

# LES ASPECTS PHILOSOPHIQUES DE LA THÉOLOGIE SELON JEAN DUNS SCOT: DE LA SCIENCE À LA PRATIQUE

MICHAL CHABADA

*Comenius University, Bratislava, Slovakia*

**Abstract.** Theologians of the 14th C. agreed that theology is scientific knowledge based upon the truths of revelation. But the very introduction of Aristotle's and aristotelian philosophy into theology turned out to be problematic. Above all, it was questionable to integrate theology – as a science based on revelation – within the aristotelian framework of sciences. This problem is difficult for Scotus in two ways. On the one hand, he uses the concepts elaborated in greek philosophy, but, on the other hand, his franciscan spirituality compels him towards the opposite solution. Scotus only has the Aristotle's division of theoretical and practical sciences at his disposal to determine the character of theology, and he chooses to classify theology as practical science. Scotus is pouring „new wine” of Christian revelation into „old wineskins” of greek philosophy, the fact causing noticeable problems when interpreting many Scotus' ideas and views.

Jean Duns Scot (1265/66-1308) a suivi dans la formation de ses opinions théologiques sa propre voie ce qu'il faut prendre en considération dans l'opposition avec la tradition augustinienne ainsi qu'avec la tradition aristothomistique. Le courant augustinien comprenait la théologie comme science dans le sens de *intellectus fidei*, comme l'intelligence et la transillumination des vérités de la foi. Il mettait en avant l'intérêt religieux et exigeait que le niveau de la progression dans la vie religieuse corresponde au niveau de la connaissance spirituelle. Le courant thomistique a pris la relève de la philosophie d'Aristote, soulignait le caractère scientifique de la théologie et mettait l'accent avant tout sur la méthode rationnelle et un langage conceptuel clair (Finkenzeller 1960, p. 163).

FORUM PHILOSOPHICUM 12 (2007), pp. 429-446

La critique de Scot des deux courants s'est manifesté surtout dans la polémique avec la théorie d'illumination de Henri de Gent dont la compréhension rationnelle de la théologie était augustinienne, et avec la détermination de la théologie de Thomas d'Aquin comme *scientia subalternata* (Finkenzeller 1960, p. 173-177). Avant de passer à l'étude plus détaillée de la conception même de Scot de la théologie, on seront présentés dans leurs traits essentiels ses arguments en faveur de la nécessité ou bien de l'intérêt de la théologie révélée.

### I. Nécessité de la théologie révélée

Scot traite de la question de la nécessité de la théologie révélée ou bien surnaturelle dans le cadre de la controverse qui opposait les „philosophes” et les „théologiens”. Le thème de ce dialogue „fictif” repose sur la question de la nécessité de la doctrine révélée pour l'homme dans l'état présent.<sup>1</sup> D'après Scot, les philosophes préconisent la perfection et l'autonomie de la nature et nient la perfection surnaturelle. Les théologiens, dont Scot fait partie, reconnaissent l'altération de la nature et parlent de l'inéluctabilité de la grâce et de la perfection surnaturelle.<sup>2</sup>

Les partisans des deux „camps” s'accordent sur la thèse essentielle: l'homme désire la béatitude qui est son bien suprême. Cette controverse relève donc de la question de savoir si l'homme est en mesure d'atteindre le but avec lequel la béatitude parfaite est liée par des moyens naturels, ou bien s'il est obligé d'accepter une doctrine révélée de façon surnaturelle, à l'aide de laquelle il pourra atteindre ce but (Boulnois 1998, p. 28).

La thèse essentielle des philosophes inspirés par Aristote concerne l'autonomie de la nature. La puissance la plus digne de l'homme est la raison et l'autonomie implique alors le fait que la raison peut obtenir par des moyens naturels toute la connaissance qui lui est indispensable.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.1, ed. Vat.1*: Utrum homini pros tatu isto sit necessarium aliquam doctrinam supernaturaliter inspirari.

<sup>2</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.5, ed. Vat.1* 4: In ista quaestione videtur controversia inter philosophos et theologos. Et tenent philosophi perfectionem naturae, et negant perfectionem supernaturalem; theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem.

<sup>3</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.5, ed. Vat.1* 5: Diceret igitur philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pros tatu isto, sed quod omnem cognitionem sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium.

Le premier argument des „philosophes” découle de la théorie du premier objet adéquat de la capacité cognitive qui lui est proportionné et ne la dépasse pas. Le premier *objet* adéquat de notre raison est l'étant comme tel, et donc la raison peut naturellement connaître tout ce qui se rattache à cette notion.<sup>4</sup> Dieu est naturellement connaissable parce qu'il est rattaché à cette notion et sur cette connaissance sera également basée la béatitude naturellement accessible.<sup>5</sup>

Le deuxième argument découle de l'organisation hiérarchique de la puissance de l'âme humaine et de la conviction que „la nature n'oublie rien de ce qui est indispensable”.<sup>6</sup> Si les sens peuvent naturellement obtenir leur perfection et atteindre leur but, alors d'autant plus la raison en est capable, en tant que puissance la plus parfaite et supérieure de l'âme humaine.<sup>7</sup>

Le troisième argument traite du fait qu'il n'existe pas de proportionnalité entre la raison humaine et la doctrine surnaturelle. Pour que la nature devienne adéquate à l'*objet* surnaturel, une intervention extérieure est nécessaire qui éliminerait la disproportionnalité initiale. Par l'intervention du principe extérieur, la raison humaine est introduite dans un état de proportionnalité avec l'*objet* surnaturel. Le principe extérieur agissant est soit naturel, soit surnaturel; s'il est naturel, la proportion de la raison relative à l'*objet* surnaturel ne sera jamais possible; s'il est surnaturel, on tombe dans une nouvelle disproportion, parce qu'un nouveau principe extérieur surnaturel agissant est nécessaire, ce qui fait que l'on tombe dans la régression *ad infinitum*.<sup>8</sup> C'est pourquoi une doctrine révélée de façon surnaturelle n'est pas indispensable.

---

<sup>4</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.2, ed. Vat.I 1*: Omnis potentia habens aliquod commune pro primo obiecto, potest naturaliter in quodlibet contentum sub ipso sicut in per se obiectum naturale ... primum obiectum dicitur quod est adaequatum cum potentia; ... primum obiectum intellectus nostri naturale est ens in quantum ens; ergo intellectus noster potest naturaliter habere actum circa quodcumque ens.

