

**ALMA MATER STUDIORUM – UNIVERSITA' DI BOLOGNA**

DOTTORATO DI RICERCA IN  
**EUROPA E AMERICHE:**  
**COSTITUZIONI, DOTTRINE E ISTITUZIONI POLITICHE**

XIX CICLO  
ANNO 2007

TITOLO DELLA TESI DI RICERCA:

***Quod omnes tangit* : le problème du consentement politique  
de Thomas d'Aquin jusqu'à Nicolas de Cues**

Settore scientifico disciplinare: SPS/02

Candidato:

Miruna Tătaru-Cazaban (n. Cazaban)

TUTOR

Prof. **Daniel Barbu**

COORDINATORE

Prof.ssa **Raffaella Gherardi**

## Remerciements

L'intérêt que nous a suscité le Moyen Âge date depuis la période de formation à la Faculté des Sciences Politiques de l'Université de Bucarest, lorsque nous avons commencé l'étude de l'histoire des doctrines et des institutions politiques. C'est le professeur Daniel Barbu qui nous a parlé pendant ses cours et séminaires du thème de notre thèse de doctorat et qui nous a donné les premières orientations bibliographiques. Qu'il soit remercié ici pour l'aide qu'il nous a accordée ainsi que pour tout le soutien qu'il nous a offert durant l'élaboration du présent travail. Grâce aux discussions que nous avons eues, la perspective adoptée sur les textes médiévaux invoqués dans cette recherche s'est précisée progressivement. C'est toujours grâce aux encouragements du professeur Daniel Barbu qu'une partie des résultats de notre investigation ont été publiés, sous la forme de plusieurs articles, dans les numéros de la revue *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, éditée par l'Institut de Recherches Politiques de l'Université de Bucarest.

Nous voulons remercier aussi les professeurs du Département « *Politica, Istituzioni, Storia* » de l'Université de Bologne qui, par les rencontres organisées, nous ont donné l'occasion d'exposer, dans un milieu intellectuel stimulant, les résultats de notre recherche.

Nous avons bénéficié durant l'élaboration de cette thèse, dont les imperfections nous appartiennent, du soutien de quelques professeurs et amis qu'il nous est agréable de remercier ici. Le professeur Cristian Preda, doyen de la Faculté des Sciences Politiques de l'Université de Bucarest, a eu la générosité intellectuelle de nous offrir une aide bibliographique substantielle pour le chapitre consacré à Nicolas de Cues. Costin Cazaban, Sylvain Piron, Alexander Baumgarten, Radu Carp, Silvia Marton, Marilena Vlad et Cristian Ciocan m'ont aidé par leurs conseils et par l'attention qu'ils ont porté à mon travail.

Les conférences et les séminaires organisés par l'Institut de Recherches Politiques de Bucarest, le New Europe College, Institute for Advanced Study de Bucarest, la Maison des Sciences de l'Homme de Paris et la Fondation Konrad Adenauer de Bucarest nous ont facilité des échanges intellectuels qui ont contribué à l'enrichissement de notre perspective sur le Moyen Âge politique.

Qu'il nous soit permis de faire une dernière précision concernant les textes-sources de notre recherche et les citations bibliques. Toutes les fois quand il n'y avait pas de traduction française, nous avons cités les textes médiévaux en latin. Au cas du *De Monarchia* de Dante ou du *Defensor pacis* de Marsile de Padoue, qui bénéficient de traductions consacrées, nous avons préféré de les utiliser afin de faciliter la lecture de l'argumentation. De même, nous avons gardé les citations bibliques en latin, en utilisant les versions données par les auteurs médiévaux, parfois légèrement différentes par rapport à la traduction oecuménique de la Bible (Cerf, 1988), indiquée dans les notes.

## Introduction

### **Quod omnes tangit : l'histoire médiévale d'une formule juridique**

Penser la « diversité rebelle » c'est, selon Paul Vignaux, la tâche essentielle de l'historien du Moyen Âge représenté « souvent comme une période de si forte unité intellectuelle qu'on lui donne quelque apparence de pauvreté »<sup>1</sup>. Seule une enquête sur la pluralité de l'expérience de la pensée médiévale, sur les discours intellectuels et sur les pratiques institutionnelles peut rendre justice à une époque riche en débats et en créations qui ont apporté leur contribution aux développements de la modernité. Pour le chercheur en histoire des doctrines et des institutions politiques, le Moyen Âge est devenu grâce aux travaux de Walter Ullmann, Stephen Kuttner et Brian Tierney un temps définitoire pour la réflexion constitutionnelle issue d'une relation féconde entre les théories politiques et les différentes visions ecclésiologiques<sup>2</sup>. Le Moyen Âge politique reste certainement celui de la Querelle des investitures, de la dispute entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, mais il relève aussi de l'histoire des théories du gouvernement et de la représentation, de la propriété et de l'individu. Dans cette perspective, on ne pourrait pas comprendre sa complexité en dehors de la rencontre d'Aristote, traduit et commenté abondamment par les médiévaux, et le droit romain, dont l'étude à Bologne était favorisé par l'empereur Frédéric Ier qui fondait ses projets sur « la conception universaliste de la dignité impériale romaine »<sup>3</sup>. À côté du discours universitaire et de la production canonique de l'Église, l'essor des institutions représentatives dans le contexte des cités-républiques italiennes qui ont « engendré la forme médiévale la

---

<sup>1</sup> Paul VIGNAUX, *La pensée au Moyen Âge*, Armand Colin, 1938, p. 6.

<sup>2</sup> Brian TIERNEY, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge University Press, 1982, p. 1.

<sup>3</sup> J.H. BURNS (éd.), *Histoire de la pensée politique médiévale*, trad. fr., PUF, Paris, 1993, p. 323.

plus poussée de souveraineté populaire »<sup>4</sup> constitue une autre dimension fondamentale de la pensée politique que nous nous proposons d'étudier.

Le thème de notre travail – le consentement politique – se trouve au carrefour de plusieurs directions de recherche qui s'occupent de la classification des régimes politiques au Moyen Âge, de la relation entre la loi naturelle et la loi divine, du rapport entre l'idée aristotélicienne de la réalité politique naturelle et « le concept de citoyenneté participative à l'intérieur des cités-États »<sup>5</sup>, du gouvernement par le peuple et de l'idéal de l'empire universel. Le consentement est présent aussi bien dans la vie politique médiévale que dans la réflexion juridique d'un Bartole de Sassoferrato ou dans la vision conciliaire d'un Nicolas de Cues selon qui « toute souveraineté (...) existe seulement par la concorde et par le consentement subjectif »<sup>6</sup>. C'est la raison pour laquelle ce thème, exprimé parfois par la formule juridique *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, nous permettra d'entrer dans ce que la pensée politique du Moyen Âge a de plus spécifique, tout en nous faisant remarquer ses ouvertures vers les temps modernes.

### *L'origine du quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*

Dans l'exégèse du XX<sup>e</sup> siècle, les études consacrées au principe de droit romain *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*<sup>7</sup> portent en fait sur le

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 334.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 344.

<sup>6</sup> Nicolas de Cues, *De Concordantia Catholica*, II, 14.

<sup>7</sup> P.S. LEICHT, « Un principio politico medievale », in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, vol. XIX, 1920, pp. 232-245; Gaines POST, « Plena Potestas and Consent in Medieval Assemblies. A Study in Romano-Canonical Procedure and the Rise of Representation, 1150-1325 », in *Traditio*, vol. I, 1943, pp. 355-408; Orio GIACCHI, « La regola „*Quod omnes tangit*” nel diritto canonico (can. 101, § 1, n. 2, C.J.C.) », in *Studi in onore di Vincenzo del Giudice*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1953, pp. 341-372; Yves M.-J. CONGAR, « *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* », in *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 36, 1958, pp. 210-259; Antonio MARONGIU, *Il Parlamento in Italia nel Medio Evo e nel età moderna. Contributo alla storia delle istituzioni parlamentari dell'Europa occidentale*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1962; Antonio MARONGIU, « Il principio della democrazia e del consenso (*Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*) nel XIV secolo », in *Studia Gratiana*, vol. 8, 1962, pp. 555-575; Edwin HALL, « King Henry III and the English Reception of the Roman Law Maxim *Quod omnes tangit* », in Joseph R. STRAYER, Donald E. QUELLER (eds.), *Post Scripta. Essays on Medieval Law and the Emergence of the European State in Honor of Gaines Post*, *Studia Gratiana*, vol. 15, 1972, pp. 127-145; Brian TIERNEY, « Consent : Theory and Practice », in *Religion*,

thème du consentement<sup>8</sup>, qu'il soit financier, juridique ou politique. Nous nous proposons d'étudier, à travers les interprétations contemporaines qui lui ont été consacrées, les conditions qui ont permis l'essor de cette maxime au XIII<sup>e</sup> siècle, car c'est par la manière dont elle a été théorisée et par les pratiques et les usages dans lesquels elle est entrée que son rôle s'est accompli<sup>9</sup>.

