



HAL
open science

“ ”nec sancti”, ”nec prelatus sine plebe”, Jean XXII et
saint Bernard, enjeux eschatologiques ”

Christian Trottmann

► To cite this version:

Christian Trottmann. “ ”nec sancti”, ”nec prelatus sine plebe”, Jean XXII et saint Bernard, enjeux eschatologiques ”. Giovanni XXII, cultura e politica di un papa avignonese, Atti del LVI Congresso Internazionale, Todi, 13-15 octobre 2019, CENTRO ITALIANO DI STUDI SUL BASSO MEDIOEVO – ACCADEMIA TUDERTINA, pp.397-422, 2020, 978-88-6809-309-9. hal-03568207

HAL Id: hal-03568207

<https://hal.science/hal-03568207>

Submitted on 25 Feb 2022

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.

CENTRO ITALIANO DI STUDI
SUL BASSO MEDIOEVO – ACCADEMIA TUDERTINA

GIOVANNI XXII

CULTURA E POLITICA DI UN PAPA AVIGNONESE

Atti del LVI Convegno storico internazionale

Todi, 13-15 ottobre 2019



FONDAZIONE
CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO
2020

ISBN 978-88-6809-309-9

prima edizione: settembre 2020

♥ Copyright 2020 by « Centro italiano di studi sul basso medioevo -
Accademia Tudertina », Todi and by « Fondazione Centro italiano di
studi sull'alto medioevo », Spoleto.

SOMMARIO

Consiglio direttivo del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina	pag. VII
Programma del LVI Convegno storico internazionale	» IX
AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, <i>Giovanni XXII e il papato avignonese</i>	» 1
GUY LOBRICHON, <i>Jean XXII. L'image du pape chez ses contemporains</i>	» 19
FRANCESCO SANTI, <i>L'ecclesiologia di Giovanni XXII</i>	» 41
FERDINANDO TREGGIARI, <i>Giovanni XXII e il diritto</i>	» 63
GIUSEPPE CREMASCOLI, <i>La pietas di Giovanni XXII</i>	» 105
DONATELLA NEBBIAI, <i>I libri del papa e la biblioteca pontificia</i>	» 127
AMANDINE LE ROUX, <i>Politique fiscale et bénéficiaire du pape Jean XXII</i>	» 151
JÜRGEN MIETHKE, <i>Ockham und Papst Johannes XXII., Ein Konflikt mit Folgen</i>	» 177
FELICE ACCROCCA, « <i>Bonum est obedientia maximum</i> » <i>Giovanni XXII e gli Spirituali francescani (1317-1318)</i>	» 207
MARINA BENEDETTI, <i>Giovanni XXII, gli inquisitori, la disobbedienza</i>	» 239
TIZIANA DANELLI, <i>Giovanni XXII e Todi. Un microcosmo complesso di relazioni</i>	» 265

ANDRÉ VAUCHEZ, <i>La politique de la sainteté de Jean XXII: promus et « recalés »</i>	pag. 293
CHRISTINE GADRAT-OUERFELLI, <i>Jean XXII et les missions d'Orient</i>	» 311
RICCARDO SACCENTI, <i>Correctoria, Correctoria corruptorii, Beatificatio. L'ordine domenicano, l'eredità di Tommaso d'Aquino e Giovanni XXII</i>	» 329
GIANLUCA BRIGUGLIA, <i>La filosofia politica ai tempi di Giovanni XXII</i>	» 355
ROBERTO LAMBERTINI, <i>Quidam famosus libellus: la povertà evangelica nella Quia vir reprobus di Giovanni XXII</i>	» 371
CHRISTIAN TROTTMANN, « <i>Nec sancti</i> », « <i>nec prelatus sine plebe</i> ». <i>Jean XXII et saint Bernard, enjeux eschatologiques</i>	» 397
AGOSTINO ZIINO, <i>Giovanni XXII e la musica: una falsa attribuzione e qualche ipotesi 'estragante'</i>	» 423

CHRISTIAN TROTTMANN

**« Nec sancti », « nec prelati sine plebe ».
Jean XXII et saint Bernard, enjeux eschatologiques**

Cette communication est un peu un retour aux sources, puisque j'avais montré naguère dans mon article dit de première année à l'École Française de Rome que les deux papes successifs d'Avignon: Jean XXII et Benoît XII avaient proposé des interprétations contradictoires de saint Bernard sur la vision béatifique¹. Depuis j'ai eu l'occasion d'approfondir l'eschatologie de l'abbé de Clairvaux et suis de plus en plus persuadé qu'il constitue la source principale de l'hypothèse du pape cahorsin sur la vision béatifique. Cette communication me donnera l'occasion de rappeler l'ancrage de l'eschatologie du pape cahorsin dans celle de saint Bernard et de tenter d'en dégager les enjeux théologiques et politiques, non sans avoir auparavant rappelé les différentes hypothèses avancées sur les sources de l'opinion de Jean XXII concernant la vision différée. Ayant ainsi réalisé que la source principale de l'opinion controversée du pontife, est bien l'eschatologie de Bernard nous l'étudierons pour elle-même en la situant plus largement dans le contexte de son anthropologie et de sa théologie. Cela nous permettra dans un troisième temps de montrer en quoi la position théologique de Jean XXII s'en distingue sur bien des points.

I. L'OPINION DE JEAN XXII SUR LA VISION DIFFÉRÉE,
ENJEUX THÉOLOGIQUES ET POLITIQUES

Le corpus des sermons de Jean XXII édité par Marc Dykmans dans son volume de 1973 en comprend six mais si l'on y regarde de plus près, il

¹ Cf. C. TROTTMANN, *Deux interprétations contradictoires de saint Bernard: les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités inédits du cardinal Jacques Fournier*, dans « Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge », 105 (1993), 1, pp. 327-379.

est très disparate. Trois sont réduits à des fragments et encore, provenant de copies réalisées par les ennemis munichoïses du pape pour leurs pamphlets (III, IV et VI). Les autres sont complets, mais le sermon V présente en outre des annotations manuscrites du Pape cahorsin. Marc Dykmans qui en avait édité des extraits dans son article pour les Archives d'Histoire Ecclésiastique de 1971², en propose l'édition critique et complète. Il reprend également à nouveaux frais celle des sermons I et II qui avaient été préalablement édités par Mariano Prados³. Nous tenterons d'en tirer profit, selon leur degré de proximité à l'égard de la pensée du pape.

Faut-il rappeler que celui-ci avait dans plusieurs sermons de la fin de l'année 1331 et du début de l'année 1332 avancé l'hypothèse que les âmes saintes devaient se contenter de voir l'humanité du Christ jusqu'au jugement dernier où, réunies à leur corps ressuscité, elles pourraient enfin contempler sa divinité? Exprimant ainsi ses doutes sur une vision immédiate susceptible d'intervenir dès le jugement particulier ou après un temps de purgatoire, il voulait moins imposer sa thèse de la vision différée jusqu'au jugement dernier que solliciter la réflexion des théologiens de son temps sur cette difficile question théologique. Il s'en expliqua clairement à plusieurs reprises, notamment dans sa correspondance avec le roi de France⁴. Si nous voulons saisir le sens de sa position si originale et qui déclencha tant de réactions dans la chrétienté de son temps, il nous faut repartir de sa source dans les sermons de saint Bernard.

² M. DYKMANS, *Nouveaux textes de Jean XXII sur la vision béatifique*, dans « Archives d'Histoire Ecclésiastique », 66 (1971), pp. 415-417.

³ M. PRADOS, *Dos sermones del papa Juan XXII*, dans « Archivio Theologico Granadino », 23 (1960), pp. 155-184.

⁴ « Cum autem hanc questionem beatus Augustinus interdum in scriptis suis reputaverit valde dubiam, et circa eam variasse dicatur, et nedum ipse, sed et multi doctores alii circa istam materiam variant: propter hoc, ut veritas possit melius aperiri, nos interdum in nostris sermonibus mentionem habuimus, non proferendo verbum de nostro capite, sed dicta Scripture sacre et sanctorum precipue illorum quorum scripture ab ecclesia sunt recepte, multique tam cardinales quam alii coram nobis et alibi in suis sermonibus pro et contra de ista materia sunt locuti, et nedum in sermonibus, immo publice prelati ac magistris in theologia presentibus est in curia pluries questio huiusmodi, ut sic plenius posset inveniri veritas, disputata », Jean XXII, Lettre au roi Philippe VI de Valois du 18 novembre 1333, *Chartularium Universitatis Parisiensis... ex diversis bibliothecis tabularisque collegit cum authenticis chartis contulit, notisque illustravit Henricus Denifle, auxiliante Aemilio Chatelain*, [Avec Suppl.] *Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis*, H. DENIFLE, É. CHATELAIN eds., t. II, Paris, 1891, § 978, pp. 426-427.

a. *L'accroche Bernardine dans le sermon de Toussaint 1331:
origine la plus plausible de l'opinion de Jean XXII*

C'est dans la seconde partie de cette homélie que le pontife en vient à préciser son originalité eschatologique. Il entend la tirer du quatrième sermon de Toussaint de saint Bernard où celui-ci précise que jusqu'à sa Passion et l'Ascension du Christ, les âmes saintes étaient reçues dans le sein d'Abraham, sommet paisible mais sombre des enfers. Après ces événements et jusqu'au jour du jugement, elles sont retenues sous l'autel du Christ. Le pape en déduit qu'elles n'ont donc pas accès au ciel avant le dernier jour⁵.

Dans un souci pastoral qui l'honore, le pontife déclare à la suite de saint Bernard que l'Église triomphante ne saurait entrer dans la joie définitive avant d'être au complet. Ce souci pastoral se double d'une solution juridique expéditive à un problème théologique difficile. Jean XXII, formé au droit canon plus qu'à la théologie scolastique, considère qu'une cause ne saurait être jugée deux fois et que, si une date a été fixée pour le jugement dernier, aucun jugement particulier ne saurait intervenir entre temps. Cela ne manqua pas de choquer les fidèles de son temps. Nous ne rappellerons pas ici toutes les péripéties d'une controverse qui dura plusieurs années et impliqua aussi bien plusieurs autres cours princières, que celle d'Avignon, diverses universités et les principaux ordres religieux⁶. Disons sur le

⁵ «Karissimi, advertatis parum. Beatus Bernardus in quodam sermone videtur dicere quod merces sanctorum ante adventum Christi erat sinus Abrahae, post adventum Christi et eius passionem et ascensionem in caelo, merces sanctorum est et erit usque ad diem iudicii esse "sub altare Dei". Unde est dicere quod usque ad diem iudicii, sub altare Dei erunt, et non in caelo », Jean XXII, *Sermones in festivitàte omnium sanctorum* (désormais: *Sermones*), I [1-11-1331], M. DYKMANS ed., *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Roma, 1973 (*Miscellanea Historiae Pontificiae*, 34), pp. 93, 20-94, 2.

