; (5) an scripserint sua evangelia sicut ystoriographi, scilicet secundum propriam memoriam informatam ex hiis que viderant sive audiverant, aut sicut prophete, scilicet secundum revelationem sibi factam a spiritu sancto dictante eis quid scribendum et quantum et qualiter ; (6) quare non scripserunt omnes omnia et uniformiter, sed potius sub tam diverso modo et ordine quod sepe videntur sibi contrariari, *Lectura super Mattheum*, Paris BnF, lat. 15588, fol. 16ra-17vb, collationné avec le cod. Roma, Collegio San Isidoro, 1/56.

198 « ad commendandam Christi humilitatem ... de se nihil scripsit, nec dum viveret scribi fecit aut permisit, sed per alios post eius mortem sunt scripta », fol. 16rb.

199 « Fuit etiam ordo rectior quod prius Christi opera personalia consumarentur, antequam sollempniter scriberentur. Unde videmus quod non est consuetum prelia regum in annalibus ystoriis scribi, antequam sint triumphaliter obtenta et celebrata », *ibid.*

200 « Spiritus vero sanctus ea postmodum per ecclesiam catholicam sollempniter confitendo et approbando ac suscipiendo virtuti Christi ... Decuit enim ab eius initio ostendi, quod ipsa habet auctoritatem promulgandi et sollempnizandi et interpretandi et conscribendi fidei catholice veritatem, quod nullo modo melius fieri potuit quam quod sibi reservaretur auctoritas scribendi evangelium Christi », *ibid.*

201 « ad ostendendam differentiam legis Christi, que est proprie lex spiritus, et legis Moysi que est proprie lex littere. Si enim Christus legem suam scripsisset in tabulis lapideis vel in carta, posset credi quod illa sic scripta esset proprie et principaliter lex ipsius ... Scriptura igitur littere huius legis debuit reservari Christi ministris in quorum cordibus ipse infuderat legem spiritus sui », *id.*, fol. 16va.

202 « Quantum enim spectat ad firmitatem fidei que ex Christo sumitur, sufficit eum sollempniter in propria persona fecisse et dixisse ea, que per ipsum facta et dicta tenemus », *idid.*

203 « Rursus, dato quod Christus de se ipso scripsisset, si nullus alius preter ipsum scripsisset sed se illa eadem vidisse et audisse, nullus esset testis verborum et factorum ipsius, nisi ipse solus. Si autem simul cum ipso alii scripsissent, aut non essent equalis auctoritas scripture ipsorum, aut si esset, non esset Christo honorificum, et nihilominus sufficeret quod alius alias cum illis loco eius scripsisset, ex quo equalis esset auctoritatis cum illo. Amplius laudes et preconia alicuius facilius et plenius creduntur a plebibus quando dicuntur per alios fide dignos, quam quando dicuntur ab ipso ».

204 « Si vero contra predicta obiciatur quod melius fuisset Paulum loco Luche scripsisse et Petrum loco Marci, dicendum est quod sicut rationabilius est quod idem in eadem causa non sit iudex et testis, sic congruentius fuit quod Marcus esset scriptor et testis, Petrus vero approbator et iudex. Convenientius etiam fuit quod hiis quibus Paulus in suis epistolis magistraliter et preceptorie scripserat, Luchas per ystoriā tam evangelii quam actuum apostolicorum famulatorie subserviret et concors testimonium subministraret », q. 4, fol. 17rb. Marc et Luc sont présentés comme les secrétaires de Pierre et de Paul, q. 3, fol. 16vb.

et se confortent mutuellement. Leur discordance minime peut être prise comme indication de leur véracité, en prouvant qu'ils ne résultent pas d'une conspiration malicieuse<sup>205</sup>. S'il était nécessaire de donner plusieurs témoignages, les premiers devaient laisser les suivants ajouter certaines choses (sauf Marc, qui n'a fait qu'abrégé Matthieu<sup>206</sup>), et ceux-ci n'avaient pas à répéter tout ce qui avait été rapporté avant eux. La dernière raison de l'utilité de cette pluralité des récits tient à la multiformité des mystères qui peuvent en naître, et c'est bien là le point essentiel<sup>207</sup>.