C'est le grand pape du Moyen Âge Innocent III qui a vu la source du *quod omnes tangit* dans le droit romain impérial<sup>10</sup> et c'est toujours à son époque et durant tout le XIII<sup>e</sup> siècle que cette maxime s'est répandue tant dans les textes que dans les usages. Au temps d'Innocent III on doit signaler, à la suite du père Congar<sup>11</sup>, sa présence dans deux branches appartenant au droit : comme règle de procédure, elle fait partie du droit privé<sup>12</sup>, tandis qu'en tant que consentement des personnes visées

---

*Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982; Francis OAKLEY, « Legitimation by Consent. The Question of the Medieval Roots », in *Politics and Eternity. Studies in the History of Medieval and Early Modern Political Thought*, Leiden, E.J. Brill, 1999, chap. IV, pp. 96-137.

<sup>8</sup> « (...) *Quod omnes tangit ab omnibus approbetur* („What touches all is to be approved by all”), was adapted by the canonists to express a generalized doctrine of consent. *Quod omnes tangit* is a genuine phrase of classical Roman law but in its original context in the Code it had no constitutional significance and was not even applied to corporations; it was a mere technicality of the private law of co-tutorship. The canonists first applied the doctrine to corporate bodies, explaining that here the approval of the corporation as a whole was required, not that of each single member. Then they found new applications for it » (Brian TIERNEY, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650*, Cambridge University Press, 1982, p. 24).

<sup>9</sup> « It is important for this reason to extend the examination of medieval sources for political theory to cover the development of both legal theory and practice concerning the notion of consent » (Arthur MONAHAN, *Consent, Coercion, and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, Brill, Leiden, 1987, p. 98).

<sup>10</sup> Yves M.-J. CONGAR, « *Quod omnes tangit...* », cit., p. 210. Dans un texte consacré surtout au rôle du roi Edouard I<sup>er</sup> pour le développement de la maxime *quod omnes tangit*, P.S. Leicht voit ainsi la contribution du pape Innocent III : « D'altra parte la *regula iuris* del libro sesto di Bonifazio VIII è posteriore di tre anni al writ di Edoardo I. V'è invece una fonte intermedia, che allo Stubbs rimase sconosciuta, ed ebbe certamente un'influenza prevalente nella formazione della massima, determinando la sua estensione pubblicistica : si tratta d'un antica decretale già compresa nella *Compilatio IV*, ove il papa Innocenzo III riconosce che i decani rurali nominati dal vescovo e dall'arcidiacono possono venir rimossi soltanto col concorso d'ambidue questi dignitari ecclesiastici „quum iuxta imperialis sanctionis auctoritatem ab omnibus quod omnes tangit approbari debeat et quum commune eorum decanus officium exercent, communiter est eligendus vel etiam amovendus”. Ecco qui da un lato il riferimento alla *lex dei sacri principes* che ritroviamo nel writ, dall'altro l'applicazione della norma di diritto privato al diritto pubblico, secondo la consuetudine del mondo giuridico di quei tempi » (LEICHT, « Un principio politico medievale », cit., pp. 238-239).

<sup>11</sup> LEICHT, « Un principio politico medievale », cit., pp. 211-212.

<sup>12</sup> Pour ce qui de l'aspect de droit privé de la règle *quod omnes tangit*, voir l'opinion de Georges De Lagarde, qui discute aussi le texte de P.S. Leicht : « La règle de droit privé 'romain' recueillie par le droit canon, que l'on voit parfois invoquée à propos de la convocation des états : '*Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet*' garde encore au fond sa valeur profonde de droit privé » (Georges DE LAGARDE, « L'idée de représentation dans les œuvres de Guillaume d'Ockham », *Bulletin of the International Committee of Historical Sciences*, 9, 1937, p. 428).

par une certaine décision, elle entre dans le droit public. Nous constatons aussi que dans les commentaires des canonistes aux décrétales d'Innocent III la maxime *quod omnes tangit* prend la signification de principe de procédure<sup>13</sup>. En cette dernière acception, le *quod omnes tangit* produit encore une distinction entre les personnes collégiales vues « *ut singuli* », c'est-à-dire à partir de leur statut personnel, ou « *ut collegiati* »<sup>14</sup>, à savoir en tant que membres d'un corps dont le consentement était requis comme majorité. Cette distinction était souvent présente dans les écrits des auteurs du XIII<sup>e</sup> siècle tels que Vincent d'Espagne, Innocent IV ou Hostiensis. L'importance de la distinction ressort aussi du fait que la 29<sup>e</sup> *Regula Juris* de Boniface VIII a trouvé ici son point de départ. C'est d'ailleurs la période où la préférence des canonistes se dirige vers les membres d'un corps *uti singulos*<sup>15</sup>.

### *Maxime de droit romain et principe de gouvernement*

N'eût été son invocation dans le Code de Justinien, le destin du *quod omnes tangit* aurait été probablement différent<sup>16</sup>. Force est de supposer cependant que les clercs et surtout les canonistes lui ont fait une histoire différente qui s'appuie sur le Code de Justinien pour compléter les canons de l'Église<sup>17</sup>.

Il y a tout d'abord un consentement financier qui porte sur les revenus ecclésiastiques bien que ce ne soit pas seulement l'Église qui veut approuver les taxes

---

<sup>13</sup> LEICHT, « Un principio politico medievale », cit., p. 212.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 214. Voir aussi le chapitre consacré au *qot* par Arthur MONAHAN, *Consent, Coercion and Limit...*, cit., notamment p. 107 : « A useful distinction was soon formulated between what touches all as individuals (*ut singuli*) and what touches all as members of a group (*ut collegiati*). In cases of the former the consent of each individual was required in respect of what touched his individual rights. In cases of the later only the consent of the collegial whole was required, although each individual member of the whole must be able to exercise his rights of membership in the whole ».

<sup>15</sup> Pour une interprétation de la maxime « *quod autem omnes, uti singulos, tangit, ab omnibus probari debet* » inscrite dans le CJC, voir l'article d'Orio GIACCHI « La regola... », cit., p. 343, qui s'intéresse à l'importance actuelle du *qot* : « Con ciò il Codex ha introdotto tra le sue norme – cosa non frequente in un forma così diretta – una celebre *regula juris*, la XXIX della raccolta di *regulae* aggiunta al *Liber Sextus* di Bonifacio VIII ».

<sup>16</sup> Selon P.S. Leicht, il s'agit de la première invocation de ce principe (LEICHT, « Un principio politico medievale », cit., p. 238) : « *ecesse est omnes suam auctoritatem praestare, ut, quod omnes similiter tangit, ab omnibus comprobetur* » (le Code de Justinien 5.59.5.2). Non moins significative est son inclusion dans le Sexte, promulgué par Boniface VIII en 1298 : « *Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari* » (*Liber Sextus*, 5.12.29).

<sup>17</sup> CONGAR, « *Quod omnes tangit...* », cit., p. 211.

payées. Reconnaître l'utilité d'un impôt signifie à partir du troisième Concile de Latran (1179) au temps du pape Alexandre III ne pas consentir de façon obligatoire à toute demande faite par les souverains laïcs<sup>18</sup>. Non seulement le rapport entre le pouvoir ecclésiastique et celui séculier change de cette façon dans le monde anglais, qui est peut-être le premier à se faire l'écho de cette transformation, mais aussi les rapports du clergé avec le pape se modifient foncièrement.

Le clergé ne se voit plus obligé de répondre à toute sollicitation financière de la curie : c'est plutôt l'inverse qui est vrai. Cela apporte, au moins pour les territoires anglais, une nouvelle manière de concevoir le gouvernement<sup>19</sup>. Mais ce qui est essentiel, à notre avis, c'est de suivre la transformation en principe de gouvernement du *quod omnes tangit* dans deux domaines : dans la vie sociopolitique et dans celle ecclésiastique et des ordres religieux.

Pour ce qui est de la première, on peut identifier le peuple au corps politique. C'est à partir du peuple qu'il se constitue, lorsque celui-ci suit le bien commun. Les lois ne sont pas le produit de la volonté d'un législateur unique qui gouverne en son propre intérêt; elles sont au contraire le produit de la volonté commune qui vise l'utilité de tous. Ce n'est pas un pacte qui lie les membres de la communauté par des relations qu'on pourrait considérer aujourd'hui comme démocratiques, mais il s'agit du besoin de consentir à ce qui fait l'utilité publique. La loi est alors plutôt le produit d'une autorité qui comprend toutes les personnes du corps.