<sup>5</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.24, ed. Vat.I 15*: ... naturaliter est cognoscibile primum obiectum intellectus esse ens; ... finis autem cuiuscumque potentiae est optimum eorum quae continentur sub eius obiecto primo, quia in illo solo est perfecta quietatio et delectatio.

<sup>6</sup> ARISTOTE: *De l'âme III 9, 432 b 21-23*

<sup>7</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.2, ed. Vat.I 3*: ... „Natura non deficit in necessariis” ... et si in imperfectis non deficit, multo magis nec in perfectis.

<sup>8</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.3, ed. Vat.I 3*: ... si aliqua talis doctrina sit necessaria, hoc est quia potentia in puris naturalibus est improporcionata obiecto ut sic cognoscibili; ergo oportet quod per aliquid aliud a se fiat ei proporcionata. Illud aliud aut est naturale, aut supernaturale; si naturale, ergo totum est improporcionatum primo obiecto; si supernaturale, ergo potentia est improporcionata illi, et ita per aliud debet proporcionari, et sic in infinitum.

Dans le quatrième argument on part de l'interdépendance de la puissance et de l'acte. La raison passive et la raison active sont des causes naturelles de la connaissance qui répondent l'une à l'autre et c'est seulement sur la base de ces causes qu'un acte de la connaissance peut se réaliser. Si la puissance passive naturelle ne correspondait pas à la puissance active naturelle, alors la puissance passive serait superflue dans la nature et la connaissance de Dieu lui demeurerait cachée,<sup>9</sup> ce qui est faux.

Le cinquième argument des „philosophes” est basé sur la répartition des sciences théoriques d'Aristote au sommet de laquelle se trouvait placée la première philosophie traitant du principe divin. Il semble que l'on n'a pas besoin de science surnaturelle concernant Dieu, dans laquelle on obtiendrait à nouveau ce que l'on peut obtenir de façon naturelle dans des sciences „humaines”.<sup>10</sup> La théologie est dans ce sens une science naturelle et dans le système autonome des sciences, il n'y a pas de place pour une doctrine révélée (Boulnois 1998, p. 35).

Dans l'introduction de ses arguments en faveur de la nécessité d'une doctrine surnaturelle, Scot fait une remarque importante. Les objections contre les arguments philosophiques mentionnés ci-dessus ne sont possibles que du point de vue de la foi (théologie), et non pas du point de vue de la raison naturelle.<sup>11</sup> Scot parle en tant que théologien *ex professo*, en tant que celui qui a cru. Il classe l'homme, sa nature et son histoire dans un cadre d'interprétation théologique. C'est la théologie qui a le dernier mot sur la structure de la cognition de la raison humaine et de la nature, et qui ouvre un nouveau statut d'argumentation. Le théologien a une vision de l'homme et de l'univers différente du philosophe: le philosophe connaît la nature humaine tandis que le théologien son historicité, dans laquelle l'état présent est la conséquence du péché originel; le philosophe parle de l'inéductibilité dans le monde; pour le théologien, le monde est créé par la libre

<sup>9</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.6 – 7, ed. Vat.1 5 – 6: ... Omni potentiae naturalī passivae correspondet aliquod activum naturale, aliquin videretur potentia passiva esse frustra in natura si per nihil posset reduci ad actum; sed intellectus possibilis est potentia passiva respectu quorumcumque intelligibilium; ergo correspondet sibi aliqua potentia activa naturalis.*

<sup>10</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.8, ed. Vat.1 8: ... distinguitur habitus speculativus in mathematicam, physicam et metaphysicam; et ex probatione eiusdem, ibidem, non videtur possibile esse plures habitus esse speculativos.*

<sup>11</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.12, ed. Vat.1 9: Nota, nullum supernaturale potest ratione naturali ostendi inesse viatori, nec necessario requiri ad perfectionem eius. ... Unde istae rationes hic factae contra ipsum alteram praemissam habent creditam vel probatam ex credito; ideo non sunt nisi persuasiones theologiae.*

volonté de Dieu; l'objet de la connaissance philosophique scientifique est l'universel; au centre de la révélation chrétienne, il y a l'individuel (Finkezzeller 1960, p. 25; Boulnois 1998, p. 48). Si d'après les philosophes la perfection de la nature consiste en cela qu'en elle seule, elle est capable d'atteindre son but, il semblerait qu'une affirmation contraire impliquerait la destruction de la nature humaine.<sup>12</sup>

En faveur de l'inéluctabilité de la doctrine révélée, Scot présente cinq arguments.

Le premier argument concerne la connaissance et la réalisation du but: il existe des organismes qui atteignent le but sans la connaissance et des organismes qui l'atteignent sur la base de la connaissance. Au premier groupe appartiennent les animaux et les plantes, qui atteignent leur but par nécessité. A leur différence l'homme agit sur la base de la connaissance, il décide de son but qu'il est en train de connaître ou bien qu'il a connu; l'homme ne peut désirer ce but que s'il le connaît.<sup>13</sup> Le but deviendra plus désirable du moment où l'homme en aura une connaissance distincte et plus précise. La philosophie et la théologie s'accordent sur le fait que l'ultime but de l'homme est la connaissance de Dieu. La théologie propose comme but à l'homme la vision et la fruition de Dieu en tant qu'unité de trois personnes, qui est personnel et entre de façon active dans l'histoire de l'humanité. Cette connaissance est une connaissance intuitive parfaite, dans laquelle Dieu sera vu en face à face, tout comme le dit l'apôtre Paul (1 Co 13, 12). Scot donne satisfaction aux ambitions de la raison humaine, parce que celui qui connaît de façon distincte (*distincta cognito sui finis*) le but de ses activités le désire davantage.

Considérant que la théologie offre une connaissance distincte de Dieu (*in particulari*) et satisfait ainsi dans une plus grande et plus large mesure les ambitions théoriques et pratiques de l'homme, elle offre plus, comparativement à la philosophie, et donc elle communique à la nature humaine une dignité encore plus grande, qu'en elle seule, celle-ci ne pourrait même pas atteindre (Boulnois 1998, p. 41). Scot est d'accord avec les philosophes sur le point que la connaissance philosophique, elle aussi, perfectionne la nature humaine, mais il ajoute que par la révélation, il s'offre davan-

<sup>12</sup> *Lect. Prol. p.1 q.un n.37, ed. Vat.XVI 16*: Contra: tunc natura vilificatur si non potest acquirere perfectionem suam.