⁶ Cf. G. HOFFMANN, *Der Streit über die selige Schau Gottes (1331-1338)*, Leipzig, 1917; Th. KÄPELLI, *Le procès contre Thomas Waleys o.p., étude et documents*, Institutum Historicum FF. Praedicatorum, *Dissertationes historicae*, VI, Rome: Sainte Sabine, 1936; M. DYKMANS, *À propos de Jean XXII et de Benoît XII. La libération de Thomas Waleys*, dans « A.H.P. », 7 (1969), pp. 115-130; *Fragments du traité de Jean XXII sur la vision béatifique*, dans « Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale », 37 (1970), pp. 232-253; *Le dernier sermon de Guillaume d'Alnwick*, dans « Archivium Franciscanum Historicum », 63 (1970), pp. 259-279; *Les Frères Mineurs d'Avignon au début de 1333 et le sermon de Gautier de Chabton sur la vision béatifique*, dans « Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age », 38 (1971), pp. 105-148; *Pour et Contre Jean XXII en 1333. Deux traités avignonnais sur la vision béatifique*, Cité du Vatican, *Studi e testi* 274, BAV, 1975; A. MAIER,

fond qu'il en allait de la possibilité d'intercéder pour les morts, voire de la justice même d'un Dieu qui tarderait ainsi à donner aux saints leur récompense définitive.

Cet ancrage de l'ecclésiologie de Jean XXII sur l'eschatologie de saint Bernard et la théologie pastorale qui en découle n'excluent pas les autres

Ausgehendes Mittelalter. Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts, III, Raccolta di Studi e Testi, 138, Rome, Storia e Letteratura, 1977; B. GUILLEMAIN, *Les sermons des papes d'Avignon*, dans « La prédication en Pays d'Oc, XIIe- début XVe s. », Colloque de Fanjeaux 32 (1996), Toulouse, 1997, pp. 295-312; A. SCHÜTZ, *Die Verhandlungen Ludwig des Bayern mit Benedikt XII. Ein Beitrag zum päpstlichen Anspruch auf Aprobation des Römischen Königs 1335-1337*, dans « Ludwig der Bayer als bayerischer Landsherr, in honor W. Ziegler, Zeitschrift für bayerische Landsgeschichte », 60 (1997), pp. 253-315; G. CREMASCOLI, *Il processo al "Libellus de visione Dei" di Durando de San Porziano: personaggi e testi*, dans *Studi sull'Umbria medievale e umanistica, in ricordo di Olga Marinelli, Pier Lorenzo Meloni e Ugo Nicolini*, M. DONNINI e E. MENESTÒ eds., Spoleto, 2000, pp. 198-204; C. TROTTMANN, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 289 (1995); *Benoît XII, la vision béatifique*, (Ière partie historique), Avignon, Docteur Angélique, 2009; *La vision de Dieu aux multiples formes*. Le quodlibet de Guiral Ot: édition critique, traduction et introduction, *Sic et non*, Vrin, Paris, 2001; *Vision béatifique et science théologique. Interférences scotistes dans le quodlibet parisien de Guiral Ot (décembre 1333)*, dans *Congrès scotiste international de 1993, Via Scoti*, Rome, 1996, t. II, pp. 739-748; *Psycho-somatique de la vision béatifique selon Guerric de Saint-Quentin*, dans « Revue des Sciences Théologique et Philosophique », 2 (1994), pp. 203-225; *À propos de la querelle avignonnaise de la vision béatifique: une réponse dominicaine au chancelier John Lutterell*, dans « Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age », 1994, pp. 263-301; *La vision béatifique dans la seconde école franciscaine: de Matthieu d'Aquasparta à Duns Scot*, dans « Collectanea Franciscana », 64 (1994), pp. 121-180; *Henri de Gand, source de la dispute sur la vision réflexive*, dans *Actes du Colloque organisé pour le sixième centenaire de la mort d'Henri de Gand* (Leuven, 15-17 sept. 1993), Louvain, 1996, pp. 309-342; *Sciences optiques et théologie de la vision béatifique à la cour pontificale de Viterbe*, dans « *Medievalia* », 7-8 (1995), pp. 361-401; *A propos des "duo ultima": de la Monarchia au Banquet et retour*, dans *Pour Dante*, Paris, 2001, pp. 215-236; *Apports à la réflexion sur les fins dernières lors de la controverse de la vision béatifique déclenchée par Jean XXII*, dans *Ende und Vollendung*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2002, pp. 687-704; *Intellect et images* dans *La vision de Dieu aux multiples formes* de Guiral Ot, Congrès international de la SIEPM, Porto, 2006, pp. 1875-1886; *La vision béatifique, question disputée à la cour d'Avignon?*, dans *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Court*. XVth Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Medieval Institute (University of Notre Dame (USA)), 8-11 October 2008), pp. 677-700; *À propos du traité De visione divinae essentiae ab animabus sanctis a corpore separatis*, dans « Nicolas de Lyre, Franciscain du XIVe siècle, exégète et théologien », G. DAHAN ed., Paris, Études Augustiniennes, 48 (2011), pp. 243-268; *Benedict XII and the Beatific Vision*, I. BUENO ed., in *Pope Benedict XII (1334-1342), The Guardian of Orthodoxy*, Amsterdam, 2018, pp. 81-106.

éléments d'explication avancés par les historiens, mais s'ils interviennent c'est nous semble-t-il à titre secondaire. Rappelons-les en partant des plus fantaisistes: faut-il croire que sa thèse sur l'attente des saints ait pu être soufflée au vieux pape par le fantôme de Guy de Corvo mentionné dans le recueil d'*exempla* de Jean Gobi?⁷ Par ailleurs, les accusations d'hérésie tirées de reportations tendancieuses de ses sermons que nous avons déjà mentionnées paraissent éclairantes, mais peut-on se fonder sur de tels textes? Il est clair aussi qu'en renvoyant la béatitude ultime au jugement dernier, Jean XXII s'oppose aux spirituels franciscains et à tous ceux, Bégards ou Cathares qui pouvaient prétendre l'atteindre avec leur perfection, dès ce monde-ci. Mais est-ce là ce qui le motive?

Voulut-il répondre à des *sophismata* blasphématoires de Richard Fitzralph? L'idée d'une dissociation entre vision et amour de Dieu était dans l'air depuis un moment, mais K. Walsh⁸ a écarté l'hypothèse d'A. Maier voulant que le pontife en ait eu connaissance et ait voulu y répondre dans ses sermons sur la vision béatifique. Voulait-il avec sa thèse de la vision différée faire un geste théologique en direction des Arméniens? Il est vrai que Fitzralph fut envoyé par Jean XXII en mission auprès d'eux et qu'au contraire, une fois proclamée la constitution *Benedictus Deus* affirmant la vision immédiate, son successeur s'empressa de leur envoyer un libelle faisant l'inventaire des opinions qu'il leur reprochait sur le sujet.

Enfin, ses préoccupations à l'égard des rapports entre pouvoir spirituel et temporel interfèrent aussi sans doute, ainsi que nous l'avons montré naguère. La condamnation de Dante par Guido Vernani ne fut sans doute pas commandée directement par le pape, mais elle vise la possibilité affirmée par le poète (avant Marsile de Padoue) d'une relative indépendance du pouvoir temporel de l'empereur dans sa poursuite des fins matérielles des hommes. Or le dominicain de Rimini suggère que l'on ne peut gouverner les âmes sans les corps, ni les corps sans les âmes puisqu'ils sont régis en vue de leur salut commun lors de la résurrection finale. Jean XXII n'en tire-t-il pas les conséquences? Si la vision béatifique est repoussée à la résurrection, le seul gouvernement susceptible de mener l'homme, corps et âme, à sa fin ultime est celui du successeur de Pierre. Cette motivation théocratique, nous y reviendrons, n'est sans doute pas absente des préoccupa-

⁷ Cf. J. GOBI, *Dialogue avec un fantôme*, M.-A. POLO DE BEAULIEU, ed. et trad., Paris, 1994.

⁸ K. WALSH, *A fourteenth-century scholar and Primate, Richard Fitzralph in Oxford, Avignon and Armagh*, Oxford, 1981.

tions de Jean XXII, mais nous avons vu qu'elle s'articule à sa vision de l'Église et de sa hiérarchie comme corps mystique du Christ, ainsi qu'au sens aigu de la responsabilité pastorale qui en découle pour lui.