En ce qui concerne la vie ecclésiale, le consentement des fidèles, ayant une origine apostolique, a marqué les débuts mêmes de l'Église. Le père Congar voit dans l'expression de saint Léon « qui praefecturus est omnibus ab omnibus eligatur » une formule semblable au *quod omnes tangit* qui se développera plus tard<sup>20</sup>. La participation des fidèles à la vie de l'Église s'accomplit à travers les sacrements et le

---

<sup>18</sup> Pour une discussion des échanges apportés par ce concile, voir Léo MOULIN, « Sanior et maior pars. Note sur l'évolution des techniques électorales dans les Ordres religieux du VI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle », in *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 36, 1958, pp. 368-397. « It was at the latter [Third Lateran Council], as well, that the Church formulated the position that clerics could not be subject to taxation by any temporal authority unless they consented to be so taxed » (Arthur MONAHAN, *Consent, Coercion and Limit...*, cit., p. 107). Voir aussi l'affirmation d'Antonio Marongiu là-dessus : « (...) nel III concilio del Laterano del 1179 (...) veniva disposto che il clero non potesse venir sottoposto a contributi senza il consenso proprio e del vescovo » (A. MARONGIU, *Il Parlamento...*, cit., p. 40).

<sup>19</sup> CONGAR, « Quod omnes tangit... », cit., p. 219.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 225.

consentement de l'*Amen*, mais elle n'est pas à vrai dire démocratique au sens moderne du terme. Nous ne sommes pas devant une délégation du pouvoir qui viendrait du bas en haut. Tout au contraire, la Révélation se transmet, par l'intermédiaire des apôtres, de haut en bas<sup>21</sup>.

Quant aux ordres religieux,

« ce sont les Frères-Prêcheurs qui, en 1228, sous le généralat de Jourdain de Saxe, successeur de saint Dominique, introduisirent une représentation des différentes maisons de l'ordre dans les chapitres généraux annuels. Cette innovation fut adoptée ensuite par les Franciscains (1239 et 1240) et par certaines congrégations bénédictines »<sup>22</sup>.

En fait, la représentation qui est invoquée dans le texte ci-dessus, liée au problème du consentement, est très répandue au XIII<sup>e</sup> siècle. De l'avis du père Congar, c'est surtout à partir du XIII<sup>e</sup> siècle que le peuple se pourvoit d'une représentation dont le but est de refléter ses composantes dans leur diversité<sup>23</sup>. Des exemples auront peut-être la force de donner l'image d'une société où le *quod omnes tangit* est déjà un principe de gouvernement. L'empereur Frédéric II invoque le *quod omnes tangit* pour faire référence non pas aux taxes, mais bien aux principes vraiment représentatifs. Une autre illustration est offerte par le *Liber de regimine civitatum* où nous rencontrons une des nombreuses formules synonymes au *quod omnes tangit* : « quod omnes tangit ab omnibus comprobetur ut id consensu omnium fiat quod est omnibus profuturum »<sup>24</sup>.

Pour ce qui est de l'espace anglais, l'œuvre de Bracton n'est pas moins significative pour l'histoire politique de notre maxime. Les écrits de cet auteur souvent invoqué dans l'exégèse anglaise ont été analysés dans la perspective qui nous intéresse par Gaines Post<sup>25</sup>. Mais le père Congar considère que la perspective dans laquelle Gaines Post a écrit ce texte se trompe peut-être par excès<sup>26</sup>. Cependant, cette perspective a aussi des mérites incontestables. D'ailleurs, Post a publié son

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 226-227.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 229-230.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>25</sup> GAINES POST, « A Romano-Canonical Maxim „Quod omnes tangit”, in Bracton and in Early Parliaments », in *Traditio*, vol. 4, 1946, pp. 197-251.

<sup>26</sup> CONGAR, « Quod omnes tangit... », cit., p. 233.

article trois ans après un autre qui essayait une investigation extrêmement minutieuse des rapports entre la *plena potestas* et la *consentement* de 1150 à 1325.

### *La signification juridique du quod omnes tangit*

Si par sa relation avec la représentation nous pouvons saisir la dimension politique du consentement, le rapport qui s'établit entre celui-ci et la *plena potestas* nous relève son côté juridique<sup>27</sup>. Cet examen de la dimension juridique de la *plena potestas* au XIII<sup>e</sup> siècle constitue le sujet de l'article de Gaines Post de 1943. Chez les décrétalistes, la *plena potestas* a le sens de *libera administratio* :

« *Plena potestas* simply gave the judge or judges in a court the assurance that what the proctor had done in a matter which come to trial, or what he did in the course of the trial in the interests of his *dominium*, was done under such contract with his principal that the latter was legally bound to accept any resulting sentence of the court »<sup>28</sup>.

*Plena potestas* signifiait en même temps le consentement de ceux qui constituaient les parties impliquées dans un procès. Ce consentement visait tant la représentation que la décision de la cour. Ce qui est fondamental pour le XIII<sup>e</sup> siècle c'est que les termes du mandat reflétaient déjà le consentement qui y était renfermé. Gaines Post nous fait remarquer l'absence du caractère volontaire de ce consentement juridique. L'*imperium* du roi ou de ses juges n'est à aucun moment mis en cause.

---

<sup>27</sup> Ce n'est pas par hasard que nous avons choisi de mettre en évidence la liaison qui s'établit entre *plena potestas* et *quod omnes tangit*. L'étude des deux expressions s'est révélé à nous comme très important pour le rapport entre la conception ecclésiastique sur le gouvernement et celle séculière : « The history of phrases like *plena potestas* and *quod omnes tangit* provides a good example of the interplay between secular and ecclesiastical ideas on government that characterized medieval thought and practice. The typical process that occurred was the assimilation of a text of Roman private law into church law, its adaptation and transmutation there to a principle of constitutional law, and then its reabsorption into the sphere of secular government in this new form » (TIERNEY, *Religion...*, cit., p. 25).

<sup>28</sup> POST, « *Plena Potestas...* », cit., p. 358. « *Plena potestas* in ordinary judicial procedure signified the litigants' full acceptance of, or consent to, the court's decision of the case ». À travers le consentement juridique, la juridiction de la cour révèle sa supériorité.

Pour notre thème, il est utile de suivre l'investigation de Gaines Post aussi sur le terrain des assemblées royales. Quelle est dans ce cas la relation entre la *plena potestas* et le consentement ? Les représentants ne sont plus maintenant des litigants concernés par une cour ordinaire, mais bien des personnes qui dans la plupart des cas doivent consentir à une taxe supplémentaire sollicitée par le roi. Selon les prévisions de la *Magna Charta*, le roi doit obtenir le consentement de ceux qui sont visés par la nouvelle taxe qu'il cherche à imposer. Il s'agit à présent d'un consentement tout à fait volontaire. Le peuple devait consentir aux nouvelles taxes si le fameux cas de nécessité qui signifiait le besoin de se défendre contre un ennemi était soutenu d'une façon convaincante par le roi. L'invocation par le roi de la sauvegarde de l'utilité publique constituait ici la pierre de touche. Il n'y avait pas de voie légale pour y échapper, mais uniquement pour modifier la somme requise. Le domaine fiscal relève donc de la nécessité du consentement, mais non pas de la force démocratique de « l'assemblée ». C'était le roi qui décidait de l'intérêt général : «nevertheless the right and powers of summoning in these circumstances were greater than the privilege of being summoned »<sup>29</sup>. Théoriquement, nous pouvons conclure qu'aussi bien dans le cas des cours que dans celui des assemblées royales la *plena potestas* comprenait le consentement<sup>30</sup>. Bien que le consentement de l'assemblée soit demandé et qu'il suppose l'existence d'une « volonté du gouvernement », Gaines Post voit dans le consentement des assemblées au sujet des taxes toujours une forme du consentement juridique et non pas politique<sup>31</sup>. Il avait donc un caractère consultatif et ne limitait pas la prérogative royale.

Par rapport à la France et à l'Angleterre, en Allemagne et en Italie la situation était différente à cause de l'absence de l'État et du droit public : «Representation was that of independent states sending plenipotentiaries to negotiate, as it were, with a foreign power »<sup>32</sup>. Le caractère commun du consentement visant les cours et de celui des assemblées découle aussi du fait qu'il est antérieur aux procédures : c'est ici la caractéristique majeure de la *plena potestas*. Pour dégager son sens, il faut observer

---

<sup>29</sup> POST, « Plena Potestas... », cit., p. 374.

<sup>30</sup> *Ibidem* : « Plena potestas, therefore, was in theory an expression of consent, given before the action, to the decision of the court and council of the king ».

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 375.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 380.

qu'elle a son origine dans la création d'une nouvelle relation entre le pouvoir local et celui central, pour adopter un langage peut-être trop moderne. Le consentement juridique nous montre lui aussi l'importance de l'étude des pratiques médiévales. C'est à partir des pratiques qu'on peut signaler les différences entre la situation des assemblées anglaises et celle des assemblées d'Aragon pour voir les conséquences au sujet de la *plena potestas*.