Cette réflexion sur la discordance des évangiles s'inscrit bien sûr dans une longue tradition de travail textuel, sur laquelle Olivi prend appui. Mais son propos ne vise pas seulement à surmonter les discordances apparentes. Il s'agit plus encore d'en tirer parti, afin de remonter du texte vers l'événement. La pluralité des récits et leurs omissions volontaires démontrent que le sens de l'Incarnation ne pouvait être enclos dans une narration univoque, sans aspérités ni accidents. La disparité des récits n'est pas un défaut mais une nécessité. Ces écarts sont indispensables puisqu'ils fournissent un point d'appui à la spéculation de la profondeur abyssale des *magnalia* du Christ<sup>208</sup>. C'est précisément à un tel procédé que recourt Olivi, dans la *Lectura super Johannem*, pour justifier la réinterprétation de la plaie au côté<sup>209</sup>. Une personne très sainte, habituée à de nombreuses extases, lui avait dit avoir reçu la révélation que la blessure de la lance aurait été portée du vivant du Christ. Pris de stupeur, Olivi cherche à vérifier si cette révélation peut s'accorder (*salvari*) avec le texte qui paraît indiquer le contraire. Constatant que l'ordre de la narration ne correspond pas toujours à la succession des événements, il considère qu'il pourrait en aller de même ici<sup>210</sup>. L'une des principales raisons d'accepter cette possibilité, outre le parallèle exact qu'elle permet d'établir avec les stigmates de saint François reçus simultanément de son vivant, tient à la nature de l'informateur sollicité. Jean est l'apôtre privilégié, le premier disciple, l'ami de Jésus et le protecteur de Marie, qui a pourtant écrit après tous les autres. Il a pu choisir de transmettre des secrets que lui seul connaissait sous une forme qui ne pouvait être [81] déchiffrée qu'après que François eut reçu les

---

205 « ... quando a diversis et in diversis temporibus et statibus eadem veritas concorditer dicitur, eo ipso est credibilior quam si a solis hiis qui sunt eiusdem status in eodem loco et tempus diceretur, et precipue quia non potest quis ita de facili suspicari quod concordia primi modi contigerit ex maliciosa conspiratione testificantium », q. 3, fol. 17ra ; « ... Et sic quod in aliquibus modicis dissonare videntur, maximum signum est veritatis, quia ex hoc aperte apparet quod simplici mente omnia sunt locuti. Unde et in humanis videmus quod quando testes quantum ad aliqua diversificantur, absque tamen lesura veritatis, et absque reali contrarietate, forcius creditur eis, saltem ab intuentibus realem concordiam ipsorum. Et sic est in proposito ... », q. 6, fol. 17va.

206 « Marcus enim debuit immediate subiungi Mattheo tamquam eius abbreviator. Pauca enim superaddit Mattheo, non videtur aliud facere quam abbreviare dicta illius », q. 4, fol. 16va.

207 « Septimo <valet> ad multiformitatem misteriorum que utique ex diversis modis scribendi eliciuntur et elici possunt », *ibid.*

208 « plura Christi facta et verba obmiserunt et scierunt, sicut dicit Ioannis, capitulo ultimo... si omnis penitus idem dixissent, credi posset quod omnia Christi magnalia narrassent, quod quidem non esset honorificum Christo nec utile sublevationi nostre speculationis in infinitam abissum magnalium Christi », q. 6, fol. 17vb.

209 Victorin Doucet, « De operibus manuscriptis fr. Petri Ioannis Olivi in bibliotheca universitatis Patavinae asservatis », AFH 28 (1935), p. 437

210 Le principe en est exposé dans les *Principia* : « Multa etiam narrantur e contrario cum multa discontinuatione, quae secundum ordinem realem sunt continua. Multa enim anticipantur et praeposterantur in ea frequenter », *De causis*, p. 52. La réduction de la vision aurait pu avoir eu lieu plus tôt.

stigmates.