<sup>13</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.13, ed. Vat.I 9*: ... omni agenti per cognitionem necessaria est distincta cognitio sui finis ... agenti per cognitionem ... necessarius est appetitus sui finis propter quem debet agere.

tage à la nature humaine; la doctrine révélée est nécessaire pour une plus grande perfection de la nature humaine.<sup>14</sup> C'est pourquoi l'on peut dire que la doctrine (grâce) révélée complète et perfectionne la nature humaine dans toute sa dimension et ainsi se trouve déliée de la suspicion de sa dépréciation (Sondag 1996, p. 38). Le théologien ne nie pas la connaissance philosophique, il reconnaît ses qualités qu'elle propose dans la mesure de ses possibilités et conditions. Etant donné que la théologie offre *plus*, elle surpasse la philosophie et cela rend la révélation surnaturelle nécessaire.<sup>15</sup>

Il est important pour l'homme non seulement de connaître le but de son existence mais aussi le chemin pour y parvenir, car autrement, sur la base de l'ignorance des moyens et conditions nécessaires, l'homme soit manquerait ce but ou bien, de par son incertitude sur ces moyens et conditions, il oublierait quelque chose d'indispensable et donc ne parviendrait pas jusqu'à son but.<sup>16</sup> C'est pourquoi la doctrine révélée est nécessaire non seulement pour ce qu'il y a de la connaissance exacte de l'ultime but, mais aussi pour ce qu'il y a de la connaissance des moyens qui sont pour lui indispensables.

La doctrine révélée nous instruit tant du but qui par excellence perfectionne la nature humaine, que des moyens indispensables pour l'atteindre progressivement. Ce sont surtout le Décalogue et les Béatitudes évangéliques qui constituent ces règles. Par la vie selon ces règles, l'homme mérite la béatitude (*visio beatifica*) que Dieu a promis.

Le troisième argument concerne l'idéal de la connaissance des philosophes et des théologiens chrétiens; celui-ci est identique – la connaissance des substances immatérielles est la plus sublime, et la connaissance de quelque chose dans son individualité est plus sublime et plus indispensable par rapport à la connaissance dans les notions universelles. Or, Scot dit que la connaissance des substances immatérielles dans leur individualité est im-

<sup>14</sup> *Lect. Prol. p.1 q.un n.37, ed. Vat. XVI 16*: Et ego pono quod tantum potest acquirere ex naturalibus, cum ipso Philosopho; et cum hoc pono plus, quod sibi correspondet perfectio nobilior, quae causatur a superiore agente; et ideo dignifico naturam et non vilifico.

<sup>15</sup> La doctrine révélée est pour l'homme nécessaire, mais Dieu la donne à la base de sa décision libre.

<sup>16</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.17, ed. Vat. I 11-12*: Omni cognoscenti agenti propter finem necessaria est cognitio quomodo et qualiter acquiratur talis finis; et etiam necessaria est cognitio omnium quae sunt ad illum finem necessaria; et tertio necessaria est cognitio quod omnia illa sufficiunt ad talem finem ... quia si nesciat omnia necessaria ad ipsum, propter ignorantiam alicuius actus necessarii ad ipsum poterit a fine deficere ... nesciantur illa necessaria sufficere, ex dubitatione quod ignoret aliquid necessarium, non efficaciter prosequetur illud quod est necessarium.

possible de façon naturelle. La métaphysique nous offre une connaissance des substances immatérielles dans des notions universelles (*in generali*) et donc ne tient pas compte de l'individualité.<sup>17</sup>

Les qualités uniques des substances immatérielles, dans le cas de Dieu sa nature trinitaire, ne sont pas connaissables de façon naturelle, parce qu'aucun effet observé par nous-mêmes ne met en évidence cette qualité unique. Une autre qualité spécifique de Dieu est sa causalité contingente, c'est-à-dire que Dieu est cause libre. Sur ce point-là non plus, nous ne sommes pas capables par la connaissance naturelle des choses et des phénomènes de juger du fait voulant que Dieu est libre; c'est plutôt le contraire qui semble vrai.<sup>18</sup> La façon de juger *quia*, à partir des effets dans le monde, des qualités uniques de Dieu et des substances immatérielles est selon Scot absurde,<sup>19</sup> et prête plutôt aux erreurs et doutes. C'est pourquoi l'on n'obtient la connaissance des propriétés originelles des substances immatérielles ni par la philosophie ni par la connaissance des sciences naturelles, mais seulement leur connaissance générale et imprécise. La connaissance de Dieu en tant que l'essence individuelle n'est possible que dans l'auto-révélation qui est confirmée dans la Bible et dans la tradition de l'Eglise (Cross 1999, p. 7).

Le quatrième argument concerne la relation entre la grâce et la nature. Du point de vue théologique, l'homme s'oriente vers le but pour l'acquisition duquel la révélation / la grâce/ est nécessaire. Or, l'homme n'est pas *disposé* pour ce but et c'est pourquoi il est indispensable qu'il devienne progressivement capable de parvenir à ce but. La croissance progressive vers le but surnaturel n'est possible que par la connaissance de ce but, autrement son orientation serait irrationnelle. Pour l'obtention de la disposition

---

<sup>17</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.40, ed. Vat.I 22*: ... cognitio substantiarum separatarum est nobilissima, quia circa nobilissimum genus; igitur cognitio eorum quae sunt propria eis est maxime nobilis et necessaria, nam illa propria eis sunt perfectiora cognoscibilia quam illa in quibus conveniunt cum sensibilibus. ... Sed illa priora non possumus cognoscere ex puris naturalibus tantum.

<sup>18</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.41, ed. Vat.I 23-25*: ... quod apparet de proprietatibus primae substantiae immaterialis in se; proprieta enim eius est quod sit communicabilis tribus; sed effectus non ostendunt istam proprietatem, quia non sunt ab ipso in quantum trino. Et si ab effectibus arguatur ad causam, magis deducunt in oppositum et in errorem, quia in nullo effectu inventur una natura nisi in uno supposito. Proprieta etiam istius naturae ad extra est contingenter causare; et ad oppositum humus magis effectus ducunt, in errorem, sicut patet per opinionem philosophorum, ponentium primum necessario causare quicquid causat.