La controverse de la vision béatifique vient se situer au début du XIV^e siècle dans le contexte des tensions politiques de deux autres crises qui l'ont précédée: celle de l'affrontement entre pouvoir spirituel et temporel, depuis Boniface VIII et Philippe Lebel, jusqu'à Jean XXII et Louis de Bavière, et la querelle de la pauvreté mettant ce même pape aux prises avec les fraticelles⁹. Les franciscains schismatiques, défaits à la suite de la dispute précédente et s'étant réfugiés à Munich auprès de l'empereur excommunié, rédigeaient à partir de ses bulles sur la pauvreté des listes d'hérésies destinées à faire destituer le pape par un concile.

b. *La caricature Munichoise: la part du faux et ses limites*

Profitons de l'occasion que nous offrent ces écrits, et surtout les fragments des sermons III, IV et VI qui en proviennent, pour revenir sur les attendus théologiques et politiques de la position de Jean XXII. En les caricaturant, ils en font ressortir les traits saillants et peuvent ainsi nous aider à mieux les comprendre. On sait que ses détracteurs munichois avaient rapproché sa position eschatologique d'une Christologie douteuse aux conséquences théocratiques. Disons en simplifiant que selon une telle vision, le Christ règnerait en son humanité jusqu'au dernier jour où il remettrait le royaume au Père désormais devenu tout en tous et appelé à régner en sa divinité. Jusqu'alors, les chrétiens, Église militante sur terre et triomphante au ciel, constituant le corps mystique du Christ, devraient rester soumis à leur chef. C'est ainsi que même les âmes bienheureuses au ciel devraient se contenter de voir son humanité. Quant à l'Église militante, elle devrait rester soumise à son vicaire sur la terre: le pape. Le règne du Christ en tant qu'homme était en effet un élément important de la théorie théocratique de l'époque. Au contraire, les « spirituels » franciscains refusaient au Christ et à ses apôtres un tel *dominium* sur ce monde et ses biens, incompatible

⁹ Sur la querelle des deux pouvoirs, la littérature est abondante. Cf en particulier C. DOLCINI, *Crisi di poteri e politica in crisi*, Bologna, 1988; sur la pauvreté, Cf. en particulier R. LAMBERTINI, *La povertà pensata*, Modena, 2000 et P. NOLD, *Pope John XXII and his franciscan Cardinal, Bertrand de la Tour and the apostolic Poverty Controversy*, Oxford, 2003.

avec la pauvreté absolue qu'ils leur prêtaient. Nous touchons là à un nœud entre les trois controverses du début du XIV^e siècle et l'opinion de Jean XXII sur la vision différée y a sa place. Si, en deçà de l'éternité, le Christ règne en son humanité sur tous les temps, les âmes saintes devront attendre le dernier jour pour passer au-dessus de l'autel et accéder à la pleine vision de sa divinité. En attendant sa royauté spirituelle sinon temporelle, est incompatible avec une conception irresponsable de la pauvreté. Au contraire, la responsabilité pastorale de ceux qui exercent le pouvoir spirituel, s'étendant à la béatitude éternelle et ultime, elle suppose une préséance sur la poursuite par le pouvoir temporel de l'empereur ou des rois d'un bonheur terrestre pour leurs sujets.

Or si elle nous aide à mieux comprendre la position de Jean XXII sur la vision béatifique en la caricaturant, la manière dont les reportations douteuses de ses sermons par les Munichois la tirent vers une christologie à tendance nestorienne et une théologie trinitaire hérétique, n'est pas requise pour en saisir la cohérence. Est-ce bien le pouvoir spirituel du Christ en son humanité dont le pontife affirme la persistance jusqu'au jugement dernier? Exclut-t-il d'ailleurs celui du Père avant cela? Doit-il disparaître lorsqu'il sera remis à ce dernier? A moins que ce ne soit le pouvoir de sa Personne divine qui doit s'effacer, ce que semble suggérer l'interprétation de I Cor. 15, 24-28 par Jean XXII, du moins selon la *reportatio* munichoise du sermon III daté du 5 janvier 1332¹⁰. Le sermon suivant, toujours connu par les reportations munichoise, non plus cette fois à partir du texte de Bonagrazia de Bergame, mais principalement de celui d'Occam, semble aller en sens inverse et faire durer le règne de la Personne divine du Christ au-delà du jugement où il remet le royaume au Père, tandis que ce serait le règne de son humanité qui s'arrêterait là¹¹. Le Pape eut-il à

¹⁰ «Tunc, secundum quod dicit Apostolus: "Tradet regnum Deo Patri" et ipse Christus ulterius non regnabit in regno suo, id est in regno Dei. Non dico quod non sit rex nunc, sed bene dico quod est rex usque ad diem iudicii quia modo habet illuminare, defendere et gubernare suum regnum et ipsum custodire, sed tunc post iudicium, "tradet regnum Deo Patri", secundum quod dicit Apostolus. Tunc dico quod non regnabit, nec illuminabit nec reget nec gubernabit, sed totum faciet ipse Deus Pater, quia, secundum Apostolum, Deus Pater tunc erit "omnia in omnibus", ipse illuminabit, ipse reget, ipse gubernabit», Jean XXII, *Sermones* cit. (note 5), III [5.1.1332], M. DYKMANS ed., *Les sermons de Jean XXII* cit. (note 5), pp. 147, 20-148, 4.

¹¹ «Christus non solummodo regnat, sed etiam regnabit, postquam "tradiderit regnum Deo Patri". Regnabit, dico, quantum ad divinitatem, secundum quam est Deus cum Patre, quia electi ita videbunt Filium sicut et Patrem, in quantum Deus, sed humanitas Christi non regnabit, quia

apporter cette rectification dans son sermon de la chandeleur, le 2 février 1332, pour mettre fin aux murmures déclenchés par la théologie trinitaire scabreuse du précédent? C'est ce que suggère le paragraphe suivant de la *reportatio* d'Occam reprise de confiance par M. Dykmans¹². Mais le pontife s'y plaint que ses détracteurs n'utilisent pas des manuscrits fiables de l'Écriture et des Saints. A fortiori ne devons-nous pas nous défier de leurs *reportationes* des sermons de leur ennemi? À en juger du moins par les fragments des troisième et quatrième sermons édités à partir des seules versions munichoises peu cohérentes entre elles, le pontife ne serait pas inattaquable sur ces questions de théologie Trinitaire, voire de Christologie sur le rapport des deux natures. Quel que soit le crédit qu'on voudra leur accorder sur ces points de théologie dogmatique, l'essentiel pour notre propos sur la vision béatifique est qu'il conçoit ce pouvoir Christique dont il a hérité à son rang, avant tout comme une responsabilité pastorale.

Ce qui est plus original est la manière dont le second pape d'Avignon rapporte dès le sermon de Toussaint 1331, cette responsabilité au corps mystique du Christ. Il reprend là chez Bernard une idée qui remonte en fait à saint Ambroise¹³ et repose originellement sur I Cor. 12, 26. Selon l'évêque de Milan les saints, même assurés de leur mérite, montrent de la compassion envers les membres souffrants et surtout pécheurs de l'Église, dans la mesure où sa rédemption n'est pas encore intégrale. La plainte des martyrs sous l'autel qui ne se contentent pas en Ap 6, 9 de gémir, mais réclament vengeance pour leur sang, prend ainsi un accent étonnamment miséricordieux. C'est leur manière d'intercéder pour les pécheurs en attendant que leur conversion puisse réunir au complet non seulement leurs frères martyrs, mais l'ensemble des sauvés constituant le corps mystique. Jean XXII qui fait de ce verset un argument majeur en faveur d'une vision différée a vu ce sens de miséricorde de l'ecclésiologie de

sicut dicit Apostolus: "Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est", scilicet fides viatorum. Et sic cessabit regnare Christus in quantum homo. Sed non in quantum Deus, quia idem est cum Patre, regnabit cum Patre et Spiritu Sancto », ID., *Sermones*, IV, 1, p. 149.

¹² M. DYKMANS ed., *Les sermons de Jean XXII* cit. (note 5), Introduction, p. 177.

¹³ « Cui conjunxit Apostolus etiam sanctorum gemitum, qui habent primitias Spiritus; nam et ipsi ingemiscunt. Quamvis enim de suo merito securi sint, tamen quia futura est adhuc redemptio totius corporis Ecclesiae, compatiuntur. Cum enim adhuc membra patiuntur corporis sui, quomodo alia membra, licet superiora non compatiuntur membris unius corporis laborantibus? », Ambroise de Milan, Lettre 35, 7, PL. 16, 1079 A-B, Cf. AUSSI *De Bono Mortis*, X-XI, C.S.E.L. 32, 1, pp. 739-747.

Bernard, lui qui, devenu pasteur suprême, rectifie « *nec sancti* » en « *nec prelatus sine plebe* »¹⁴. La formule est pratiquement décalquée, mais quelque peu décalée. Le cistercien dit en effet: « Si vous me demandez d'où me vient cette assurance, je vous répondrai, c'est que je vois déjà un grand nombre des nôtres arrivés dans les parvis, n'attendant plus que le moment où ils doivent recouvrer leurs corps, et que le nombre de leurs frères soit complété, car ils n'entreront point sans nous, ni sans leur corps, dans la bienheureuse demeure du ciel; je veux dire que les saints n'y entreront point sans nous, ni l'esprit sans la chair. Il ne saurait y avoir, en effet, de complète béatitude, tant que l'homme à qui elle est donnée n'est pas lui tout entier, non plus qu'un état parfait pour l'Église ne peut lui être donné tant qu'elle n'est pas parfaite elle-même »¹⁵. Remarquons la différence: c'est une théologie des fins dernières que Bernard développe ici et sa préoccupation est d'abord celle du corps mystique. Il en souligne la solidarité et sa théologie concerne d'ailleurs aussi bien l'eschatologie personnelle que l'universelle. L'âme ne pourra jouir de la parfaite béatitude avant d'être réunie à son corps propre par la résurrection finale. L'Église ne pourra entrer dans la sienne avant que le jugement dernier n'ait réuni tous les élus. En attendant les âmes des saints sont dans les parvis où elles jouissent du repos.

Bernard n'exclut nullement que ce repos dans la lumière sous l'autel du Christ ne soit bienheureux, et dans la vision de sa divinité. Mais il souligne la dimension collective du salut. L'attente des saints, non seulement de la résurrection de leur corps propre, mais de la réunion au complet de l'Église,

¹⁴ « Et ideo quia anima nondum perfecta est donec sit cum corpore proprio, non debet ei dari gaudium perfectum, sed tunc dabitur sibi cum dicitur: "intra in gaudium Domini tui", quia tunc erit cum corpore. Quia ut dicit Bernardus: "In gaudium Domini tui", non intrabit anima sine corpore, nec praelatus "sine plebe" », Jean XXII, *Sermones*, I [1.11.1331], 2, 10, éd. cit. p. 97, 19-98, 3; cf. Bernard de Clairvaux, *Sermones de Sanctis*, 3, *In festo omnium sanctorum, Sancti Bernardi Opera*, ed. J. LECLERCQ, H. ROCHAIS et alii, Rome, ed. Cistercienses, 1957-1977, désormais SBO, t. V, p. 349.