Les Évangiles n'ont donc pas pour seule fonction de témoigner de l'événement ; ils servent également à mettre en perspective l'excès infini de son sens. Personne, pas même ses parents, ne pouvait saisir l'intelligence complète des moindres faits et gestes du Christ<sup>211</sup>. Les *Principia* l'énoncent plus généralement : « Lorsque le Christ est venu dans le monde pour sauver le genre humain, il a transmis aux humains de nombreuses choses à croire, tant par ses faits que par ses paroles, qui semblent totalement inconcevables à l'intelligence humaine »<sup>212</sup>. Les livres de l'Ancien Testament ne sont pas les seuls à se présenter sous une forme voilée. Les Évangiles sont tout aussi opaques, non par défaut, mais par excès de lumière. Il faut les lire en regard l'un de l'autre, comme les deux chérubins de l'arche d'alliance (Ex 25, 20), qui se regardent mutuellement, et dont les regards convergent vers le propitiatoire – c'est-à-dire, le Christ<sup>213</sup>.

Cet écart entre le texte et l'événement reproduit en outre une distance intérieure qui était déjà inscrite au sein même du passage terrestre de la divinité. Son enseignement ne s'est pas résumé à des paroles humaines, à des préceptes dont le seul enregistrement suffirait à transmettre parfaitement le contenu. Le Christ a souvent parlé par paraboles, en employant parfois l'ironie<sup>214</sup>. En réalité, c'est l'ensemble de ses paroles, [82] pour claires et univoques qu'elles apparaissent parfois, qui doivent être comprises comme énigmatiques et paraboliques, du simple fait qu'elles traduisent dans un langage extérieur et sensible des vérités intérieures et surintellectuelles<sup>215</sup>. De plus, toute une dimension de son enseignement n'est passée que par des gestes que le récit ne peut pleinement restituer. Les franciscains y sont particulièrement attentifs, puisque leur *Règle* est en

---

211 « ... potest esse sensus quod quamvis hoc omnia intellexerit et iuxta proportionem sue perfectionis, ad plenum non tamen totam illam immensam plenitudinem quam Christus ibi intelligebat. Si vero dicas quod eadem ratione posset hic dici de quolibet verbo Christi, constat enim quod ipsa etiam ne beata non comprehendit totam infinitatem intelligentie quam Christus habet in quolibet minimo verbo vel facto », *Lectura super Lucam*, 2, 50, Florence, Bibl. Laur. Plut. X dext. 4, fol. 127va.

212 « Ex quo autem venit Christum in mundum genus humanum redempturus, tradidit hominibus multa credenda, tam in factis quam in verbis, tam in vita quam in doctrina, quae summe impossibilia videntur intellectibus hominum, ratiocinantibus ex principiis per sensuum experimentis collectis, seu procedentibus secundum elementa huius mundi », *Principium Cum essem*, p. 89.

213 « est edita Scriptura instar duorum Cherubim mutuo se respicientium et suis aspectibus concurrentium in propitiatorium, id est Christum », *Principium Ingredere*, p. 135. Le thème tient une place importante chez Bonaventure, cf. *Collationes in Hexaemeron*, 3, 11, in *Opera omnia*, t. 5, p. 345 ou *Itinerarium mentis in Deum*, 6, 4, p. 311.

214 Les passages qu'Olivi propose de lire *ironice* demanderaient une étude d'ensemble. Dans le commentaire sur Matthieu, ils semblent généralement provenir de Théopylacte (sur Mt 11, 19 ; 26, 45 ; 26, 51 ; voir aussi sur Luc 22, 36) connu à travers la *Catena Aurea*, cf. Bataillon, Louis Jacques, « Olivi utilisateur de la *Catena Aurea* de Thomas d'Aquin », dans Pierre de Jean Olivi, pp. 115-120.