<sup>19</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.41, ed. Vat.I 25*: Quae omnia sunt absurda

pour d'un but surnaturel, il est donc indispensable que l'homme possède une connaissance minimale du surnaturel dans laquelle ce but se présente en tant que la motivation de la vie humaine. Dieu à la base de son pouvoir absolu aurait pu éliminer de lui-même cette imperfection de l'homme, mais cela réduirait le désir et aussi le libre arbitre de l'homme. Il vaut donc mieux, que dans la recherche et l'obtention de ce but, l'homme ne perde pas sa liberté et sa capacité d'activité.<sup>20</sup>

Dans le cinquième argument, Scot met en lumière la contradiction dans la doctrine de Henri de Gent. La contradiction dans laquelle Henri de Gent tombe concerne le déroulement de la communication de la doctrine révélée. Si Dieu utilise la lumière de la raison active comme son instrument, et que les sens sont exclus, l'activité de Dieu va à l'encontre de la nature de la raison active qui est par ce fait éliminée de la cognition et l'activité de Dieu dépasse sa nature. Or, si la raison est éliminée du processus de la cognition des vérités inéluctables, l'illumination de Dieu ne résout rien, et la révélation se trouve hors de l'intelligence de la raison humaine.<sup>21</sup> La conclusion qui résulte de l'opinion de Henri de Gent n'est pas admissible, car si la raison ne participait pas à ce processus de la réception des vérités de la Révélation, sa valeur s'en trouverait réduite, mais Scot, comme nous l'avons mentionné plus haut dans le texte, vise à la perfection et l'élévation de la nature humaine par l'intermédiaire de la doctrine révélée.

## II. La connaissance scientifique

Un autre problème qui se pose est celui de savoir si l'on peut comprendre la doctrine révélée comme une science. Scot caractérise l'aspect idéal de la

---

<sup>20</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.49, ed. Vat.1 30*: ... homo ordinatur ad finem supernaturalem, ad quem ex se est indispositus; igitur indigem paulative disponi ad habendum illum finem. Hoc fit per cognitionem aliquam supernaturalem imperfectam, qualis politur necessaria. ... quod si posset de potentia absoluta, tamen perfectius est communicare creaturae activitatem respectu suae perfectionis consequendae quam non communicare; potest autem homo habere aliquam activitatem respectu suae perfectionis finalis; igitur perfectius est quod hoc sibi communicetur.

<sup>21</sup> *Ord. Prol. p.1 q.un n.52, ed. Vat.1 31*: Secundum enim deductionem istam lux increata non poterit uti intellectu agente ut instrumento ad cognitionem alicuius sinceræ veritatis, quia talis secundum eum non potest haberi via sensuum, sine speciali illustratione. Et ita sequitur quod i cognitione sinceræ veritatis lumen intellectus agentis nullo modo habeat aliquam actionem.



science comme „une connaissance certaine du [contenu] vrai, indispensable et, à l'aide d'autres connaissances nécessaires prouvées auparavant, qui possède par sa nature l'évidence à la base d'un [contenu] indispensable évident antérieur et à partir de celui-ci, il est obtenu grâce au syllogisme.”<sup>22</sup>

La science doit donc satisfaire à quatre conditions. La première condition est la certitude: „Elle doit être une connaissance certaine, qui exclue le doute, l'erreur et

l'opinion.” La deuxième condition est la nécessité de l'objet, c'est-à-dire qu'il n'existe pas de science concernant les réalités contingentes, mais seulement l'opinion: „Elle doit être la connaissance de ce qui est vrai de manière indispensable, puisque les vérités contingentes n'admettent aucune connaissance sûre dans le sens de la connaissance permanente.” (Honnefelder 1979, p. 133). La troisième condition est l'évidence des prémisses, donc la raison doit être mue vers l'accord sur la base de la cause évidente: „Puisqu'à la différence de la connaissance des principes, qui doivent leur évidence à l'introspection des termes, elle n'est pas évidente de façon en elle-même, elle doit être évidente sur à la base des vérités <antérieures> évidentes et nécessaires” (Honnefelder 1979, p. 134). Cette condition fait la différence entre la science et la saisie directe des principes. Le principe n'a pas d'autre raison de sa véridicité que les termes mêmes de la proposition. La quatrième condition est le discours syllogistique, donc la connaissance sûre et évidente d'un objet indispensable s'obtient par les moyens du syllogisme: „L'évidence d'une proposition „postérieure” doit être déduite de l'évidence des propositions „antérieures” à l'aide du syllogisme. Cette dernière condition est valable pour la raison qui, dans son jugement, est obligée de procéder de ce qui est connu vers ce qui est inconnu.”<sup>23</sup> Moyennant ces quatre conditions, Scot a fait un résumé des caracté-

<sup>22</sup> *Rep. prol. q.1 a.1 n.4*, ed. Viv. XXII 7: ... dico quod scientia est cognitio certa, veri demonstrati necessari, mediati ex necessariis prioribus demonstrati, quod natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente, applicato ad ipsum per discursum syllogisticum.

<sup>23</sup> *Rep. prol. q.1 a.1 n.4*, ed. Viv. XXII 8: Primo conditio, scilicet quod est cognitio certa, excludens omnem deceptionem opinionem et dubitationem. ... Secunda conditio, scilicet quod sit veri necessari, sequitur ex prima, quia si scientia esset veri contingentis, posset sibi subesse falsum ... Tertia conditio, quod natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente, est propria, distinguens scientiam ab intellectu principiorum, quia iste est veri habentis evidentiam ex terminis. ... Quarta conditio est, quod sit notitia evidentiae posterioris causata a priore per discursum syllogisticum, et hoc est imperfectionis, nec est de per se ratione scientiae secundum se, sed tantum scientiae imperfectae, et non convenit scientiae, nisi in illo intellectu, cui convenit discurrere et procedere a noto ad ignotum.

ristiques capitales de la notion de science d'Aristote et a séparé celle-ci des autres types de la connaissance.