¹⁵ « Quod si quaeritis, unde id tam fiducialiter praesumam: inde sine dubio, quod jam multi ex nobis in atriis stent, exspectantes donec recipiant corpora sua, donec impleatur numerus fratrum. In illam enim beatissimam domum nec sine nobis intrabunt, nec sine corporibus suis, id est nec sancti sine plebe, nec spiritus sine carne. Neque enim praestari decet integram beatitudinem, donec sit homo integer cui detur; nec perfectione donari Ecclesiam imperfectam », BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermones de Sanctis*, 3, *In festo omnium sanctorum*, SBO, V, p. 349.

corps mystique du Christ les retient d'entrer dans la salle des noces pour y jouir de la parfaite béatitude. Ainsi, tant qu'il reste un pécheur à sauver, les âmes saintes intercèdent depuis leur repos, mais non sans véhémence puisque celles des martyrs réclament la vengeance de leur sang et elles se font ainsi une joie de différer leur entrée dans la parfaite joie. Tant qu'il reste un pécheur en errance, l'Église est ainsi incomplète ce qui n'assombrit en rien la vision des âmes bienheureuses des saints, mais diffère d'autant leur accès à la joie parfaite. La préoccupation de Jean XXII semble moins eschatologique que pastorale. Son Église théocratique, avec son sens aigu des préséances hiérarchiques doit attendre sous les portiques que le cortège des sauvés soit formé au complet avant que le prélat suprême puisse entrer comme il convient à sa tête pour célébrer le banquet définitif. D'ailleurs saint Paul ne se contente pas d'inviter à la compassion envers les membres souffrants. Ne rappelle-t-il pas que les membres qui sont les plus entourés d'honneur sont en fait les plus honteux? Le sens de la dignité suprême de sa responsabilité de souverain pontife peut ainsi s'accompagner de la plus grande humilité chez le pape cahorsin dont c'est une vertu reconnue.

Alors que Benoît XII envisage une augmentation en intensité et non en extension seulement de la béatitude des âmes saintes, non seulement au jugement dernier, mais avant, à la résurrection des corps, voire après, lorsque tous les élus contemplant la sagesse divine, Jean XXII refuse toute béatitude imparfaite. Pour lui, la vision inclut l'amour et la dilection, et il se refuse à entrer dans le débat scolastique sur ce qui est compris dans cette béatitude principale¹⁶. Ne voulant s'en tenir qu'à l'autorité de l'Écriture, il fait encore remarquer ironiquement qu'il n'y est nulle part explicitement question de vision de l'essence divine, mais plutôt du royaume et de la vie éternels¹⁷. Il refuse qu'il puisse y avoir deux jugements: un particulier rendu jour après jour par le Christ et l'autre pour tous au dernier jour. L'objection d'un double jugement particulier et général est ainsi écartée d'un revers de manche. C'est de cette manière qu'il comprend la parabole des vigneronns de la dernière heure: le maître dit à son intendant de donner à chacun sa récompense, mais en commençant par les derniers

¹⁶ « Sic est in proposito quod visio divinae essentiae includit amorem et dilectionem. Quid autem includat eorum beatitudo principalis nichil ad praesens », Jean XXII, *Sermones*, II, Troisième dimanche de l'Avent 1331, 5, M. DYKMANS ed., pp. 102, 12-103, 2.

¹⁷ « Frater tu dicis quod divinitatis visio tunc datur animae. Nunc autem verba praedicta non loquuntur nisi de regno aeterno et vita aeterna, non loquuntur de visione essentiae divinae », *Id.*, *ibid.*, II, 16, p. 108, 17-21.

(*a novissimis*)¹⁸. Le recours à l'autorité de Bernard s'avère ainsi pour le pape d'Avignon une manière de justifier une méthode et une position théologique sur laquelle nous reviendrons en dernière partie. En attendant nous voudrions mettre en lumière le sens et la portée philosophique et théologique de l'eschatologie de saint Bernard.

II. BERNARD DE CLAIRVAUX, FLEURON DU SOCRATISME CHRÉTIEN: UNE INFLEXION ESCHATOLOGIQUE?

Elle s'inscrit dans une démarche philosophique et théologique de l'Abbé cistercien que nous avons eu l'occasion d'approfondir ces dernières années¹⁹ et dont nous voudrions ici livrer la substantifique moelle. Cela suppose de prendre un peu de hauteur par rapport à l'historiographie de la philosophie médiévale, récente et moins récente. Ce n'est pas par hasard que Pierre Courcelle fait de saint Bernard l'aboutissement de son étude du « Connais-toi toi-même »²⁰. Bernard doit être situé dans cette longue

¹⁸ « Dicis tu quod duplex est iudicium, scilicet particulare et universale; nunc autem Christus cotidie reddit mercedem in iudicio particulari; sed tu reddet omnium universaliter. Istud non potest dici, quia ibi dicitur: "Redde illis mercedem incipiens a novissimis usque ad primos", quod habere locum non potest in iudicio particulari », Jean XXII, *Sermones*, Troisième dimanche de l'Avent 1331, 12, M. DYKMANS ed., p. 106, l. 13-18.

¹⁹ La synthèse finale en ce domaine est notre thèse de Théologie Catholique soutenue à Strasbourg en 2015, *Bernard de Clairvaux et la philosophie des cisterciens du XIIe siècle*, à paraître dans la collection Nutrix, Brepols en 2020; Cf. également parmi de nombreux articles et ouvrages parus depuis une vingtaine d'années, *Bernard de Clairvaux sur la faiblesse de la volonté et la duperie de soi*, dans *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie*. Colloque "Weakness of the will" (Iena, 12-14 Août 2004), *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 8, Peeters, Leuven, 2007, pp. 147-172; *Bernard de Clairvaux, philosophe et homme d'Action*, Collection de la Bibliothèque de l'Agglomération Troyenne, 2010; *Volonté et infinie liberté dans une perspective eschatologique: Bernard de Clairvaux ou la faiblesse des puissants*, dans *Il soggetto e la sua identità. Mente, norma, Medioevo e Modernità*, a cura di L. PARISOLI, Palerme, 2010 (BOSM, 12), pp. 29-53; *Bernard de Clairvaux et la pensée des Cisterciens*. Actes du Colloque (Troyes, 28-30 octobre 2010), *Revue Cîteaux*, numéro spécial 2012; *Bernard de Clairvaux et l'inflexion cistercienne du socratisme chrétien*, *ibid.*, pp. 45-61; *La philosophie comme considération, la contemplation et ses moyens selon Bernard de Clairvaux*, *Festschrift in honor of Kent Emery for his 70th birthday* (Notre Dame, 27-30 juillet 2014), dans *Contemplation and Philosophy, Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought, A Tribute to Kent Emery Jr.*, éd. R. HOFMEISTER PICH and A. SPEER, Leiden 2018, pp. 41-78.

²⁰ PIERRE COURCELLE, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, Paris, Études Augustiniennes, 3 vol., 1974-1975.

tradition qui remonte à Socrate et s'étend du monde grec aux latins. Il parachève une manière de philosopher dans la continuité de l'injonction delphique, pratiquée principalement dans le cadre du courant platonicien et néoplatonicien. Il y a bien une autre tradition, aristotélicienne qui atteint des sommets au XIII^e siècle. C'est sur elle que s'est centrée l'historiographie de la philosophie médiévale au cours du siècle écoulé, et elle culmine avec des auteurs comme saint Albert le Grand ou saint Thomas d'Aquin. Il est donc aussi un socratisme qui atteint une profondeur inégalée avec Bernard et fleurit en de multiples humanismes au XII^e siècle, chez les Cisterciens, mais aussi les Chartrains ou les Victorins. Par ailleurs, Lambros Couloubaritsis voit en Jean Scot Érigène l'achèvement du néoplatonisme dionysien. Cela suppose que de Plotin à Denys qui le christianise et à Érigène qui le latinise, le courant néoplatonicien trouve en lui une forme d'accomplissement (sans doute pas la seule, ni même l'ultime). Nous serions tenté de voir en Bernard l'accomplissement similaire d'une philosophie qui commençant cette fois à Socrate, christianisée par Origène et Augustin, atteint avec lui un sommet. L'histoire de la philosophie médiévale ne saurait ainsi se laisser enfermer dans celle de l'aristotélisme et de ses « *translationes studiorum* » idéologiques, mais présenterait une multiplicité de corpus ou de courants dont deux autres, d'importance majeure viennent d'être ici évoqués: néoplatonicien et socratique.

Or Socrate, avec son "connais-toi toi-même" opère une première révolution (anti-?) copernicienne de la philosophie en la détournant de la dispersion qui lui faisait rechercher hors du sujet humain un principe explicatif du cosmos. La réflexion philosophique peut alors être ce retour du sujet sur lui-même, vers son essentialité. Elle devient cette "conversion", mise en scène dans l'allégorie de la caverne. Le sommet scolastique prolongerait ainsi l'amorce Ionienne de la philosophie centrée sur la question de l'être et la cosmologie et trouvera une postérité dans la science moderne. Le sommet monastique hériterait de l'humanisme socratique et de ses prolongements néoplatoniciens puis patristiques, plus attentifs à la spéculation sur l'Un et la question du sujet dont la postérité moderne se poursuivra dans les humanismes et antihumanismes liés éventuellement au développement des sciences humaines ou de la phénoménologie.

L'ancrage de saint Bernard dans le socratisme chrétien à travers Origène est avéré. Par souci de brièveté, nous le résumerons par un schéma. Distinguées au début du cinquième livre du *De consideratione*, les trois modalités

de la considération ²¹, définie plus haut comme la recherche de la vérité ²², correspondent aux trois parties de la philosophie associées par Origène aux trois livres attribués à Salomon et aux Patriarches:

Philosophie morale	Philosophie de la nature	Philosophie inspective
Proverbes	Ecclésiaste	Cantique
Abraham obéit	Isaac creuse des puits	Jacob voit l'échelle
Considération dispensative Plus puissante	Considération estimative Plus libre	Considération spéculative Plus pure

Ce qui pour Origène constituait trois parties de la philosophie ²³ selon un découpage proche, mais distinct de celui des Stoïciens, était devenu sous l'influence de Cassien ²⁴ trois genres de vie pour Grégoire le

²¹ « Vis tibi has considerationis species propriis distingui nominibus? Dicamus, si placet, primam dispensativam, secundam aestimativam, tertiam speculativam. Horum nominum rationes definitiones declarabunt. Dispensativa est consideratio sensibus sensibilibusque rebus ordinate et socialiter utens ad promerendum Deum. Aestimativa est consideratio prudenter ac diligenter quaeque scrutans et ponderans ad vestigandum Deum. Speculativa est consideratio se in se colligens, et, quantum divinitus adjuvatur, rebus humanis eximens ad contemplandum Deum. Puto vigilanter advertis aliarum hanc esse fructum, caeteras, si non referantur ad istam, quod dicuntur videri posse, sed non esse », BERNARD DE CLAIRVAUX, *De consideratione* V, 2, SBO III, p. 469.