215 « Nota quod omnis exterior et sensibilis locutio de divinis quantumcumque fiat per nomina propria est obscura et parabolica respectu interioris et superintellectualis locutionis qua Christi mentem interius de divinis clare illustrat et docet. Et consimile omnis interior locutio spiritus sancti spectans ad statum huius vite quantumcumque sit alta et clara est enigmatica et parabolica respectu illius que sit per Dei visionem beatificam et beatam. Christus secundum primum modum vult dicere quod tota doctrina sua exterior secundum quam homo de divinis usque nunc docuit est quasi parabolica et enigmatica seu similitudinaria et obscura respectu illius quam paulo post faciet per spiritum suum », *Lectura super Iohannem*, Florence, Bibl. Laur. Plut X dext. 8, fol. 73vb, cité par Burr, David, *Olivi's Peaceable Kingdom*, p. 114 et p. 129, n. 46.

même temps décrite comme « vie évangélique ». Au-delà de l'obéissance aux conseils évangéliques, elle leur demande de se conformer à la vie même du Christ et des apôtres.

Cet excès de sens n'indique pas simplement l'incompréhensibilité ultime des mystères divins. Olivi le comprend davantage comme une réserve de sens dont l'explicitation progressive constitue l'une des dimensions essentielles de l'histoire chrétienne. À la lettre, tout ce que Dieu a cru bon de révéler à l'humanité se trouve déjà dans l'Écriture. Il n'y aura pas de nouvel évangile. Toutefois, cette lettre appelle un travail d'approfondissement, de découverte et d'éclaircissement. Ce dévoilement progressif ne peut lui-même provenir de nouvelles interventions incompréhensibles de l'Esprit dans l'histoire. Il doit au contraire trouver son ressort dans l'histoire de l'Église, au sein d'un processus qu'Olivi comprend sur un mode conflictuel. C'est à l'occasion de l'apparition et de la destruction des hérésies successives que le dogme se fixe<sup>216</sup>. Les [83] hérésies sont nécessaires, comme mise à l'épreuve et manifestation de la perfection de ceux qui savent y résister<sup>217</sup>. C'est uniquement par l'expérience de l'erreur que la vérité se dévoile.

Un tel processus conflictuel d'éclaircissement de la foi n'est qu'un aspect d'un progrès plus général vers la compréhension parfaite de l'Évangile, dont la dimension essentielle est de l'ordre de la pratique. La véritable compréhension dépasse non seulement l'écorce de la lettre, elle va même au-delà de l'opacité des paroles du Christ pour retrouver son esprit. Celui-ci ne peut être saisi que de l'intérieur, par l'imitation la plus littérale. De ce point de vue, l'expérience de la rénovation de la vie évangélique inaugurée par François d'Assise constitue le pivot de l'interprétation de l'histoire que propose Olivi. Il suffira d'une citation de la question sur la très haute pauvreté pour faire sentir le ressort de cette pensée de l'histoire :

« Il est certain que la vie du Christ est unique et qu'elle est meilleure que toute autre. Mais dans les cinq premiers états de l'Église, de nombreuses vies et modes de vie sont apparus successivement. On ne peut donc dire que dans chaque temps de l'Église, la vie du Christ s'est manifestée selon la pleine conformité de son unité et de son espèce, et d'aucun de ces états précédents, on ne peut dire qu'en toute chose et sous tous leurs aspects, ils ont suivis la vie du Christ et des apôtres. Si donc l'Église ne devait pas être totalement privée de sa fin, il fallait que la vie du Christ qui est la fin de tout le Nouveau Testament, apparaisse à la fin des temps [...] Autrement, il semblerait que Dieu ne puisse jamais introduire un tel état ni donner une perfection finale à son Église »<sup>218</sup>. [84]

---

216 « Videmus autem quod in principio non fuit fides ita explicata aut declarata, sicut postea magis ac magis fuit per successionem temporum et per successivam pullulationem et destructionem haeresum [...] Et ideo in fine temporum facilius fuit et erit adhuc amplius introducere claram intelligentiam fidei et vita plenarie christiformem quam in principio », QPE 8, p. 154-155.

217 « Decebat enim secundum Dionysium, ut occultarentur divina immundis et indignis, ut non darentur *sancta canibus neque porcis*, et quia opportunum seu expediens fuit haereses esse, ut probati et perfecti manifestarentur et exercentur. Decuit etiam sic divinas perfectiones tradi quod unicuique proportionaliter se offerent iuxta modum suae capacitatis, ut sic diversi perfectionum gradus et status formari possent », QPE 8, p. 198.