C'est toujours au niveau des pratiques que se manifeste la spécificité du consentement politique. À partir de l'exemple d'Edouard Ier, Yves Congar étudie la transformation, cette fois-ci politique, du *quod omnes tangit* en principe de droit public et de gouvernement. La période normande n'exclue pas la représentation. Elle change pourtant dans une large mesure au temps du roi Jean. C'est la période où le fameux « no taxation without representation » trouve son origine. Qui plus est, on n'est pas loin ici, selon le père Congar, de l'apparition d'une nouvelle institution :

« Si *parliamentum* commence à supplanter *colloquium* à partir du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, c'est que, dans le cadre des assemblées de toujours une évolution s'est produite, une valeur nouvelle est née. Le système de représentation s'impose partout en Europe; de plus en plus, il s'étend vers la base, laïcs et bas-clergé »<sup>33</sup>.

Deux ans après l'introduction de la représentation dans l'Église du royaume anglais par Robert Kildwarby, continuée ensuite par Jean Peckham<sup>34</sup>, en 1275, «Edouard Ier convoque une véritable représentation nationale »<sup>35</sup>. Vingt ans plus tard, en 1295, c'est toujours le roi Edouard Ier qui, comme on l'a déjà dit, cite expressément le principe du *quod omnes tangit* : « quod omnes tangit, ab omnibus approbetur »<sup>36</sup>. Cette utilisation de la formule par le roi Edouard Ier n'a pas échappé à un historien du XIX<sup>e</sup> siècle tel que Stubbs qui « voit dans cette maxime le principe inspirateur de toute la politique d'Edouard Ier. C'est peut-être chercher une

<sup>33</sup> CONGAR, « Quod omnes tangit... », cit., p. 235.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 235. Voir aussi le livre d'Alain BOUREAU, *Théologie, science et censure au XIII<sup>e</sup> siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.

<sup>35</sup> CONGAR, « Quod omnes tangit... », cit., p. 235.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 236 : « sicut lex iustissima, provida circumspectione sacrorum principum stabilita hortatur et statuit ut quod omnes tangit ab omnibus approbetur sic et nimis evidenter ut communibus periculis per remedia provisiva communiter obvietur » (*Parliamentary Writs*, ed. Palgrave, I, p. 30, cité dans P.S. LEICHT, cit., p. 232).

doctrine systématique en matière de constitution là où un usage remontant à une ou deux générations déjà, avait donné au principe de représentation et au *quod omnes tangit* une sorte de portée générale »<sup>37</sup>. Yves Congar ne se propose pas dans son étude d'esquisser une genèse de l'institution représentative qui est le parlement. Il se limite au constat de l'impossibilité de trouver son origine seulement dans une perspective théorique qui privilégie inévitablement un seul changement au détriment d'une combinaison de plusieurs transformations<sup>38</sup>.

La signification de la convocation d'Edouard Ier est abordée aussi dans un texte publié en 1920 par P.S. Leicht : « Un principio politico medievale ». Dans cet article, Leicht discute la manière dont les autres commentateurs ont interprété cette maxime du droit. Si Stubbs croyait que toute la politique du roi Edouard Ier avait été guidée par ce principe, il y a eu aussi des historiens comme Riess qui n'ont concédé aucune portée représentative à la convocation du roi anglais<sup>39</sup>. Cet historien des communes ne repoussait pas seulement l'interprétation de Stubbs, mais aussi celle de Gneist, qui trouvait dans cette période l'origine du passage d'un gouvernement absolu à un gouvernement constitutionnel<sup>40</sup>. L'histoire ne s'arrête toutefois pas là.

---

<sup>37</sup> CONGAR, « Quod omnes tangit... », cit., p. 236. Antonio Marongiu fait lui aussi des commentaires à Stubbs : « (...) noi abbiamo messo in rilievo – contro l'affermazione del più grande storico inglese del secolo scorso W. Stubbs, secondo il quale proprio Edoardo, con tale convocatoria, avrebbe trasformato il *q.o.t.* da un puro e semplice precetto giuridico in un grande principio costituzionale (*from a mere legal maxim into a great and constitutional principle*) che ciò che aveva compiuto Edoardo non era nè nuovo nè isolato. Lo storico inglese ignorava i precedenti imperiali e pontifici del 1222, del 1244, del 1274 (...) del 26 giugno e del 1 novembre 1294. (...) Mancava nella convocatoria del 1295, ogni reale sostanza di novità » (MARONGIU, *Il Parlamento...*, cit., pp. 43-44). Selon P.S. Leicht, « il primo scrittore che abbia tentato di fare una teoria dello Stato comunale » (LEICHT, « Un principio politico medievale », cit., p. 240) c'est l'auteur anonyme de *Oculus Pastoralis* : « Contro a tal pratica, di tenere accanto al supremo reggitore un consiglio ristretto, sta l'esempio dei comuni *ex adverso communitates locorum mullos vocant et eligunt ad consilia terrae suae, inhaerentes fore regnis (regulis?) illis quibus quod omnes tangit ab omnibus comprobari debet, et ubi bonum ibi emolumentum*. Ecco qui, almeno quarant'anni prima del writ di Eduardo I, affermato il principio della rappresentanza popolare nel governo in opposizione al sistema assolutistico dei consigli ristretti di corte, e posta a fondamento di tale storia la massima canonistico-romanistica citata dalla cancelleria inglese : *quod omnes tangit ab omnibus comprobari debet* » (LEICHT, « Un principio politico medievale », cit., pp. 240-241).

<sup>38</sup> Voir à ce sujet G.P. CUTTINO, « Mediaeval Parliament Reinterpreted », in *Speculum*, vol. 41, 1966, pp. 681-687.

<sup>39</sup> « Egli [Riess] negò che, nel convocare i comuni, il Re obbedisse al pensiero di creare un corpo rappresentativo d'origine elettiva che partecipasse al governo del paese » (LEICHT, « Un principio politico medievale », cit., p. 232).

<sup>40</sup> « (...) les trois principes élémentaires formulés par Fritz KERN (*Recht und Verfassung in Mittelalter*, 1919) qui peuvent définir l'existence d'un régime constitutionnel dans les sociétés médiévales [sont] : la limitation légale (la manière dans laquelle le prince est lié par les lois), la représentation populaire (la façon dont il réussit ou est contraint à réaliser le consensus autour de l'acte de gouvernement) et la responsabilité (l'apparition d'un système de responsabilités multiples par rapport au bien commun, dans

L'historien français Pasquet croit que « scopo del Re, nell'ordinare l'intervento di cavalieri e communi, fosse quello d'affermare maggiormente il suo potere di fronte ai grandi vassali riottosi »<sup>41</sup>. L'aspect essentiel est lié, selon Pasquet, au désir du roi de mettre à l'abri ses finances. De cette façon, la théorie de Pasquet entre en contradiction avec celle de Riess : bien que les deux aient accordé à l'action d'Edouard Ier des connotations fort politiques, la signification de l'action du roi ne se concentre pas, selon Pasquet, dans les paroles « quod omnes tangit ab omnibus comprobari debet »<sup>42</sup> :

« Tali parole, secondo lo scrittore francese, rappresentano soltanto „uno di quei fiori retorici che gli addetti alla cancelleria regia amavano esumare, in particolar modo quando s'indirizzavano al clero, capace più che i laici, di valutare tali eleganze di stile” »<sup>43</sup>.

Selon Pasquet, la convocation du roi visait la limitation du pouvoir des barons, car elle créait une alliance entre la bourgeoisie et la monarchie. Tout en niant l'opinion de Riess et de Pasquet selon laquelle le roi a suivi par la convocation uniquement ses propres intérêts, P.S. Leicht croit qu'on doit cependant admettre que le roi reconnaît par son geste la force de plus en plus grande des communes :

« Nè il Riess, nè il Pasquet, tennero conto d'un altro fatto. Il principio „quod omnes tangit ab omnibus comprobari debet” non è stato incluso dalla cancelleria regia soltanto nel writ di convocazione del 1295 : esso è ripetuto anche nella risposta che Edoardo I indirizzò al Papa nel 1300 quando il Re, sorretto dal parlamento, respinse la pretesa di Bonifazio VIII di considerare il regno di Scozia come un feudo della chiesa Romana »<sup>44</sup>.

---

lequel est inclus le droit à la résistance et l'organisation de l'opposition par rapport à l'arbitraire) » (Daniel BARBU, *O arheologie constituțională românească. Studii și documente*, Editura Universității din București, 2000, pp. 9-10).

<sup>41</sup> LEICHT, « Un principio politico medievale », *cit.*, pp. 233-234.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>43</sup> *Ibidem*, pp. 234-235.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 237-238. « Consuetudo est regni Angliae quod in negotiis tangentibus statum eiusdem regni requiratur consilium omnium quos res tangit » (cité par LEICHT, « Un principio politico medievale », *cit.*, p. 238).

L'étude des pratiques dans lesquelles le *quod omnes tangit* est impliqué ne peut se dispenser de cet exemple, suggestif à notre avis pour les nouvelles relations entre le royaume et l'Église.