²² « Et primo quidem ipsam considerationem quid dicam, considera. Non enim id per omnia quod contemplationem intelligi volo, quod haec ad rerum certitudinem, illa ad inquisitionem magis se habeat. Iuxta quem sensum potest contemplatio quidem diffiniri verus certusque intuitus animi de quacumque re, sive apprehensio veri non dubia, consideratio autem intensa ad vestigandum cogitatio, vel intensio animi vestigantis verum », ID., *ibid.*, II, 2, SBO III, p. 414.

²³ « Solomon ergo tres istas, quas supra diximus generales esse disciplinas, id est moralem, naturalem, inspectivam, distinguere ab invicem ac secernere volens tribus eas libellis edidit suo quoque ordine singulis consequenter aptatis. Primo ergo in Proverbiis moralem docuit locum... Secundum vero, qui naturalis appellatur, comprehendit in Ecclesiaste... Inspectivum quoque locum in hoc libello tradidit... id est in Cantico Canticorum », Origène, *Homiliae in Canticum canticorum*, ed. W.A. BAEHRENS, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 30, Leipzig, 1925, p. 76.

²⁴ « Proverbia primae abrenuntiationi conveniunt, quibus concupiscentia carnalium rerum ac terrena vitia resecantur, secundae abrenuntiationi Ecclesiastes, ubi universa quae aguntur sub sole vanitas pronuntiantur, tertiae Canticum Canticorum, in quo mens visibilia cuncta transcendens verbo iam dei caelestium rerum contemplatione coniungitur », Jean Cassien, *Collationes*, ed. M. Petschenig, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, (désormais CSEL), 13, Vienne, 1886, p. 74.

Grand²⁵. La considération Bernardine a ainsi hérité de la “*prosoché*” néoplatonicienne devenue garde du cœur monastique ainsi que l’a bien montré Theo Kobusch²⁶. Sa recherche de la vérité se décline selon les trois modalités d’une philosophie origénienne, mais comme trois étapes complémentaires et ordonnées à la dernière²⁷, d’une même connaissance réflexive restant centrée sur le sujet.

Pourtant, Bernard impose à cette connaissance de soi une inflexion particulière car l’humilité où s’initie le connais-toi toi-même ne saurait déboucher pour le dernier des Pères de l’Église, sur la contemplation de Dieu sans emprunter d’abord le détour de la charité fraternelle: «Le premier mets est donc celui de l’humilité qui purge avec amertume; le second est celui de la charité qui console avec douceur; et le troisième est celui de la contemplation qui rend une âme solide par la force qu’elle lui donne»²⁸. À la suite d’Étienne Gilson et de Lambros Couloubaritsis, nous reconnaissons dans ce passage du *De gradibus humilitatis*, un résumé de la structure fondamentale de la philosophie de Bernard, faisant ressortir l’inflexion

²⁵ « Salomonis tertius in opusculis eius ponitur. Veteres enim tres vitae ordines esse dixerunt: moralem, naturalem et contemplativam: quas graeci vitas ethicam, fisicam, theoricam nominaverunt. [...] Hos etiam ordines trium patriarcharum vita signavit: Abraham, Isaac videlicet et Jacob. Moralitatem quippe Abraham oboediendo tenuit. Isaac vero naturalem vitam puteos fodiendo figuravit: in imo enim, puteos fodere est per considerationem naturalem omnia, quae infra sunt, perscrutando rimari. Jacob vero contemplativam vitam tenuit, qui ascendentes et descendentes angelos vidit », GRÉGOIRE LE GRAND, *In Canticum canticorum*, Prol., ed. P. Verbraken, CCL 144, Turnhout 1963, p. 12.

²⁶ T. KOBUSCH, *Metaphysik als geistige Übung, zum Problem der Philosophie bei Bernhard von Clairvaux*, dans « Cistercienser Kronik », 106 (1999), Heft 1, pp. 57-68, du même, *Christliche Philosophie, Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt, 2006 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft); *La pensée de Bernard: un héritage de la philosophie chrétienne*, dans *Bernard de Clairvaux et la pensée des Cisterciens*, ed. P.-A. BURTON, Ch. TROTTMANN ET ALII, « Revue Cîteaux », 63 (2012), pp. 15-27; également du même auteur, *Contemplation intérieure: vers la métaphysique contemplative, d’Origène au XIIIe siècle*, dans *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance*, éd. Ch. TROTTMANN, École Française de Rome, 2009, pp. 91-109.

²⁷ « Et prior quidem absque intuitu huius multa serit, et nihil metit, sequens vero nisi ad istam se dirigat, vadit, sed non evadit. Ergo quod prima optat, secunda odorat, tertia gustat. Ad quem tamen gustum perducunt et caeterae, etsi tardius: nisi quod prima laboriosius, secunda quietius pervenitur », BERNARD DE CLAIRVAUX, *De consideratione* V, 2, SBO III, p. 469.

²⁸ « Primus ergo cibus est humilitatis, purgatorius cum amaritudine; secundus caritatis, consolatorius cum dulcedine; tertius contemplationis, solidus cum fortitudine », *Id.*, *Liber de gradibus humilitatis* II, 5, SBO III, p. 19.

particulière qu'il imprime au socratisme chrétien²⁹. Nous ne nous étendrons pas davantage ici sur le premier mets, et nous contenterons de rappeler les quatre degrés bien connus du second. Le premier degré est celui par lequel l'homme né de la convoitise de la chair s'aime lui-même³⁰. Le second est celui dans lequel, comprenant qu'il ne peut subsister par lui-même, il recourt à Dieu dans la prière et l'aime donc pour les biens qu'il en reçoit³¹. Ce qui caractérise le troisième degré est que celui qui y parvient goûte combien le Seigneur est doux³². Sans ce goût puisé dans une expérience mystique, il est impossible de préférer Dieu à ses grâces. C'est ainsi que celui qui franchit le troisième degré peut aimer Dieu pour lui-même. Mais il y a encore un quatrième degré où l'homme ne s'aime plus lui-même que pour Dieu. Entendons que l'amour de soi qui constituait le premier degré serait résorbé dans celui de Dieu pour lui-même propre au troisième. Or Bernard ajoute immédiatement dans la *Lettre aux frères de Chartreuse* constituant la fin du traité de la Charité, que l'on reste longtemps dans le troisième et qu'il n'est même pas sûr que le quatrième puisse être atteint parfaitement en cette vie³³. Ni même dans l'autre, comme nous le verrons et nous touchons ici à l'ampleur eschatologique du détour par la charité instauré par Bernard. Il semble que la résorption parfaite de l'amour de

²⁹ Cf. É. GILSON, *Histoire de la Philosophie au Moyen Âge*, Paris, 1986², p. 297 sq.; L. COULOUARTISIS, *Histoire de la Philosophie ancienne et médiévale*, Paris, 1998, p. 1103.

³⁰ « Verumtamen quia carnales sumus, et de carnis concupiscentia nascimur, necesse est cupiditas vel amor noster a carne incipiat, [...] In primis ergo diligit seipsum homo propter se », BERNARD DE CLAIRVAUX, *De diligendo Deo*, XV, 39, Sources Chrétiennes 393, Paris, 1993, pp. 158-160.

³¹ « Cum que se videt per se non posse subsistere, Deum quasi sibi necessarium incipit per fidem inquirere et diligere. Diligit itaque in secundo gradu Deum, sed propter se, non propter ipsum », Id., ibid., XV, 39, p. 160.

³² « Ex occasione quippe frequentium necessitatum crebris necesse est interpellationibus Deum ab homine frequentari, frequentando gustari, gustando probari "quam suavis est Dominus". Ita fit, ut ad diligendum pure Deum plus iam ipsius alliciat gustata suavitas quam urgeat nostra necessitas », Id., ibid., IX, 26, p. 124.

³³ « Sane in hoc gradu diu statur, et nescio si a quoquam hominum quartus in hac vita perfecte apprehenditur, ut se scilicet homo diligit tantum propter Deum. Asserant hoc si qui experti sunt; mihi, fateor, impossibile videtur. Erit autem procul dubio, cum introductus fuerit servus bonus et fidelis in gaudium Domini sui, et inebriatus ab ubertate domus Dei: quasi enim miro quodam modo oblitus sui, et a se penitus velut deficiens, totus perget in Deum, et deinceps adhaerens ei, unus cum eo spiritus erit », Id., ibid., XV, 39, p. 160.

soi dans l'amour de Dieu ne soit possible que dans l'ivresse de la béatitude céleste. Or justement, les âmes séparées des saints n'aspirent-elles pas légitimement à régir le corps qu'elles sont faites pour animer? Saint Augustin avait relevé cette difficulté, dans son *Commentaire sur la Genèse au sens littéral*³⁴, et à sa suite, Bernard la reprend pour en tirer toutes les conséquences anthropologiques et théologiques. Notons qu'il dit clairement que les âmes séparées des saints sont dans la lumière éternelle. Contrairement à Jean XXII, ce n'est pas tant du côté de la vision de Dieu, que Bernard voit une limite à l'accès des âmes à la perfection, que du côté de la volonté où il ne saurait se résoudre à leur concéder la béatitude parfaite avant le jugement dernier³⁵. Tant qu'il leur reste le désir de régir leur corps, elles ne se sont pas entièrement tournées vers Dieu, une part de leur aspiration (*intentio*) reste ainsi accaparée ailleurs. En plaçant les âmes saintes dans la lumière éternelle, Bernard ne saurait en revanche leur dénier la vision de Dieu. On pourrait multiplier les occurrences de cette affirmation par Bernard que les âmes séparées des saints sont dans la lumière divine. Certaines³⁶ semblent indiquer explicitement une vision face à face puisque c'est la lumière même du visage du Seigneur qui resplendit sur celui des saints et leur confère déjà une joie éternelle. Pourtant, cette joie n'est pas encore plénière pour Bernard. Elle est appelée à augmenter lorsque les âmes retrouveront leur corps propre³⁷. On notera que pour lui, contrairement à

³⁴ Cf. SAINT AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, XII, XXXV, 68, PL 34, [245-486], 483-484, ed. J. Zycha, Wien 1894 (CSEL, 28/1), pp. 432, 15-433, 11.