D'après Scot, la connaissance scientifique doit être surtout certaine et évidente.<sup>24</sup> Scot met donc l'accent avant tout sur l'évidence des principes de départ. Le fait que la science a trait à la déduction, à la connaissance explicative et justificative sur la base des causes et conclusions, représente pour Scot un signe d'imperfection.<sup>25</sup> Cette détermination est en contradiction avec l'intelligence de la théologie révélée selon Thomas d'Aquin, qui voit la scientificité de la théologie avant tout dans l'explication rationnelle des articles de la foi à partir de leurs principes, et dans leur union logique réciproque (Schalück 1971, p. 145). Scot souligne l'évidence des principes initiaux, mais pour notre raison les articles de la foi ne la possèdent pas, et le fait de se reporter à une autre science supérieure n'est d'aucune utilité, comme le proposait Thomas d'Aquin.

La vérité révélée, à laquelle on croit, et une connaissance sûre selon les critères des Secondes analytiques ou encore de l'Éthique de Nichomaque<sup>26</sup> s'excluent de façon radicale. Si la vérité révélée était évidente sur la base de ses termes, comme c'est le cas des premiers principes, l'accord sous la forme de la foi disparaîtrait.<sup>27</sup>

L'attitude de Scot n'est pas fondée sur une estime démesurée de la science comme d'une chose exclusivement précieuse et juste (par contraste avec la „pseudo-science”), mais par une simple application des requêtes des Secondes analytiques. La science est une sorte de connaissance, à côté de laquelle d'autres types de connaissance peuvent également exister, et qui ne doivent en rien lui être inférieures en valeur. La théologie qui est basée sur la foi, et non pas sur l'introspection de l'essence divine, a pour l'homme la même importance que la philosophie, même si elle n'est pas une science.

<sup>24</sup> *Ord. prol* n.211, ed. Vat. I 144: In scientia illud perfectionis est, quod sit cognitio certa et evidens.

<sup>25</sup> *Lect. prol.* p.3 q.1 n.107, ed. Vat. XVI 39: ... quod scientia sit per discursum et applicationem, hoc est imperfectionis; et etiam quod sit habita per causam, imperfectionis est, quia sic dependet ex cognitione praecedente.

<sup>26</sup> Aristote, *Éthique Nichomaque*, 1139b 25.

<sup>27</sup> *Rep.* III d.24 q.un n.22, ed. Viv XXIII 457: ... Quod patet, primo ex parte revelatorum, quia cum fide non potest stare apprehensio terminorum in particulari distincta, quia tunc non essent credibilia. – Honnefelder 1979, p. 17.

### III. Theologia in se – theologia nostra

La théologie peut-elle être considérée comme science dans le sens rigoureux précité. Avant de répondre à cette question, il nous faudra distinguer tant entre „la théologie en soi (*theologia in se*)” et „la théologie en nous (*theologia in nobis; theologia nostra*)”; que dans le cadre des deux théologies entre la théologie des vérités indispensables et celle des vérités contingentes.<sup>28</sup> Les vérités indispensables concernent la nature divine en elle-même (l'unité, la Trinité), alors que les vérités contingentes concernent tout ce qui est extérieur par rapport à Dieu; donc tout ce qui vient de lui et est dépendant de sa libre volonté (la création, l'Incarnation).<sup>29</sup>

Le premier objet de la théologie des vérités indispensables „en soi” ne peut être que Dieu<sup>30</sup> et Scot précise alors que cela ne doit pas se comprendre sous l'aspect d'une qualité concrète, par exemple en tant que principe du renouvellement, de la célébration ou en tant que tête de l'Eglise, ou bien sous l'aspect de la notion métaphysique générale de l'„étant infini”. L'objet de la théologie „en soi” est „Dieu sous l'aspect de sa propre essence”, c'est-à-dire Dieu dans son essence singulière. Ce n'est que dans son essence singulière que Dieu contient en lui toutes les vérités indispensables de la théologie de façon virtuelle et ce n'est que cette forme de théologie qui est la science la plus parfaite sur Dieu.<sup>31</sup> „La théologie en soi” comme idéal, ne peut exister que dans une raison qui connaît l'essence de Dieu de façon adéquate et parfaite. La raison divine seule satisfait à cette condition, car

<sup>28</sup> *Ord. prol.* p.3 q.1-3 n.141, ed. Vat. I 95: ... Primo distingo de theologia in se et de theologia in nobis; ... Theologia igitur in se est talis cognitio qualem natum est obiectum theologicum facere in intellectu sibi proportionato; theologia vero nobis est talis cognitio qualem intellectus noster est habere de illo obiecto. – Honnefelder, L.: *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff, p. 11.

<sup>29</sup> *Ord. prol.* p.3 q.1-3 n.150, ed. Vat. I 101: ... dico quod theologia non tantum continet necessaria, sed etiam contingentia. Quod patet, quia omnes veritates de Deo, sive ut trino sive de aliqua persona divina, in quibus comparatur ad extra, sunt contingentes, ut quod Deus creat, quod Filius est incarnatus, et huiusmodi.

<sup>30</sup> *Ord. prol.* p.3 q.1-3 n.151, ed. Vat. I 102: ... primo loquendo de theologia in se quantum ad veritates necessarias ipsius, dico quod primum obiectum theologiae in se non potest esse nisi Deus.

<sup>31</sup> *Ord. prol.* p.3 q.1-3 n.167, ed. Vat. I 109: ... theologia est de Deo sub ratione qua scilicet est haec essentia, sicut perfectissima scientia de homine esset de homine si esset de eo secundum quod homo, non autem sub aliqua ratione universali vel accidentali.

pour elle seule, étant une raison infinie, l'essence infinie est naturellement connue.<sup>32</sup>

Des limites encore plus restreintes s'imposent à „notre théologie”. L'insuffisance de notre raison dans l'état actuel fait que l'on n'a pas d'introspection directe de son objet et c'est pourquoi on est dépendant de la révélation. „Notre théologie” est capable de savoir de Dieu que ce que Dieu lui-même laisse connaître de sa personne dans la révélation. Dans ces conditions, et dans un sens plus strict du mot, la théologie est „pour nous” possible uniquement en tant que théologie révélée (*theologia nostra revelata*) ou bien théologie biblique. Donc, la connaissance évidente acquise de façon naturelle, dans l'état actuel, n'appartient pas à un domaine spécifique de la théologie, mais elle en constitue la présupposition.<sup>33</sup> Le premier objet de „notre théologie”, puisque l'on ne dispose pas de l'intuition de l'essence divine, est une notion abstraite générale, qui est le but de l'investigation métaphysique.<sup>34</sup> Au coeur de cette notion, où la métaphysique s'achève et la théologie commence, les deux disciplines se rejoignent.