218 « Certum est Christi vitam non esse nisi unam et ipsam esse omni alia meliorem, sed in quinque prioribus

## Conclusion

Ce long parcours nous a fait passer du rapport d'Olivi à la philosophie à son usage de l'exégèse, en arrivant de la sorte aux portes de sa théologie de l'histoire. L'articulation entre ces deux volets de son œuvre sont apparus, non pas sous l'angle d'une unité telle que la dégageait David Burr en la rapportant à la préparation aux combats contre l'Antéchrist, mais au contraire sous celui de la distinction des registres. D'un côté, comme l'écrit finement Catherine König-Pralong, l'objectif poursuivi vise à opérer une « domestication de la philosophie dans un but théologique, mais par des moyens philosophiques »<sup>219</sup>. De l'autre, la théologie est conduite à abandonner ses prétentions scientifiques, pour se recentrer sur l'interprétation de l'Écriture. Ce résultat n'est pas strictement conforme au programme souhaité par Bonaventure, d'où provient l'inspiration initiale de cette démarche. La hiérarchisation des domaines est maintenue, mais elle ne l'est pas au nom d'une hiérarchie des sources d'un savoir qui demeurerait un en dernier ressort. La rupture la plus profonde qui s'accuse entre l'élève et son maître tient à la déliaison de principe entre les ordres de connaissance.

La question du langage permet de bien saisir cette articulation. L'une des discussions les plus intenses dans lesquelles s'engage Olivi concerne la critique de la « voie des propositions universelles » défendue par Henri de Gand<sup>220</sup>. À ses yeux, la vérité de telles propositions n'implique pas qu'elles soient nécessairement vérifiées dans un sujet actuel, ayant une certaine forme d'existence immuable dans l'intellect divin. Leur nécessité signifie seulement qu'elles ne peuvent être formées par l'intellect humain sans être vraies<sup>221</sup>. La relation de vérité est rapatriée dans le strict champ [85] du langage. Inversement, c'est à partir de l'affirmation de l'institution humaine du langage qu'il faut comprendre la concentration de son activité théologique sur le texte sacré. Si ce dernier réclame, et lui seul, une lecture de type symbolique, c'est qu'il a dû s'exprimer par symboles pour rendre sensibles et familières, dans un langage humain, des choses inscrutables et

---

statibus ecclesiae multae vitae et multi modi vivendi successive apparuerunt. Ergo non potest dici quod in omni tempore ecclesiae vita Christi secundum plenam conformitatem suae unitatis et speciei apparuerit, nec de aliqua praedictarum potest dici quod in omnibus et per omnia modum tenuerint vitae Christi et apostolorum. Si igitur ecclesia privari non debet penitus fine suo, oportuit vitam Christi quae finis est totius Novi Testamenti, apparere in fine temporum [...] Alias enim videretur quod Deus nunquam posset introducere talem statum nec finalem perfectionem ecclesiae suae dare », QPE 8, p. 157

219 Bulletin de philosophie médiévale, 2009, p. 72.

220 Sur cette thèse, cf. Porro, Pasquale, Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali, Bari, Levante, 1990, pp. 99-105. Pour sa critique, cf. Bérubé, Camille, Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand, art. cit., pp. 84-94.

221 « Ad illud autem quod pro forti ratione assumitur de veritate propositionum necessarium quae sic semper sunt verae quod non possunt non esse verae, ut homo est animal et consimiles [...] Propositiones autem huiusmodi non sunt verae, nisi quando sunt ; sed ideo dicuntur semper verae, quod nunquam possunt concipi vel formari, quin tunc sint verae. Ad earum tamen veritatem non exigitur quod aliqua veritas realis sit in re, sicut nec ad veritatem intellectus », Summa q. 13, p. 255.

inexprimables. C'est ce que l'ensemble des *Principia* et une bonne part du commentaire de la *Hiérarchie céleste* cherchent à expliquer, et que ses commentaires bibliques mettent en application.