³⁵ « Quid autem iam solutas corporibus? Immersas ex toto credimus immenso illi pelago aeterni luminis et luminosae aeternitatis. Sed si, quod non negatur, velint sua corpora recepisse, aut certe recipere desiderent et sperent, liquet procul dubio necdum a seipsis penitus immutatas, quibus constat necdum penitus deesse de proprio, quo vel modice intentio reflectatur », BERNARD DE CLAIRVAUX, *De diligendo Deo*, XI, 30 cit. (note 30), p. 136.

³⁶ « Iam vero, consummato militiae tempore gaudium habent Sancti etiam in Spiritu suo, donec adveniat dies illa, qua gaudium habituri sunt et in ipso corpore suo. Sic enim habemus in Psalmo: "Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; dedisti laetitiam in corde meo" ». ID., *In festivitate omnium sanctorum, Sermo II*, 4, SBO V, p. 345.

³⁷ « Adhuc ergo signatum est super eos lumen vultus Domini, et, licet non plenam, habent tamen laetitiam multam in corde suo, donec veniat dies illa, qua implebit eos laetitia cum vultu suo. Interim, inquam, convertuntur animae illae in requiem suam, donec veniat dies qua introire mereantur in requiem Domini. Adhuc laudant eas in portis opera sua, donec veniat, cum erit unicuique laus a Deo. Videtis, fratres, quanta est unitas Scripturarum, quam uno sensu et eisdem paene verbis de beatitudine loquantur animarum », ID., *ibid.*, p. 346.

Jean XXII, il y a bien une cohérence des Écritures en faveur de la béatitude des âmes saintes.

Mais le dernier des Pères de l'Église, ne s'en tient pas à cette eschatologie personnelle. L'attente des âmes séparées des saints ne concerne pas seulement la résurrection finale de leur corps, mais encore la réunion au complet des élus constituant l'Église triomphante, corps mystique du Christ qui ne sera pleinement réalisée que lors du jugement dernier. C'est ainsi qu'il interprète la réponse donnée aux martyrs sous l'autel de l'Apocalypse (6, 9) réclamant la vengeance de leur sang. Aucune tache ne saurait, chez les âmes des saints qui reposent déjà sous l'autel, faire obstacle à la pureté de leur vision de Dieu. En revanche, ce sont des rides sur son propre visage qui empêchent cette Église immaculée à qui il applique le verset du psaume 14, d'être pleinement conformée à celui du Christ³⁸. Bernard qui joue ainsi sur la distinction *macula/ruga* (Ép 5, 27), ne doute pas que ces rides ne doivent disparaître un jour, mais il y voit la trace des désirs venant encore tendre une volonté qui ne saurait être pleinement décontractée tant qu'ils ne seront parfaitement résorbés en celle de Dieu³⁹. Or la solidarité des âmes saintes attendant d'être réunies au complet concerne aussi l'Église militante d'ici-bas et non leur seule assemblée triomphante. Tant qu'il y a des pécheurs à sauver, le Christ ne doit-il pas apparaître encore couronné d'épines et non dans la gloire de son triomphe⁴⁰? De même, les âmes des martyrs sous l'autel ont encore des demandes à formuler pour nous et c'est le sens de ces rides qui disparaîtront lorsqu'elles accèderont

³⁸ « In his vero qui sub altare Domini requiescunt, iam quidem sine macula est Ecclesia, sicut habes in psalmo: Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requiescet in monte sancto tuo? Qui ingreditur, inquit, sine macula (Ps XIV, 1-2). Hic ergo requiescet in monte Domini, qui ingreditur sine macula; qui vero fuerint sine ruga, exaltabuntur supra montem », ID., *In festivitate omnium sanctorum, Sermo III, 2*, SBO V, p. 351.

³⁹ « Quid ergo? Putasne, poterit humana anima in hoc gaudium Domini sui, et in hanc ejus requiem intrare, ut et ipsa quoque in omnibus delectetur, nec aliqua iam privata affectione contrahatur in rugam, sed transeat in affectum quemdam generalem atque divinum? », ID., *ibid.*, III, 3, p. 351.

⁴⁰ « Hoc ergo secundum desiderium, quod ex sanctorum commemoratione flagrat in nobis, ut sicut illis, sic etiam nobis Christus appareat vita nostra, et nos quoque cum ipso appareamus in gloria. Interim nempe non sicut est, sed sicut pro nobis factum est, caput nostrum nobis representatur non coronatum gloria, sed peccatorum nostrorum circumdatum spinis », BERNARD DE CLAIRVAUX, *In festivitate omnium sanctorum, Sermo V, 9*, SBO V, pp. 367-368.

sur la montagne sainte à une pure louange⁴¹. Il en va de la solidarité établie dans la communion des saints⁴². Certes, Bernard ne doute pas que la médiation du Christ leur vaille, comme au larron, d'entrer sans délai au paradis. Pourtant, ils conservent avec les membres de l'Église militante une solidarité qui n'est autre précisément que celle du corps mystique du Christ. C'est d'ailleurs elle qui donne sens aux demandes d'intercession que nous leur adressons⁴³. Or, une telle solidarité entre Église militante et Église triomphante a un prix: celle-ci ne pourra entrer dans la joie parfaite qu'au jour du jugement dernier où le corps mystique du Christ sera réuni dans son intégralité⁴⁴.

Le détour de la charité où nous avons vu l'inflexion spécifique apportée par Bernard au Socratisme chrétien prend ainsi une ampleur eschatologique. Et lorsqu'il en arrive, après le passage par l'humilité et la charité à l'accès à

⁴¹ « Haec est ergo beata spes quam expectant animae sanctae, et, licet in gratiarum actione versentur pro ea felicitate, in qua iam requiescunt, adhuc, tamen orant et clamant ad Deum pro ea consummatione quam praestolantur. Unde, quemadmodum sine macula quidem vetustatis, sed non sine ruga contractionis eas diximus esse, sic ad gratiarum actionem iam pervenisse videntur, sed necdum ad vocem laudis, quoniam perfectum perfectos laudare decet [...] Nam et beatus Ioannes in Apocalypsi non vocem laudis, sed potius vocem precis audivit. Sic enim habes: "Sub altare Dei, audivi voces occisorum" Quas voces? "Vindica, Domine, sanguinem sanctorum tuorum qui effusus est". Vox precis, non laudis est ista », *Id.*, *In festivitate omnium sanctorum, Sermo III*, 4, pp. 352-353.

⁴² « Absit, absit a vobis, animae sanctae, Aegyptia illa crudelitas pincernae Pharaonis, qui in gradum pristinum restitutus, statim oblitus est Joseph sancti, qui in carcere tenebatur (Gn 40). Non enim erant unius capitis membra, nec aliqua pars fideli cum infideli, aut ulla societas Israelitae ad Aegyptium, non plus quam luci ad tenebras. Interpretatur enim Aegyptus tenebrae, Israel vero Videns Deum: atque ideo ubicumque Israel erat, lux erat. Non sic noster Iesus crucifixi secum latronis potuit oblivisci; factum est utique quod promissum est: ipsa iam qua compassus est, et conregnavit (Lc 20). Nos quoque si non sumus ipsius capitis membra, cuius et sancti, unde eis tam sollemnibus hodie votis, et tanto gratulamur affectu? », *Id.*, *In festivitate omnium sanctorum, Sermo V*, 11, p. 369.

⁴³ « Caeterum qui dixit: si glorificatur unum membrum, congaudent omnia membra, hoc quoque nihilominus ait, quod si patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra (I Co 12, 26). Haec igitur nostra et eorum cohaerentia est, ut nos congratulemur eis, ipsi compatiantur nobis; nos devota meditatione regnemus in eis, ipsi in nobis, et pro nobis militent pia interventione », *Id.*, *ibidem*.

⁴⁴ « Nec est quod de eorum pia erga nos sollicitudine dubitemus, quandoquidem non consummandi sine nobis, sicut supra memini, expectant nos usque dum retribuatur nobis, ut videlicet in novissimo die magno festivitatis omnia simul in virum perfectum cum suo tam excelso capite membra concurrant, et laudetur cum haereditate sua Jesus Christus Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus, et laudabilis, et gloriosus in saecula », *Id.*, *ibidem*, pp. 369-370.

la contemplation, il en distingue trois degrés, ceux du « triple banquet de la sagesse » qui achève la seconde partie du *De diligendo Deo*⁴⁵. Nous retrouvons l'exégèse du verset central pour Bernard de Ct 5, 1: « mangez mes amis, buvez, enivrez-vous mes bien aimés ». L'âme encore dans la chair devra manger son pain « à la sueur de son front » et se contenter de la nourriture solide qui consiste à faire la volonté du Père (Jn 4, 34). Aux âmes séparées du corps par la mort il est permis de boire. Mais, précise Bernard citant encore Cantique (5, 1), un vin mêlé de lait où il reconnaît précisément leur désir de régir le corps⁴⁶. Nous comprenons ainsi que le passage du deuxième au troisième degré de la contemplation est soumis à la même exigence que celui du troisième au quatrième degré de la charité: la résorption totale de l'amour de soi dans l'amour de Dieu par l'assomption que celui-ci réalise du désir légitime de régir le corps grâce à sa résurrection. C'est elle qui ouvre l'accès à l'ivresse du dernier degré de la contemplation⁴⁷.

Nous ne pouvons ici nous arrêter davantage sur la philosophie de Bernard. Nous espérons avoir montré la cohérence de son socratisme chrétien, cheminant de l'humilité du connais-toi toi-même à une charité rendant solidaire Église militante et triomphante, pour parvenir à la contemplation qui ne saurait être parfaite qu'avec la réunion au complet du corps mystique du Christ à son chef. Il nous resterait à revenir à Jean XXII pour mesurer l'écart entre l'eschatologie grandiose du cistercien et la position théologique du pape avignonnais.