D'une part, la métaphysique s'élève par la connaissance abstractive vers la notion commune et non-délimitée de l'étant comme tel, et dans son cadre, elle retient Dieu en tant que „l'étant infini”, qui n'est pas l'objet mais le but de la connaissance métaphysique (Honnefelder 1979, pp. 19-20).

La connaissance métaphysique de Dieu se fait dans des notions communes et générales, et atteint son sommet dans la notion de „l'étant infini”. Cette notion, la métaphysique l'offre à „notre théologie”, qui l'utilise à son tour au titre de notion de substitution, car elle manque de notion adéquate de son objet primaire – l'objet de „notre théologie” est Dieu en tant que „l'étant infini”. Dans le cadre de la métaphysique, la notion de „l'étant infini” reste relativement vide de sens. Dans la théologie, elle est remplie de contenus qui sont issus de la révélation (Honnefelder 1979, pp. 21-22). Dans la notion transcendente de l'étant comme tel (*ens inquantum ens*) est délimité l'horizon de notre connaissance naturelle de Dieu; la spécificité des

<sup>32</sup> *Ord. prol.* p.3 q.1-3 n.152, ed. Vat. I 102: ... theologia est de his quae sili intellectui divino sunt naturaliter nota, igitur est de obiecto soli deo naturaliter noto.

<sup>33</sup> *Ord. prol.* p.3 q.1-3 n.204 – 205, ed. Vat. I 137: ... theologia nostra de facto non est nisi de his quae continentur in Scriptura, et de his quae possunt elici ex eis ... revelatio autem secundum communem legem non est nisi de his quorum termini communiter naturaliter possunt concipi a nobis. – Honnefelder 1979, p. 14-15.

<sup>34</sup> *Ord. prol.* p.3 q.1-3 n.168, ed. Vat. I 110: ... theologiae nostrae ut nostra est non oportet dare nisi obiectum primum notum, de quo immediate cognoscantur primae veritates.

vérités théologiques, qui proviennent de la révélation et sont basées sur l'acceptation sous forme de foi, reste intacte.

Cela n'est que la notion rigoureuse de science qui demeure irréalisable pour „notre théologie”, ce qui ne veut pourtant pas dire que la théologie ne se sert pas de méthodes scientifiques pour l'interprétation des vérités révélées. Tout au contraire, Scot met l'accent dans la théologie sur la détermination et la vérification des notions, la validité des prémisses et sur la rigueur logique des syllogismes. Ce sont justement les exigences de la logique qui conduisent Scot à formuler une opinion selon laquelle „notre théologie est l'habitus scientifique sui géneris, et non pas telle que définie par les *Secondes Analytiques*. Pour „notre théologie”, bien qu'elle repose sur l'accord avec les vérités révélées sous forme de foi, il n'est pas du tout nécessaire de „mendier” ces certitudes à partir d'autres principes.<sup>35</sup>

En un mot, Scot ne subordonne pas „notre théologie” à une autre science, mais l'entend comme une forme autonome et spécifique de la connaissance. Il est considéré néanmoins qu'il est possible de parler chez Scot de la supériorité et d'une plus grande dignité de la théologie face à d'autres sciences „profanes”, non pas dans ce sens qu'elles seraient dépendantes d'elle et qu'elles découleraient de ses principes, mais dans ce sens que par comparaison avec des sciences „profanes”, elle offre „plus”, car elle concerne la puissance humaine a plus digne – la libre volonté, elle offre la connaissance qui par comparaison avec des sciences „profanes” élève à une plus grande perfection de l'homme et en même temps offre la connaissance qui veut que le sommet et le sens de toute la connaissance et de la vie soit l'amour.

#### IV. Théologie comme science pratique

Pour conclure, nous allons présenter quelques notes à propos de compréhension de Scot de la théologie en tant que science pratique. La clé en est la compréhension de Scot de la connaissance pratique et de la praxis. Selon Scot, la connaissance pratique est la connaissance de l'objet, sur la base duquel on tend vers la praxis. Par contre, la connaissance qui demeure dans la raison est théorique. La praxis est l'acte d'une autre puissance que celle

<sup>35</sup> *Rep. III d.24 q.un n.17, ed. Viv. XXIII 455: ... Scriptura sacra, scilicet Biblia, non est tradita per modum scientiae demonstrativae, mendicando istam scientiam a principiis aliis.*

de la raison; quant à la nature, la praxis est postérieure par rapport à l'acte de la raison et elle doit être suscitée en accord avec la juste connaissance de la raison pour qu'elle – même soit un acte juste.<sup>36</sup> Scot fait la différence entre les actes pratiques au sens „plus large” et „plus précis” du mot. Au sens vrai du mot, seuls les actes élicités aux actes cognitifs de la raison sont pratiques. En accord avec cette condition, il s'ensuit que la praxis est un acte de la volonté et d'aucune autre puissance de l'âme.

Scot distingue deux sortes d'actes de la volonté: l'acte élicité (*actus elicited*) et l'acte impératif, que l'on peut désigner comme pratiques au sens propre du mot et ils sont au pouvoir de celui qui a la connaissance. Tout comme un artiste a le pouvoir sur son oeuvre, d'autant plus un [homme] sage a le pouvoir sur ses actions.<sup>37</sup>

La troisième condition de la praxis est son accord avec le jugement juste de la raison (*recta ratio*) pour qu'elle puisse devenir action juste. Le fait de savoir si oui ou non le choix s'est fait en accord avec le jugement de la raison, détermine la valeur morale du choix. En vertu de ces critères de la praxis on peut dire que l'acte pratique original de la volonté est l'acte élicité (*actus elicited; volitio*). L'acte impératif ne vient qu'après l'acte élicité de la volonté<sup>38</sup> qui est la praxis de façon accidentelle (*per accidens*) et sa valeur morale se fonde sur l'acte élicité de la volonté. La succession des différents actes de la raison et de la volonté est la suivante: *obiectum – intellectio* (acte de la raison) – *actus elicited* (1er acte de la volonté) – *actus imperatus* (2ème acte de la volonté). (Sondag 1999, p. 290).