À la même époque, l'invocation du *quod omnes tangit* n'est pas si fréquente en France à cause de la force de la monarchie. C'est faire la part de l'interprétation de Gaines Post que de reconnaître l'impossibilité, dans cette période, de limiter la prérogative royale. Henri de Gand, Godefroid de Fontaines et ensuite les Gallicans ne trouvent pas dans la citation de cette maxime une aide pour leurs conceptions. «Elle est sous-jacente cependant et affleure dans la convocation, par Philippe le Bel en 1302, de l'assemblée où l'on voit communément les premiers États généraux »<sup>45</sup>.

Selon le père Congar, il faut admettre une différence entre la France et l'Angleterre à l'égard de la manière de concevoir la représentation. Le principe « no taxation without representation » n'a pas d'équivalent en français, quoique le devoir de consentir aux taxes soit tout aussi important. Transgresser ce principe est synonyme d'abus, voire même de tyrannie : « Nous pouvons conclure à une tendance marquée, en ce début du XIV<sup>e</sup> siècle, à appliquer le principe du consentement dans l'ordre politique, sinon même constitutionnel »<sup>46</sup>.

### *Genèse des institutions parlementaires*

Selon le professeur Antonio Marongiu, le consentement n'est pas un résultat théorique obtenu par les penseurs, mais il est issu de l'expérience. L'essence du consentement s'exprime par une maxime qui a son origine dans le droit romain et qui, transmise par le droit canon, est présente ensuite dans les milieux ecclésiastiques.

Il convient d'observer maintenant les différentes variantes qui exprimaient le *quod omnes tangit*. Suivant le modèle de Justinien, qui a inclus cette formule dans une constitution de 531, la formule en question a plusieurs occurrences : *quod omnes tangit ab omnibus comprobetur* ou *quod omnes tangit ab omnibus debet comprobari* ou

---

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

bien *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*. À l'avis d'Antonio Marongiu, cette formule se rencontre aussi chez Matthieu de Paris, où elle a un côté plutôt littéraire<sup>47</sup>.

Ce n'est pas seulement le renouveau du droit romain qui ouvre la carrière à cette maxime, mais bien l'élaboration du droit canon. De cette façon, le *quod omnes tangit* devient en même temps un principe de droit canon et de droit public. On retrouve ensuite la formule chez Bernard de Pavie, dans la *Summa decretalium* de la fin du XII<sup>e</sup> siècle (datant probablement, selon Marongiu, de 1198 ou avant) :

« Ad ogni modo, di passo in passo – e anche, di pontefice in pontefice – il *q.o.t.* giunge fino ad Onorio III, col quale il principio in questione assume – precedente di grande rilievo la funzione di causa giuridica della convocazione delle assemblee o curie, ecclesiastiche o secolari »<sup>48</sup>.

Bien que Marongiu insiste sur le rôle de la maxime *quod omnes tangit* dans la vie ecclésiastique, il ne voit pas un parallélisme parfait entre l'Église et la société<sup>49</sup>. L'auteur italien considère qu'on doit encore réfléchir au rôle que l'Église joue dans le développement des institutions parlementaires. La perspective adoptée ici n'est pas celle de Georges de Lagarde, bien que Marongiu reconnaît que « la vita della Chiesa è, come abbiamo ripetutamente considerato, parte, più integrante che in alcun altro periodo, della storia della società »<sup>50</sup>. Il n'y a pas de liaison entre le parlement et les institutions parlementaires en général, d'une part, et les assemblées ecclésiastiques, de l'autre. Ce qui est tout de même certain à cette époque c'est que l'Église offre à la société un exemple qui ne peut pas passer complètement inaperçu.

---

<sup>47</sup> MARONGIU, *Il Parlamento...*, cit., p. 36.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 40. « Il principio consensualistico appare come mai prima dotato di effetto obbligatorio, un principio, una norma anzi, di diritto pubblico, poco meno che una condizione di validità nelle deliberazioni concernenti l'interesse generale del paese e una definizione di scopo delle assemblee così convocate. In linea politica, il comune consenso sulla necessità e pratica delle grandi assemblee è evidente espressione di democrazia » (*ibidem*, pp. 41-42).

<sup>49</sup> Voir aussi l'opinion de Brian Tierney sur l'assimilation du *quod omnes tangit* tant par les institutions ecclésiastiques que par celles séculières : « (...) we need not suppose that any secular king deliberately decided to imitate in the government of his realm the practices of the church or of a particular group within the church, like a religious order. (...) The truth is rather that similarities arose because the various parties involved – royal administrators, curial bureaucrats, organizers of new orders – were all drawing on a common pool of legal doctrines that they found both persuasive and useful. It is hard to see how medieval ideas and institutions could have assumed their characteristic forms had such material not been available » (TIERNEY, *Religion...*, cit., p. 25).

<sup>50</sup> MARONGIU, *Il Parlamento...*, cit., p. 56.

## *Le quod omnes tangit dans quelques écrits philosophico-politiques*

Après avoir signalé la présence du *quod omnes tangit* dans la *Glossa ordinaria* au *Decretum* du moine bolonais Gratien et dans une décrétale d'Innocent III, le professeur A. Marongiu<sup>51</sup> part de la signification qu'il faut attribuer à son emploi par le roi Édouard Ier d'Angleterre. À cet égard, il y a eu au moins deux attitudes parmi les historiens : si Stubbs considérait que cette maxime détenait déjà chez Édouard Ier le rôle d'un principe constitutionnel, des auteurs tels que C.H. Ilwain ou G. Haskins<sup>52</sup> appréciaient que l'usage de la maxime, bien qu'une nouveauté digne d'être remarquée, portait uniquement sur le domaine financier<sup>53</sup>. Pourtant, chez un auteur comme Guillaume Durant, la maxime *quod omnes tangit* prenait déjà la forme d'une justification et d'une défense de la théorie conciliaire.

Même si cette maxime soit importante pour ceux qui, vers la fin de la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle, se proposaient de trouver une base à partir de laquelle l'abolition du schisme et l'union de l'Église soient possibles, l'étude du professeur Marongiu traite pourtant de son application au XIV<sup>e</sup> siècle, chez des auteurs qui, tout au plus, ont pu influencé les partisans de la suprématie du concile au XV<sup>e</sup> siècle.

Aussi peut-on identifier au moins deux références dans le *Defensor Pacis* où le renvoi au *quod omnes tangit* est indéniable<sup>54</sup>. Bien qu'appartenant au même chapitre de la *prima pars*, ces deux usages de la maxime sont liés à la conception de la loi chez Marsile de Padoue. Dans ce contexte, Antonio Marongiu trouve que le jugement porté par Congar sur la culture juridique du Padouan serait trop catégorique et

---

<sup>51</sup> Antonio MARONGIU, « Il principio della democrazia e del consenso (*Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*) nel XIV secolo », in *Studia Gratiana*, vol. 8, 1962, pp. 555-575.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 560.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 570.

<sup>54</sup> Voici les deux textes du *Defensor Pacis*, auxquels nous allons revenir dans le chapitre consacré à Marsile de Padoue, que Marongiu cite, *ibidem*, p. 561 : « que... omnium possunt tangere commodum et incommodum ab omnibus sciri debent et audiri ut commodum assequi et appositum repellere possint » (DP, I, XII, 7) ; et « illius veritas cercius iudicatur, et ipsius communis utilitas diligencius iudicatur, ad quod tota intendit civium universitas intellectu et affectu » (DP, I, XII, 5).

donne plutôt raison à l'interprétation de Felice Battaglia<sup>55</sup>. Cela parce que la *civium universitas*, agissant par ce que Marsile appelle parfois la *valentior pars*, institue la loi à partir de la volonté de tous.

Chez Ockham, les occurrences de la présence du *quod omnes tangit* sont encore plus nombreuses et Marongiu ne fait que repérer ses emplois dans des contextes qui vont de l'élection du pape jusqu'aux questions liées strictement à l'origine d'une communauté ou, plus généralement, à la vie en société.

### *Le quod omnes tangit et le Codex Juris Canonici*

Intéressé par le droit canon actuel, Orio Giacchi, dans son article « La Regola „Quod omnes tangit” nel Diritto canonico », relève deux sens du *quod omnes tangit* qui ont une portée générale, à côté d'un troisième qui découle directement du c. 101, § 1, n. 2, CJC : dans le premier sens, le *quod omnes tangit* représente une norme constitutionnelle qui nous indique le fait que « le deliberazioni che interessano una collettività debbono essere prese dal maggior numero possibile dei membri di essa »<sup>56</sup>. Le droit de l'Église trouve ici le fondement de son principe majoritaire. Les Décrétales du pape Grégoire IX offrent le second sens, qui est celui de norme procédurale<sup>57</sup> : ceux qui sont concernés par une chose ou une action doivent avoir la possibilité d'en délibérer. Le même sens se retrouve dans l'affirmation suivante d'Innocent IV : « in transactione voluntaria, sicut in corporatione, necessarius est consensus omnium quos res tangit »<sup>58</sup>. Le troisième sens, lié directement au CJC, porte sur les droits des membres singuliers de la communauté dans les délibérations de la majorité. Ce sens diffère donc beaucoup des deux autres, et notamment du premier, car il met l'accent sur la qualité d'appartenir à la communauté :

---

<sup>55</sup> Antonio MARONGIU, « Il principio... », cit., p. 560.