III. LA POSITION DE JEAN XXII:

RETOUR À UNE THÉOLOGIE MONASTIQUE OU SIMPLE REFUS DES AVANCÉES SCOLASTIQUES?

Car par cette conception miséricordieuse d'une attente des saints dont nous avons montré ce qu'elle doit à Bernard, le pontife va à contre-courant

⁴⁵ BERNARD DE CLAIRVAUX, *De diligendo Deo*, 32, SC 393 cit. (note 30), pp. 140-145.

⁴⁶ «Vino enim divini amoris miscet etiam tunc dulcedinem naturalis affectionis, qua resumere corpus suum, ipsumque glorificatum, desiderat. Aestuat ergo iam tunc sanctae caritatis potata vino, sed plane nondum usque ad ebrietatem, quoniam temperat interim ardorem illum huius lactis permixtio », ID., *ibid.*, pp. 140-142.

⁴⁷ «Ceterum hoc adepto, quod solum utique deerat, quid iam impedit a se ipsa quodammodo abire, et ire totam in Deum, [...] quid mirum iam "si inebriatur ab ubertate domus Dei", cum, nulla mordente cura de proprio, securam "bibit" purum et "novum illud" cum Christo "in domo Patris eius"? », ID., *ibid.*

des avancées de la période scolastique sur la doctrine de la vision béatifique. Ne permettaient-elles pas à la suite des condamnations de 1241-1244, de préciser l'objet de la vision béatifique des âmes saintes: l'essence divine? Nous avons vu qu'il refuse le débat sur cette base. N'avait-elle pas mené assez loin déjà, une réflexion sur le moyen par lequel Dieu pouvait y élever un intellect humain créé et fini: amour et lumière de gloire? Rien ne s'opposait donc à ce que les âmes saintes, voire suffisamment purifiées, puissent jouir d'une telle vision bienheureuse dès leur jugement particulier ou après le temps nécessaire en purgatoire. Or précisément le pape juriste ressent de fortes réticences à l'égard d'un tel jugement. Il s'en explique à plusieurs reprises et en particulier dans son second sermon sur la vision béatifique, celui de l'Avent en date du 15 décembre 1331 sur lequel nous nous arrêterons plus longuement maintenant, après avoir examiné les sermons I, III, IV, et VI dans la première partie. C'est de loin le plus long et on y trouve un premier recueil d'autorités. Il ne cessera d'être enrichi pour donner le «livre du parti négateur» qui sera envoyé au roi Robert d'Anjou et repris au consistoire de janvier 1334, mais dont il ne nous reste que des fragments⁴⁸. Soulignons ici d'emblée le caractère réactionnaire de la méthode théologique du pape cahorsin. Sans refuser explicitement tout recours à la raison et aux ressources de la philosophie, il entend s'en tenir aux autorités. Le second sermon est à cet égard significatif. La discussion semblerait s'amorcer selon un mode scolastique. La rétribution est bien la vision, mais le prédicateur demande à qui elle est due⁴⁹. La réponse tombe dans sa rigueur morale: la récompense est due à l'auteur des bonnes œuvres. Notons au passage que nous ne sommes plus dans la perspective miséricordieuse de Bernard, mais dans l'optique d'un jugement rigoureux. S'appuyant sur Rm. 4, 4, le pontife rappelle qu'à l'auteur des bonnes œuvres, la récompense est imputée comme un dû et non comme une grâce. Mais le prédicateur en vient ainsi à argumenter, citant même au passage la *Métaphysique* d'Aristote: les actions méritoires ne proviennent pas de l'âme, ni moins encore du corps seul, mais du composé qui ne pourra être rétribué qu'à la résurrection

⁴⁸ M. DYKMANS, *Fragments du traité de Jean XXII sur la vision béatifique*, dans «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale», 37 (1970), pp. 232-253.

⁴⁹ «Merces ergo ista est visio. Nunc quaero cui ista merces reddenda est. Semper dico quia merces ista reddenda est illi cui debetur. [...] Sed cui debetur? Certe, Frater, cui promissa est, scilicet "bene operanti"», Jean XXII, *Sermones*, II (15-12-1331), 6, ed. cit., p. 103, l. 3-8.

finale⁵⁰. La réflexion anthropologique ne va pas plus loin car c'est ainsi que le pontife interprète la parabole des ouvriers de la dernière heure en Mt. 20, 8⁵¹.

Si Bernard qui était la référence majeure du premier sermon est encore mentionné, juste après cela au second, c'est en passant et dans un renvoi au premier⁵². On notera au passage que c'est sur le mode de la récitation, donc sans la faire vraiment sienne que le prédicateur prétend avoir repris cette opinion qu'il attribue à tort à l'abbé de Clairvaux. Car le pontife énonce sans plus tarder son principe d'autorité⁵³ et va ensuite se contenter de déployer les références, classées selon un ordre d'autorité décroissant à ses yeux semble-t-il. Le pape qui fit recopier les œuvres de saint Thomas et les annota, qui fit canoniser le Docteur angélique, n'en considère pas moins qu'en matière de foi, il convient de s'attacher à l'autorité de la sainte Écriture plutôt qu'à celle d'aucun docteur, fût-il saint. Ce principe nous permet de répondre à la question posée dans cette dernière partie. Le pontife qui a canonisé le plus éminent docteur scolastique ne saurait s'en tenir à la seule autorité du plus fameux des représentants médiévaux de la théologie monastique pour fonder son eschatologie exclusivement collective. Il entend faire retour à l'Écriture et aux autres autorités selon un classement qui méritera notre attention.

Pour cela il voudra commencer par interroger l'autorité suprême, le Christ, mais considéré en tant que rabbin s'exprimant par paraboles. Refuser ainsi la rationalité philosophique de la scolastique de son temps au seul profit de l'Écriture n'est-ce pas une position réactionnaire? La méthode sera pratiquée par le principal défenseur de son opinion, le

⁵⁰ «Quaero quis operatur meritoria, cui haec merces debetur, utrum anima per se, vel corpus per se, vel utrumque simul. Et non potest dici quod anima solum, vel corpus solum. "Actiones enim sunt suppositorum et existentium". Neutrum enim istorum, quamdiu anima est cum corpore, existit per se, sed suppositum existit», *Id.*, *ibid.*, l. 19-24.

⁵¹ «Supposito ergo huiusmodi debetur merces. Hoc declaravit Salvator in Matthaeo, cum dicit: "Voca operarios et redde illis mercedem"», *Id.*, *ibid.*, p. 104, l. 1-3.

⁵² «Ista fuit sententia beati Bernardi in *Sermone* de Omnibus sanctis, ut alias recitavi, scilicet quod animae sanctorum non recipient istam mercedem, scilicet visionem deitatis, quousque resurgant corpora sua, et tunc post iudicium recipient mercedem», *Id.*, *ibid.*, l. 7-11.

⁵³ «Mirantur de hoc aliqui, ut intellexi. Frater, in materia fidei et in hiis quae tangunt fidem, magis est credendum auctoritati sacrae scripturae quam dicto alicuius doctoris etiam sancti», *Id.*, *ibid.*, 7, l. 12-15.

cardinal Annibal de Ceccano⁵⁴. Pour répondre aux arguments tirés de saint Thomas par ses adversaires, il se contentera d'en extraire les autorités scripturaires pour les retourner en faveur de la vision différée, sans jamais entrer dans la discussion anthropologique, ni même théologique⁵⁵. Nous dirions *cum grano salis*, que le pape cahorsin se montre ainsi furieusement post-moderne dans son refus du *logos* grec au profit de la seule Révélation. Ne l'est-il pas jusque dans son oubli de la divinité du Christ au profit de sa seule autorité de rabbin⁵⁶? C'est en effet en tant que tel qu'il entend l'interroger en se référant à trois paraboles: celle des ouvriers de la dernière heure, où la rétribution commence par les derniers (Mt. 20, 1-14), celle des talents (Mt. 25, 14-30) où c'est seulement à la fin des siècles que le bon serviteur entre dans la joie de son maître, enfin, celle du bon grain et de l'ivraie qu'il faut attendre le dernier jour pour séparer (Mt. 13, 24-30). L'enseignement sur la Parousie en Matthieu XXV est encore présenté comme le complément des paraboles selon une même pédagogie rabbinique du Christ⁵⁷. Pourtant c'est finalement comme celui du médiateur entre Dieu et les hommes qu'est recueilli, avant de passer à celui des apôtres, cet enseignement rabbinique du Christ durant sa vie terrestre⁵⁸.

En fait d'apôtres, il s'agit semble-t-il du collège apostolique pris dans son ensemble en tant qu'il fixe le Credo de l'Église, puisque l'autorité qui suit immédiatement les enseignements rabbiniques du Christ est celle des trois symboles, des Apôtres, de Nicée et d'Athanase. Il en retient que la résurrection des morts vient avant la vie éternelle⁵⁹. Cet ordre même des

⁵⁴ Annibal de Ceccano, Ms. Vat lat. 4007, M. Dykmans ed., *Pour et contre Jean XXII en 1333. Deux traités avignonnais sur la vision béatifique*, Città del Vaticano, 1975, Studi e Testi, 274, pp. 61-166.

⁵⁵ Id., *ibid.*, pp. 64-95. Il fera de même avec Durand de Saint-Pourçain, pp. 95-121 et Jean d'Aragon, p. 121-141 et avec d'autres adversaires encore, p. 141 sq.

⁵⁶ « Ergo Christo clarum est, et perfecte nobis potest respondere, si interrogemus ipsum quid ipse docuerit in terra nostra ista, cum ipse esset adhuc in hac vita. Dic ergo nobis, Rabbi, quid tu docueris in hac materia. Certe ipse locutus est frequenter apostolis in parabolis ad instructionem eorum et nostram », Jean XXII, *Sermones*, II (15-12-1331), 9-10, ed. cit., pp. 104, l. 22-105, l. 6.

⁵⁷ « Ergo, Rabbi, post tot parabolas loquere nobis palam: Quando reddes nobis mercedem istam? Ecce Matth. XXV loquitur dicens: "Quando venerit Filius hominis..." », Id., *ibid.*, 15, p. 108, l. 1-3.