Scot définit la connaissance pratique comme ce qui s'*extend* (*extenditur*) vers la praxis.<sup>39</sup> Cette extension vers la praxis, Scot l'interprète comme une relation qui ne doit pas forcément être réelle (*actualis*) en ce sens qu'après la connaissance pratique, un acte pratique de la volonté suit de

<sup>36</sup> *Ord. Prol. p.5 q.1-2 n.228, ed. Vat.I 155: ... primo quod praxis ad quam cognitio practica extenditur est actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter intellectioni rectae ad hod ut sit rectus.*

<sup>37</sup> *Ord. Prol. p.5 q.1-2 n.231, ed. Vat.I 156: ... praxis ad quam extenditur habitus practicus non est nisi actus voluntatis elicited vel imperatus. praxis est actus qui est in potestate cognoscentis ... igitur artifex in potestate sua habet factionem: multo magis prudens habet in potestate sua actionem*

<sup>38</sup> *Ord. Prol. p.5 q.1-2 n.234, ed. Vat. I 159: Ex duabus condicionibus paxis ultimis sequitur quod actus imperatus a voluntate non est primo praxis sed quasi per accidens, quia nec primo est posterior intellectione nec primo natus elici conformiter rectae rationi.*

<sup>39</sup> *Ord. Prol. p.5 q.1-2 n.227, ed. Vat.I 154: ... habitus practicus aliquo modo extenditur ad praxim.*

façon inéluctable. Cette relation de la science pratique avec la praxis, Scot la comprend comme une relation d'aptitude (*relatio aptitudinalis*), comme une relation potentielle, parce qu'elles ne deviennent réelles que sur la base de la libre décision de la volonté. L'extension de la connaissance pratique vers la praxis repose sur les deux formes de base de la relation d'aptitude: la relation aptitudinale conforme (*relatio aptitudinalis conformitatis*), et la relation aptitudinale de la priorité essentielle (*relatio aptitudinalis prioritatis naturalis*).<sup>40</sup>

Lors de la priorité essentielle, la connaissance rationnelle doit précéder l'acte de la volonté, lors de l'aptitude conforme, elle doit être amenée vers un accord avec la connaissance juste. La relation aptitudinale aura trait surtout à l'acte élicité, ce qui a pour conséquence que tout acte de la volonté intérieure sera la praxis, même si celui-ci n'a pas été réalisé extérieurement. De ce fait on peut appeler la théorie de la praxis de Scot comme théorie de l'intention (*intentio*). (Sondag 1996, p. 86). Scot cite lui-même un exemple: il n'est pas nécessaire que l'habitus moral se manifeste extérieurement, car ce ne sont pas tous les hommes généreux qui accomplissent des actions généreuses suivant leur décision; parce que celui qui n'a pas d'argent, peut être généreux dans son cœur, par le truchement des actions qu'il imagine; donc, l'habitus moral ne se manifeste extérieurement que de façon contingente.<sup>41</sup> La volonté de Scot selon laquelle se déroulent les actes pratiques élicité, on peut la comprendre comme <cœur> non seulement parce que celui-ci est capable d'aimer et de haïr, mais aussi parce qu'il peut exprimer son acte même si rien ne se manifeste extérieurement (Sondag 1996, p. 86).

Chez Scot, un autre point caractéristique de la compréhension de la théologie comme science pratique est la notion de conformité (*conformitas*). La connaissance pratique qui s'acquiert par la connaissance de l'objet, non seulement précède naturellement l'acte de la volonté, mais en même temps, en tant qu'agent régulateur, elle détermine la volonté pour l'une action juste.

Dans ce contexte, les vérités de la théologie, par exemple „Dieu est unique en trois personnes” ou bien „Le Père engendre le Fils”, peuvent être

<sup>40</sup> *Ord. Prol. p.5 q.1-2 n.236, ed. Vat.I 161*: ... ista extensio consistit in duplici relatione aptitudinali, videlicet conformitatis et prioritatis naturalis.

<sup>41</sup> *Lect. Prol. p.4 q.1 n.176, ed. Vat. XVI 59*: Non enim requiritur in omni liberali quod habeat actus sequentes electionem quibus communicet, quia non habens pecunias potest esse liberalis communicando in corde per actus imaginatos, et sic de contingente.

interprétées comme des règles pratiques. Les vérités théologiques ne sont pas seulement l'affaire de la connaissance théorique pure, mais aussi la base de la rectitude de l'amour pour Dieu et de sa dignité. L'homme qui n'aime Dieu que comme une seule personne, comme le font ceux qui ne croient pas en la Trinité, n'a pas, sur la base de sa connaissance, qui n'est pas correcte, d'amour approprié pour Dieu.<sup>42</sup> Moyennant cet aspect-là, on peut dire que, plus on connaît Dieu de façon correcte, plus on est capable de l'aimer de façon *correcte*.

Après avoir présenté l'essence de la praxis, on se retrouve face à la question de la cause à la base de laquelle la connaissance pratique s'étend vers la praxis. Selon Aristote et ses successeurs, la cause en est „*extensio-nis ad praxim*” de la connaissance rationnelle, sur la base de laquelle elle devient pratique, le but.<sup>43</sup> Ce but est la raison du désir de la volonté qui à son tour exerce son influence sur la raison, pour que celle-ci *raisonne* sur les moyens qu'il faut utiliser pour l'atteindre, ce par quoi la raison devient pratique.<sup>44</sup> On peut se servir d'un exemple du domaine de la médecine: la raison théorique considère le but qui est la santé en tant que *bonum conveniens* de l'homme et la désire. Sous l'influence de ce désir, un raisonnement de la raison s'ensuit qui cherche des moyens et des procédés appropriés pour atteindre ce but, et ainsi il devient pratique.<sup>45</sup>

Scot critique la conception précitée et argumente comme suit: s'il en était ainsi, le médecin ne serait praticien que lorsqu'il serait en train de soigner. Or, un médecin n'est pas seulement médecin lorsqu'il est actuellement en train de guérir, mais aussi lors qu'il a acquis la connaissance du corps humain qu'il soigne ou non (Sondag 1996, p. 81). Il s'ensuit que le but de la science pratique est contenu dans son objet. „L'homme et non pas la béatitude ou la santé, sont l'objet de la science morale et de la médecine, parce que la notion du but dans l'une et l'autre science est contenue dans la

<sup>42</sup> *Ord. Prol. p.5 q.1-2 n.322, ed. Vat.1 210*: ... 'Deus est trinus', 'Pater generat Filium', dico quod istae veritates sunt practicae. Prima quidem virtualiter includit notitiam rectitudinis dilectionis tendentis in tres personas, ita quod si actus eliceretur circa unam solam, excludedo aliam (sicut infidelis eliceret), esset actus non rectus

<sup>43</sup> Aristote, *Etique Nichomaque*, 1140b25.