<sup>56</sup> O. GIACCHI, « La regola... », cit., p. 345.

<sup>57</sup> Pour l'importance des Décrétales de Grégoire IX, voir le livre de Daniel BARBU, *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Âge*, Éditions Babel, Bucarest, 1998, p. 96 : « Le corpus juridique publié par Grégoire IX en 1236, sur la base du *Decretum* de Gratien et des actes pontificaux, et complété par la suite, fera autorité dans l'Église jusqu'en 1917 ».

<sup>58</sup> Sinibaldus de FIESCO, *deinde P.P. Innocentius IV, Apparatus in Decretales*, ad. Lib. I, tit. XXVI, c. 2, v. *Statuimus*.

« E esso, infatti, in tale campo ha la funzione di rendere le deliberazioni della collettività aderenti il più possibile alla volontà dei membri di esso, evidentemente intesi non come singoli ma come appartenenti alla comunità. (...) Qui dunque la regola „*quod omnes tangit*” ha un’applicazione che non ha nulla di comune con la norma del n. 2 del can. 101, § 1 ed anzi vi si contrappone poichè tale norma si riferisce ai membri di una comunità considerati proprio *uti singuli* »<sup>59</sup>.

La perspective de Giacchi est donc similaire à celle que adoptée par Antonio Marongiu, en se référant brièvement au CJC : « *Quod omnes, uti singulos, tangit, ab omnibus probari debet*, dove l’aggiunta e specificazione *uti singuli* ne modifica sostanzialmente la sfera d’applicazione »<sup>60</sup>.

### *Le quod omnes tangit au temps d’Henri III*

Dans le numéro de la revue *Studia Gratiana* consacré au professeur Gaines Post, Edwin Hall<sup>61</sup> essaie de continuer à la manière de ce grand savant, l’histoire de la maxime *quod omnes tangit* en Angleterre, à partir de l’idée qu’elle renvoie toujours au principe du consentement en voie d’apparition dans le Moyen Âge. Le texte de Hall refait l’histoire de la rencontre entre le nonce papal Othon et le roi d’Angleterre Henri III. La lettre papale *Super muros* qui est en jeu dans le contexte étudié provoque de la part du roi une réaction riche en signification pour le thème du consentement :

« Eodem anno (i.e. 1225) magister Otho, domini papae nuntius, in Angliam veniens pro magnis ecclesiae negotiis Romanae, regi literas praesentavit ; sed rex, cognito literarum tenore, respondit, quod solus non potuit diffinire, nec debuit, negotium *quod omnes clericos et laicos generaliter totius regni tangebatur*. Tunc per consilium Stephani, Cantuariensis archiepiscopi, datus est dies a rege in

---

<sup>59</sup> O. GIACCHI, « La regola... », cit., p. 348.

<sup>60</sup> A. MARONGIU, *Il Parlamento...*, cit., p. 36.

<sup>61</sup> Edwin HALL, « King Henry III and the English Reception of the Roman Law Maxim *Quod omnes tangit* », in Joseph R. STRAYER, Donald E. QUELLER (eds.), *Post Scripta. Essays on Medieval Law and the Emergence of the European State in Honor of Gaines Post*, *Studia Gratiana*, vol. 15, 1972, pp. 127-145.

octavis Epiphaniae, ut, convocatis omnibus clericis et laicis, super praefato negotio tunc tractarent apud Westmonasterium, et ibidem fieret quod justum singulis videretur »<sup>62</sup>.

Nous pouvons conclure avec Edwin Hall que la maxime *quod omnes tangit* était déjà citée en 1225 en Angleterre, avant les fameux « writs » du même Henri III et d'Edward Ier auxquels faisaient référence la plupart des savants pour mettre en exergue les usages de cette formule. Quant au sujet que relève la citation du *quod omnes tangit* par le roi Henri III, il porte sur le fait qu'au cas où un problème comme celui concernant les aspects financiers vise les intérêts de tous, le roi ne peut pas prendre seul la décision. C'est dans ce contexte qu'il use de la formule du droit romain dans une forme qui, selon la remarque de Gaines Post<sup>63</sup>, est semblable à celle qu'employaient d'habitude les décrétalistes : « omnes quos causa tangit vocandi sunt ».

La lettre *Super muros* donne l'occasion à deux convocations de l'assemblée, la seconde étant provoquée par le fait que la première rencontre, vu le nombre restreint de participants, n'a pu déclencher aucune action. Selon la thèse démontrée par Edwin Hall, c'est la seconde assemblée qui représente une première étape dans la protohistoire du parlement, car elle réunit les représentants du haut clergé et les barons les plus importants du royaume, à côté des représentants du bas clergé dont la condition sociale était beaucoup plus modeste.

Si Stubbs exprimait des opinions peu nuancées quant à l'importance de la convocation de l'assemblée de 1295 par le roi d'Angleterre Edward Ier et si d'autres savants considéraient que la maxime *quod omnes tangit* passe du droit privé au droit public où elle devient la base du consentement et un « principe quasi-constitutionnel »<sup>64</sup>, Edwin Hall est plutôt sensible à la politique ecclésiastique du royaume anglais que relève l'emploi du *quod omnes tangit*. Il s'agit, en particulier, des actions d'un personnage tel que l'archevêque Stephen Langton que Hall considère comme « a great ecclesiastical statesman »<sup>65</sup>. Le roi Henri III, qui était encore mineur en 1226, fait référence au *quod omnes tangit*, vu en même temps comme principe du

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 130. C'est nous qui soulignons.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 144.

droit romain et comme manière d'impliquer, à partir d'une vision nouvelle, toute la communauté du royaume.

### *La question de la légitimation par le consentement*

Il y a eu souvent la tendance de voir la théorie du consentement comme ayant été présente non seulement dans les écrits des auteurs médiévaux et dans l'alliance des théories aux pratiques représentatives, mais aussi dans les droits octroyés par la loi romaine au peuple romain en ce qui concerne le processus législatif. Selon la démonstration de Francis Oakley<sup>66</sup>, le processus « électif » qui avait lieu en Scandinavie<sup>67</sup>, chez les rois germaniques ou bien en Angleterre ou en Europe du Sud ne reposait pas sur une procédure qui puisse être appelée du nom de la légitimation par consentement. Aucun sens de cette expression, qu'elle soit entendue comme volonté corporative de la communauté ou comme «concaténation» des volontés individuelles n'est satisfait par les structures qui étaient en place dans ces régions. Qui plus est, les mêmes choses peuvent être soutenues à l'égard du droit romain<sup>68</sup>.

Tout d'abord, il faut remarquer qu'il est très difficile de voir ce que signifiait à l'origine l'idée de dériver tout le pouvoir du peuple. Il faut surtout prendre en considération le fait que les prérogatives du *populus Romanus* étaient limitées par le pouvoir des magistrats<sup>69</sup>. Sans ignorer l'importance de ces théories et pratiques anciennes, il convient de préciser que la matrice des théories du consentement qui se développeront plus tard peut être trouvée dans un complexe religieux et politique qui contient en même temps des principes et des pratiques. Parmi ses composantes, nous pouvons mentionner la désacralisation de la politique, la nature communautaire traditionnelle de la vie ecclésiastique, les liaisons qui unissaient le roi à ses sujets, l'apparition des différents organismes corporatifs ou le rôle joué par le droit

---

<sup>66</sup> Francis OAKLEY, *Politics and Eternity...*, cit.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 106.

coutumier<sup>70</sup>. Par contre, la portée des pratiques anciennes (de droit romain, par exemple) était beaucoup plus limitée même chez les défenseurs des valeurs républicaines de l'Italie du Nord. Cela ne signifie pas ignorer l'importance des monarchies pour la légitimation par le consentement. Ce que Francis Oakley veut mettre en évidence c'est le lien qui se crée, d'une part, entre ces « larger polities »<sup>71</sup> et les institutions représentatives, et, de l'autre, le droit romain et le droit canon dans une période qui va du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle.

Toutes ces précisions sont importantes pour comprendre que même le consentement sur les impôts peut être considéré comme n'étant pas « politique » ou « démocratique »<sup>72</sup>. Il n'incarne donc pas la volonté souveraine du peuple et ne vise pas à la limitation de la prérogative des gouvernants, mais il a un caractère plutôt consultatif et procédural. La nature des implications du consentement – procédurales et consultatives au début, politiques et souveraines ensuite – change avec la provocation lancée contre les prérogatives papales dans les Conciles de Pise, de Constance ou de Bâle<sup>73</sup>. À partir de cette époque les théories du consentement se fondent non pas sur la légalité mais sur la légitimité, et changent le pouvoir pour l'autorité. Selon Oakley, dans ce contexte le rôle important qu'on attribue généralement à Thomas d'Aquin doit diminuer<sup>74</sup> :

« Not, admittedly, to any marked degree in Aquinas, despite the claims sometimes made by commentators to the contrary and despite also his own intimate acquaintance with the elaborate consensual and representative mechanisms enshrined in the constitutional arrangements of his own Dominican Order. The faithfulness of his commitment to Aristotle's essentially teleological approach to political life was such that he was not disposed to bestow more than passing attention on the human sources, at least, of political authority. »

Les auteurs médiévaux qui réfléchiront sur le thème du consentement ne sont pas en général des aristotéliens. Parmi les papalistes qui ont traité de ce

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>72</sup> Par consentement « politique » ou « démocratique », Francis Oakley comprend : « the type of consent that expresses the sovereign will of the people and implies the presence of some sort of limitation on the ruler's prerogative » (*ibidem*, p. 111).