⁵⁸ « Vide ergo quid docuit iste "mediator Dei et hominum", dum esset in hac vita », Id., *ibid.*, 17, p. 109, l. 1-2, (citant 1 Tim. 2, 5).

⁵⁹ « Unde: primo resurgunt et postmodum ibunt in vitam aeternam, qui bona egerunt. », Id., *ibid.*, 18, p. 109, l. 18-19.

autorités: Écriture, Credo des Apôtres, montre la conception que le pape cahorsin peut avoir du magistère.

Contre toute attente vient ensuite avant l'Apôtre Jean en son autorité propre, celle du Précurseur selon un ordre qui semble simplement revenir ici un instant à la chronologie. Le pape en retient l'annonce du jugement dernier où le Christ séparera le grain de la paille destinée au feu de la colère éternelle. Il rapporte l'autorité principale en faveur de la vision de l'essence divine, I Jn. 3, 2: « nous le verrons tel qu'il est », à l'avènement final du Christ au jugement où il est vu en son essence divine et le pape de faire référence aussi à Ex. 3, 14⁶⁰.

De nouveau, l'ordre des autorités semble dérapier puisque le pontife en vient à des objections venant d'abord du droit canon⁶¹ et à une argumentation plus juridique que proprement théologique, comme si le prédicateur revenait naturellement à son domaine de spécialité. Nous ne nous y arrêterons pas et pas davantage aux objections tirées cette fois de l'Écriture, l'Apocalypse et surtout saint Paul. On notera au passage que le Pontife accorde que les âmes qui n'ont plus à être purifiées sont au ciel, mais pas qu'elles y jouissent pour autant de la béatitude éternelle⁶². Il continue de se réfugier derrière Bernard⁶³ pour faire converger les autorités vers sa propre opinion (qu'il lui prête).

Après ces objections, la liste des autorités reprend. Celle difficile à He, 11, 39-40 est comprise en faveur d'une attente des saints: cela ferait plus d'honneur au Christ de les introduire tous ensemble dans le royaume, plutôt que les uns après les autres, jour après jour⁶⁴. L'interprétation la plus courante qui rapporte cette attente aux pères de l'Ancien Testament avant que le Christ n'ait ouvert le ciel par sa Passion est écartée au prétexte peu convaincant que Paul écrit après cette date⁶⁵. Après les autorités scripturaires, viennent celles des autres saints (*alii sancti*) constituant la

⁶⁰ Id., *ibid.*, 20, p. 110, l. 14-26.

⁶¹ Id., *ibid.*, 21-24, pp. 111, 1-113, 9.

⁶² «Frater, ego concedo quod animae quae nihil habent purgandum statim vadunt ad caelum, sed propter hoc non vadunt ad illam beatitudinem de qua loquitur», Id., *ibid.*, 26, p. 114, 1-3.

⁶³ « facit pro Bernardo », Id., *ibid.*, 27, p. 114, 31.

⁶⁴ «Erat enim maior honor Domini nostri Jesu Christi, quod omnes simul introducatur in regnum et in re promissionem quam si hodie unum et cras alium», Id., *ibid.*, 30, pp. 116, 23-117, 2.

⁶⁵ Id., *ibid.*, l. 3-14.

tradition. Une première série d'autorités patristiques est composée essentiellement de références à saint Augustin, entrelardées de quelques pseudos venant de Julien Pomère ou Fulgence de Ruspe⁶⁶. Parmi elles, on relèvera celles qui expliquent la différence entre la forme humaine sous laquelle le Christ apparaît à tous lors du jugement dernier et sa forme divine qui ne serait vue que des élus recevant la récompense éternelle⁶⁷. On retrouve en effet cette même idée reprise chez Hugues de Saint-Victor⁶⁸ qui vient immédiatement après la série d'autorités augustiniennes. Celles alignées ensuite semblent revenir à un ordre chronologique: Cassiodore, Bède et le Damascène, mais sont suivies d'une nouvelle référence à Augustin. En tout cas les gloses colligées par le Lombard viennent ensuite, semblant marquer un nouveau décrochement dans la hiérarchie des autorités. On y retrouve des éléments de la Christologie et de la théologie Trinitaire, débarrassées de ce qui dans les recensions munichoises de sermons postérieurs chronologiquement, les rendait scabreuses: tous ses ennemis sont mis sous les pieds de son humanité pour que s'ouvre le règne éternel de sa divinité, mais toujours en communion avec le Père et l'Esprit Saint⁶⁹. Au moment même où il entend tirer la conclusion de toutes ces autorités en faveur de son opinion, le pape envisage une dernière objection qui n'est autre que la position de son successeur⁷⁰. Selon lui, la vision de la divinité par les saints est déjà commencée et trouvera une augmentation quand les âmes seront réunies à leurs corps. On relèvera que tout en affirmant fermement que les saints ne voient pas encore la divinité, Jean XXII n'entend argumenter que « *conferendo* ». Il tire argument de la différence de degrés de béatitude des différents saints, Vierge en tête, selon leur proximité à l'égard du Christ⁷¹. Mais celle de chaque âme ne saurait varier, ni lui être conférée avant la résurrection de son corps et le jugement qui suivra. Des arguments

⁶⁶ Id., *ibid.*, 34-51, pp. 118-128.

⁶⁷ En particulier les paragraphes 43 et 45 repris respectivement au commentaire de l'évangile de Jean et au sermon 127 (ancien *De verbis Domini 64*), Id., *ibid.*, pp. 122-123 et 124-125.

⁶⁸ Id., *ibid.*, 59, p. 129, 3-12.

⁶⁹ Id., *ibid.*, 66, pp. 135, 23-136, 12.

⁷⁰ « Videtis ergo quot et quanta testimonia sunt hic adducta. Et si aliqui vellent dicere quod non: « Nunc sancti intrant in gaudium Domini sui videndo deitatem, sed intrabunt plenius et perfectius resumptis corporibus » Frater, dico quod, sine praedjudicio, conferendo, et salva veritate, quod pro nunc non vident sancti deitatem », Id., *ibid.*, 68-70, p. 137, l. 3-9.

⁷¹ Id., *ibid.*, 71, p. 137, l. 10, 138, l. 3.

scolastiques similaires se retrouveront chez ses partisans et détracteurs. Pour lui il en va de l'ordre des fins dernières, la résurrection doit précéder la sentence et la récompense de la vision éternelle la suivre.

Le sermon II est ainsi le plus riche. Du cinquième, annoté par l'auteur, seuls les paragraphes 6 à 13 concernent notre sujet. Ils reprennent des autorités déjà citées dans les deux premiers sermons à l'exception d'une, venant d'Augustin au sermon 49 sur saint Jean. Le pape qui se trompe d'ailleurs en la rapportant au chapitre 47 semble persuadé, comme il l'est aussi pour Bernard, que le saint évêque qui est celui dont il accumule le plus grand nombre de références partage son opinion sur la vision différée⁷². Pourtant nous en retiendrons pour conclure la formule qu'il lui reprend: «si je me trompe sur ce point, qu'un plus savant me corrige». Il précise bien ici, comme dans le courrier au roi de France cité plus haut, qu'il n'entend rien définir. Pour autant ce qu'il soutient ne lui semble pas relever de sa théologie privée (*capite meo*). Il entend seulement citer l'Écriture et les textes de l'Église engageant son autorité. Mais si on lui en montrait qui aillent en sens inverse, il s'y alignerait volontiers.

Pour conclure, il nous semble que l'origine la plus probable de l'opinion de Jean XXII sur la vision différée reste saint Bernard dans ses sermons de Toussaint, sans qu'il soit nécessaire de faire interférer les quodlibets ou les recueils d'*exempla* contemporains. Si l'on replace comme nous l'avons fait en seconde partie, l'eschatologie de Bernard dans le contexte de sa philosophie originale, elle prend une ampleur grandiose de Miséricorde. La solidarité du corps mystique du Christ exige que les âmes saintes diffèrent dans leur intercession pour les pécheurs, leur entrée dans la joie parfaite jusqu'au dernier jour, mais non pour autant leur vision de Dieu. Simplement, Bernard vient bien avant les condamnations de 1241-44 et leur explicitation de la béatitude essentielle rapportée à la vision faciale de Dieu, précisément par essence et donc sans espèce intermédiaire. Le pontife semble séduit par la miséricorde de la théologie monastique du dernier des Pères de l'Église. Est-ce elle qu'il tente de défendre contre les progrès de la réflexion scolastique? Sa position est plus réactionnaire, puisque nous avons vu qu'il n'entend

⁷² «Sed iste sanctus, scilicet Augustinus, tenet hoc quod dixi, in multis locis expresse, et multi alii. Et in uno loco dicit: "Si desipio hic corrigat me qui metius sapit". Et ego dico idem. Non enim dixi nec dico hic aliquid determinando, nec aliquid de capite meo, nisi quia scriptura videtur hoc dicere. Et ubi ostenderetur auctoritas scripturae vel determinatio Ecclesiae contraria, libenter dicerem oppositum, sicut frequenter hoc idem dixi, ut audivistis alias», *Id.*, Sermon V (25 mars 1332 ou 1333), 12-13, p. 156, l. 18-28.

faire confiance à la théologie d'aucun saint en particulier, mais s'en tenir à la seule Écriture ainsi qu'à l'autorité du magistère ecclésial. Il refuse ainsi le débat rationnel et les progrès théologiques de la scolastique, en particulier sur deux points: le contenu de la vision béatifique et le jugement particulier. Pour autant, il ne tient sans doute pas les positions hérétiques en Christologie et théologie trinitaire que lui prêtent ses opposants munichoïses et sa position théocratique est peut-être moins radicale qu'ils ne le suggèrent. Son opinion sur la vision béatifique n'en demeure pas moins liée avec celles concernant le rapport entre pouvoir spirituel et temporel ou la pauvreté du Christ. Le vieux pape de formation juridique semble ainsi avoir été séduit par l'eschatologie miséricordieuse de Bernard sans avoir forcément les moyens théologiques de la promouvoir dans le débat de son temps. Il en a ainsi fait plutôt une autorité susceptible de refuser les avancées de la scolastique.