<sup>44</sup> Aristote, *Etique Nichomaque*, 1139a – 1139b.

<sup>45</sup> *Lect. Prol. p.4 q.1-2 n.140, ed. Vat. XVI 48*: Nam intellectus dicitur practicus ex fine, nam intellectus primo ostendit voluntati finem, ut sanitatem, voluntas autem ex desiderio finis movet intellectus ut consilietur circa ea quae sunt ad finem; iste intellectus, sic considerans, propter actum voluntatis factivum est practicus. – Finkenzeller 1960, p. 254.



notion de ce à quoi la science se rapporte”.<sup>46</sup> Le but est contenu dans l’objet de la connaissance et collabore avec la raison en tant que cause efficace partielle de la connaissance. Par la connaissance de l’objet, les moyens pour atteindre ce but sont connus en même temps (Sondag 1996, p. 126). Il en va de façon semblable dans le cas de la théologie révélée: à partir de la connaissance de Dieu en tant que l’objet de la théologie on obtient des règles, que l’homme dans ses actions pratiques doit prendre en considération pour atteindre son but, qui est la béatitude en Dieu.

L’objet connu qui est en même temps le but, déclenche sur la base des règles pratiques qu’il contient, l’extension de la connaissance pratique vers la praxis (Finkenzeller 1960, pp. 255-256). De la connaissance de Dieu, comme étant l’objet de la théologie et l’ultime but de l’homme, sont déduites des conclusions, qui sont des principes ou des règles, grâce auxquels la praxis peut être causée par la volonté. La raison qui permet l’extension de la connaissance pratique vers la praxis est la nature de l’objet. A la différence de la géométrie, où l’on peut enseigner sur le triangle sans qu’il soit digne d’amour, la théologie ne peut être enseignée sans le fait que Dieu soit l’objet d’amour. Dieu n’est pas seulement *cognoscibile*, il est en même temps *operabile*.

La contribution de la théologie de John Duns Scot consiste entre autres en cela qu’une spéculation sans prise sur la vie pratique n’est pas possible; la spéculation théologique devrait être liée à la prière, et la prière à la théologie (Armellada 2004, pp. 21-22). Les explications théologiques doivent être liées à la vie spirituelle, ce dont parle le pape Paul VI: „Le feu séraphique et la façon magnifique de la perfection de saint François d’Assise sont cachés et flamboient dans l’oeuvre de John Duns Scot, où la connaissance se soumet à la bonne vie.”<sup>47</sup> Le but de la théologie est l’amour, tant pour Dieu que pour son prochain. La théologie montre les voies de cet amour, montre les règles de la rectitude de l’amour; une meilleure connaissance théologique doit nous rendre plus disponibles à l’amour pour Dieu et pour son prochain.

<sup>46</sup> *Ord. Prol. p.5 q.1-2 n.262, ed. Vat.1 177: ... homo enim forte est subiectum tam moralis scientiae quam medicinae – non autem felicitas vel sanitas – quia utriusque finis ratio includitur in ratione illius circa quod est praxis.*

<sup>47</sup> Paulus PP. VI, *Alma parens*, 611; Armellada 2004, p. 20.

### Conclusion

Les théologiens de la haute scolastique s'accordaient sur ce point que la théologie est établie sur les vérités de la révélation. De même, il était hors de doute que le sens ultime de la révélation est la béatitude éternelle de l'homme. Or, c'est justement l'introduction de la philosophie d'Aristote et de la philosophie aristotélicienne dans la théologie qui s'est avérée problématique. Avant tout, le fait d'intégrer la théologie, en tant que science provenant de la révélation, dans la répartition des sciences d'Aristote était matière à question. Pour Duns Scot, ce problème présente une double difficulté. D'une part, le caractère conceptuel de la philosophie grecque est pour lui un instrument de spéculation; d'autre part, la spiritualité franciscaine l'astreint à une solution contraire. Scot, pour la détermination du caractère de la théologie, ne connaît que la différenciation d'Aristote des sciences théoriques et pratiques. Scot opte pour la détermination de la théologie en tant que science pratique; or, ce que Aristote et Scot entendent sous la notion de science pratique est essentiellement différent (Finkenzeller 1960, pp. 263-264). Scot verse ici „le nouveau vin” de la révélation chrétienne dans les „fûts anciens” de la philosophie grecque, ce qui engendre des problèmes non négligeables lors de l'interprétation de nombreuses de Scot.

### References

- Armellada, de B., 2004, *Duns Scotus vo františkánskej spiritualite*, Bratislava: Serafín.
- Boulnois, O., 1998, *Duns Scot, la rigueur de la charité*, Paris: Éditions du CERF.
- Cross, R., 1999, *Duns Scotus*, Oxford: Oxford University Press.
- Finkenzeller, J., 1960, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff, p. 163.
- Honnefelder, L., 1979, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; N.F., 16).
- Paulus PP. VI, *Alma parens*, in AAS LVIII (30. septembre 1966).
- Schalück, H., 1971, „Der Wissenschaftscharakter der Theologie nach Johannes Duns Scotus”, *Wissenschaft und Weisheit* 34, p. 145.
- Sondag, G., 1996, *Duns Scot. Théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*, Paris: J. Vrin.
- Sondag, G., 1999, „Scolie”, in *Jean Duns Scot. Prologue de l'Ordinatio (Présentation et traduction annotée)*, Paris: PUF.

Copyright of Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy is the property of Forum Philosophicum and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.