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 112-113.

thème, d'une manière assez peu accentuée pourtant, nous pouvons citer Gilles de Rome, Jacques de Viterbe ou Jean de Turrecremata. Mais les plus importants représentants restent Jean de Paris ou Guillaume d'Ockham<sup>75</sup>.

La mention de Brian Tierney n'est pas dépourvue de signification dans ce contexte<sup>76</sup>. En fait, c'est grâce à sa contribution majeure que nous savons maintenant que la théorie conciliaire est issue de certaines tendances de la pensée canoniste. L'apport de Guillaume d'Ockham, de Nicolas de Cues ou des maîtres parisiens étudiés par Francis Oakley tels que Pierre d'Ailly, Jean Gerson, Jacques Almain ou John Major consiste dans le fait d'avoir dégagé les théories du consentement de leurs éléments particularisants pour les intégrer dans un contexte à vocation universelle comme celui du droit naturel<sup>77</sup>.

En résumé, il s'agit, selon Oakley, de chercher les origines de la légitimation par le consentement dans deux processus qui ne doivent pas être pris comme certains dès le début : tout d'abord, dans le processus qui a associé les doctrines du consentement requises par les exigences pratiques de la vie médiévale, qu'elle soit ecclésiastique ou politique, influencées par la pensée romaine et canonique sur la corporation avec la tradition du droit naturel dont les origines peuvent être retrouvées à l'époque hellénistique ; le second processus, beaucoup moins visible, est constitué par le fait d'imprégner la synthèse issue de la notion chrétienne d'autonomie morale, par l'individualisme et le volontarisme d'origine biblique. Tandis que la phase critique du premier processus appartient au Moyen Âge tardif, celle du second s'étend jusqu'à la Réforme<sup>78</sup>.

### *Théorie et pratique du consentement politique*

« I am reminded of a distinguished scholar from Northern Ireland, C.S. Lewis. He wrote once of romantic love, also a medieval invention, and observed that to us it seems entirely natural to

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>76</sup> Voir aussi le troisième chapitre du livre de Francis OAKLEY : « „Verius est licet difficilium” : Tierney's *Foundations of the Conciliar Theory* after Forty Years », in *Politics and Eternity...*, cit., pp. 73-95.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>78</sup> Voir la conclusion du chapitre à la p. 137.

suppose that such love can be an „ennobling passion”, a central theme of life and literature. Then he added that we can at once see how unnatural our supposition is if we imagine ourselves trying to explain it to Aristotle or St Paul or Virgil or the author of *Beowulf*. We might apply the same test to our common supposition that all legitimate government is based on consent »<sup>79</sup>.

À notre avis, ce sont deux choses que Brian Tierney veut nous transmettre par cette affirmation. Tout d’abord, les raisons d’accepter comme légitime un gouvernement fondé sur le consentement sont souvent très variées chez des auteurs différents. Chaque auteur justifie le thème de la légitimité par le consentement en fonction de ses propres critères. Tandis que chez Aristote, saint Paul et Virgile le consentement est regardé en tant que conséquence et non pas en tant que cause, chez Marsile de Padoue, qui se croit en cela inspiré par Aristote, le consentement se transforme dans une « cause efficiente »<sup>80</sup>. Au demeurant, c’est une pratique courante au Moyen Âge de reformuler la doctrine d’un grand maître.

Deuxièmement, Brian Tierney met en évidence la tâche de l’historien, et notamment du médiéviste : c’est à lui de mettre en lumière tout le passé d’une pratique qui à présent semble tout à fait évidente. C’est autour de cette thèse qu’est centré l’article « Hierarchy, Consent, and the „Western Tradition” », publié en 1987 dans la revue *Political Theory*<sup>81</sup>. Dans cet article, l’auteur discute un texte de Samuel Beer<sup>82</sup> qui voit dans le moment 1776 un mouvement dressé contre toute une tradition qui avait refusé la pratique du consentement. Comme point de repère pour la tradition politique médiévale, Samuel Beer choisit la pensée de Thomas d’Aquin. Outre le fait que la diversité de la pensée médiévale ne se réduit pas au Docteur angélique,

« (...) Aquinas certainly emphasized popular participation in government more than Beer suggests. Aquinas laid down as the first principle of rightly ordered rule in any state or people that all should have some share of it. Some modern interpreters have succeeded in extracting a fully-fledged

---

<sup>79</sup> Brian TIERNEY, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, cit., p. 40.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>81</sup> Brian TIERNEY, « Hierarchy, Consent, and the „Western Tradition” », repris dans *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought*, Variorum, 1997, pp. 646-652.

<sup>82</sup> Samuel BEER, « The Rule of the Wise and Holy : Hierarchy in the Thomistic System », in *Political Theory*, vol. 14, no. 3, August 1986, pp. 391-422.

theory of government based on consent from his writings. Moreover, Aquinas certainly did not teach consistently that people should obey their rulers (...) »<sup>83</sup>.

Pour anticiper le thème du chapitre suivant de notre travail, l'interprétation du consentement chez Thomas ne représente pas une question décidée. Beaucoup d'éléments de sa doctrine semblent justifier une théorie fondée sur une vision hiérarchique du gouvernement. Cela ne confirme pas du tout la thèse de Samuel Beer. Le fait même que dans le domaine politique il y a quelques inconséquences à l'intérieur de la doctrine thomiste peut-il nous déterminer à abandonner la tentative de prendre sa doctrine comme exemple pour tout le mouvement politique médiéval ? À supposer que le thème du consentement soit absent de la doctrine thomiste ne signifie rien en ce qui concerne la théorie politique médiévale :

« Medieval society was indeed saturated with consensual practices. Feudal contracts were based on mutual consent. Innumerable corporate groups chose their leaders by consent. Kings summoned assemblies to consent to taxation. Church government was a structure of elective offices. Canon-lawyers had inherited from Pope Leo I the principle that „He who rules over all is to be chosen by all”, and civil lawyers were taught that the Roman people created an emperor by conferring their own authority on him »<sup>84</sup>.

### *Le consentement politique de Thomas d'Aquin à Nicolas de Cues*

Notre recherche se propose d'examiner des textes qui peuvent être lus comme témoins d'une réflexion politique en marge de la pratique et du problème théorique du consentement à partir de Thomas d'Aquin jusqu'à Nicolas de Cues. Dans l'espace de cette investigation se rencontrent les sources de la science politique et juridique grecque et romaine avec les données bibliques et patristiques, assimilées par les auteurs médiévaux. Nous voulons mettre en évidence aussi bien le caractère commun des interprétations politiques données aux sources bibliques au Moyen Age

---

<sup>83</sup> TIERNEY, « Hierarchy, Consent... », cit., pp. 646-647.

<sup>84</sup> IDEM, *Religion...*, cit., p. 40.

que la portée spécifique de ces citations dans les différentes visions sur le consentement.

Nous allons adopter la méthode comparative afin de saisir les traits caractéristiques et l'originalité de chaque pensée, en distinguant les différentes formes de consentement invoquées dans les textes et essayant de comprendre les hésitations exprimées par ces philosophes et théologiens quant à une proclamation solennelle du consentement comme principe fondateur de la vie politique. Au-delà de la relevance de cette réflexion pour les pratiques du Moyen Âge et pour leurs contextes spécifiques, nous ferons mention des ouvertures de la diversité de la pensée médiévale vers les temps modernes, en l'intégrant dans une histoire plus vaste des idées politiques.

Illustrant des perspectives différentes et parfois complémentaires sur le consentement, les auteurs que nous avons choisis en sont préoccupés à partir des grandes disputes qui habitent leur époque. Dans la plupart des cas, la réflexion sur le *quod omnes tangit* est une réponse à un problème politique plus général et se fonde sur des principes d'ecclésiologie. La situation la plus significative à cet égard demeure celle de Guillaume d'Ockham, qui réfléchit en même temps sur les questions de la foi qui concernent les franciscains et même tous les fidèles, et sur les pratiques en usage alors dans le royaume anglais quant aux taxes sur les propriétés ecclésiastiques lorsqu'il s'agit de la défense du territoire.

Trouver les sens du consentement politique au Moyen Âge est en même temps une entreprise qui ne peut pas éviter le problème central de toute démarche relevant de la science politique : la classification des régimes politiques. La question à laquelle notre travail essayera alors de répondre concernera le statut de l'accord politique comme « indicateur » dans l'analyse des régimes politiques. Qui plus est, le problème de la classification des régimes politiques comporte l'avantage d'allier la théorie à la pratique. Cela parce que la classification des régimes, bien que redevable à Aristote, tient compte toujours, chez les auteurs invoqués dans notre travail, de la spécificité de la vie politique propre à chaque royaume.

Tenant compte des résultats de l'investigation de Arthur P. Monahan<sup>85</sup> concernant les aspects du consentement dans le contexte des problèmes de la coercition, nous nous proposons de trouver dans la classification des régimes politiques le territoire qui fait la jonction entre les théories et les pratiques politiques médiévales. Nous allons examiner alors le rôle joué par les régimes politiques mauvais, et notamment par la tyrannie, comme structures qui empêchent la manifestation de l'expression consensuelle d'une communauté. Et pour donner à notre recherche une voie qui n'a pas été suffisamment explorée, nous allons questionner les rapports qui se créent entre la démocratie, vue à la suite d'Aristote comme un régime mauvais, et le consentement politique. Formule privilégiée du consentement politique, le *quod omnes tangit* n'est pas au XIV<sup>e</sup> siècle, malgré l'avis de certains exégètes, le synonyme de la démocratie. Thomas d'Aquin sera le premier à nous le rappeler.

---

<sup>85</sup> Arthur P. MONAHAN, *Consent, Coercion, and Limit...*, cit., *passim*.

## Chapitre I

### Consentir à la vertu.

#### La conversion du tyran chez Thomas d'Aquin

Selon un consensus qui s'est établi depuis un certain temps déjà, toute investigation portant sur le thème du consentement politique médiéval ne peut pas se passer de la contribution que saint Thomas d'Aquin y apporte<sup>1</sup>. Le principe du consentement politique chez le Docteur angélique apparaît toutefois comme un thème délicat et ne constitue pas un objet de recherche bien délimité. Même si le thème du consentement n'est pas absent de l'œuvre thomiste, il faut toutefois admettre que l'on

---

<sup>1</sup> Brian Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge University Press, 1982, pp. 43-44. Nous recensons dans cette note uniquement la bibliographie sur Thomas d'Aquin à laquelle nous renvoyons dans le présent chapitre : SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLVIII, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1971 ; PTOLEMY OF LUCCA with portions attributed to THOMAS AQUINAS, *On the Government of Rulers. De Regimine Principum*, transl. by James M. Blythe, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1997 ; TOMA DIN AQUINO, *Despre guvernământ*, édition bilingue, traduction du latin et notes par Andrei Bereschi, postface de Molnár Péter, Polirom, Iași, 2005 ; I.T. ESCHMANN, « Studies on the Notion of Society in St. Thomas Aquinas. I. St. Thomas and the Decretal of Innocent IV *Romana Ecclesia : Ceterum* », in *Mediaeval Studies*, 8, 1946, pp. 1-42 ; IDEM, « Saint Thomas and the Two Swords », in *Mediaeval Studies*, 20, 1958, pp. 177-205 ; Walter ULLMANN, « The Medieval Papacy, St Thomas and Beyond », in *The Aquinas Society of London, Aquinas Paper No. 35*, London, The Aquin Press, 1960, pp. 1-31 ; Brian TIERNEY, « Aristotle, Aquinas, and the Ideal Constitution », in *Patristic, Medieval and Renaissance Studies* 4, Villanova, 1979, repris dans *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought*, Variorum, 1997, pp. 1-10 ; Michael P. MALLOY, *Civil Authority in Medieval Philosophy. Lombard, Aquinas and Bonaventure*, University of America Press, 1985 ; James M. BLYTHE, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, 1987, pp. 39-59 ; David E. LUSCOMBE, « Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy in the Thirteenth Century », in *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht Neuerer Forschungen*, hrsg. von Albert ZIMMERMANN, *Miscellanea Mediaevalia* 19, Walter De Gruyter, Berlin, New York, 1988, pp. 261-277 ; Jeannine QUILLET, « L'art de la politique selon saint Thomas », in *Thomas von Aquin...*, cit., pp. 278-285 ; Wayne J. HANKEY, « 'Dionysius dixit, lex Divinitatis est ultima per media reducere'. Aquinas, Hierarchy and the 'Augustinisme politique' », in *Medioevo*, 18, 1992, pp. 119-150 ; Mark D. JORDAN, « De Regno and the Place of Political Thinking in Thomas Aquinas », in *Medioevo*, 18, 1992, pp. 151-168, Angelo MARCHESI, « Stato democratico e programmazione urbanistica nel pensiero politico dell'Aquinate », in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale, Ottawa, sous la direction de B. Carlos Bazán, Eduardo Andújar, Léonard G. Sbrocchi, Ottawa, 1995, pp. 1542-1554 ; Andrés Martínez LORCA, « El concepto de *civitas* en la teoría política de Tomas de Aquino », in *Les philosophies morales...*, cit., pp. 1555-1563.

est loin d'avoir affaire à une doctrine cohérente. La cause se trouve peut-être dans le fait que les deux œuvres majeures de saint Thomas qui visent le politique, le *De regno ad regem Cypri* (*De regimine principum*) et l'ouvrage *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*<sup>2</sup> sont restées inachevées de sorte que la doctrine la plus importante de ce point de vue soit peut-être celle exposée dans le traité sur le droit renfermé dans la *Somme théologique*.

Comme on le considère d'habitude, la doctrine thomiste sur la naissance de la société temporelle n'est pas redevable dans une large mesure à l'influence augustinienne, tellement essentielle pour les auteurs qui l'ont précédé. Mais le constat d'une différence essentielle entre la vision augustinienne où l'autorité civile est justifiée par le péché et celle de Saint Thomas doit s'appuyer sur une recherche approfondie<sup>3</sup>. Ce que l'on peut affirmer dès lors c'est que la perspective thomiste apporte une justification plus complexe au problème politique, à travers Aristote, l'Ancien Testament, saint Augustin et d'autres penseurs médiévaux antérieurs<sup>4</sup> : le point central reste la manière dont on envisage le devoir d'obéissance<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Si le *De regno* a été achevé par Ptolémée de Lucques, la fin de l'*Expositio* est due à Pierre d'Auvergne. Ce qui semble évident, pour ce dernier cas, c'est, à l'avis de P.S. Leicht, le fait que les pratiques influencent la théorie d'un auteur : « (...) mentre S. Tommaso propende per l'elezione dei magistrati supremi, pechè in tal modo il fondamento della scelta è la virtù individuale, invece il suo continuatore Pietro d'Alvernia dà la prevalenza alla successione ereditaria. Appare molto verosimile nel primo l'influenza degli istituti comunali Italiani, nel secondo quella della monarchia Francese » (P.S. LEICHT, « Un principio politico medievale », in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, vol. XIX, 1920, p. 240).

<sup>3</sup> Arthur P. MONAHAN, *Consent, Coercion, and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, Brill, Leiden, 1987, p. 162.

<sup>4</sup> Michael WILKS, *The Problem of Sovereignty in the Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963, p. 120.

<sup>5</sup> « In examining the later writings of Aquinas on the problem of civil authority, two issues in particular come to the fore : (i) the essentially natural condition of authority ; and (ii) the extent of the obedience owed to civil authorities, including tyrants » (Michael P. MALLOY, *Civil Authority...*, cit., p. 83. Ce livre comprend dans la sa première partie l'exposé de l'auteur sur la question de l'obéissance des chrétiens aux autorités séculières et aux gouvernants absolutistes, tandis que la seconde partie de l'ouvrage est représentée par la traduction de quelques fragments des *Sentences* de Pierre Lombard, du *Commentaire* de Thomas d'Aquin aux *Sentences* (plus précisément à la *Distinction 44* du second livre des *Sentences*) et du *Commentaire* de Bonaventure).

## *Le bien commun et les enjeux de l'autorité*

Pour Thomas, comme pour tout chrétien authentique, le vrai destin de l'homme s'accomplit dans l'éternité de l'au-delà. Cette parenthèse que constitue la vie terrestre doit toutefois être organisée, ne fût-ce que pour assurer un passage sans entraves vers l'immortalité. La société temporelle est chargée donc de l'accomplissement de chacun, qui, tout en restant individuel, se doit d'être dirigé vers et guidé par le bien commun aristotélicien. C'est par ce biais donc que se produit la légitimation du pouvoir temporel. L'importance du bien commun ne saurait être facilement exagérée car elle est le point de départ de l'entreprise thomiste<sup>6</sup>.

Accepter ce principe signifie refuser une place de choix à l'idée qui se trouve dans le Code justinien selon laquelle la loi est déterminée par ce qui plaît au prince<sup>7</sup>. Repousser l'idée que la volonté du législateur est la source de la loi serait à notre époque mettre en question et même ébranler les fondements du positivisme juridique ; au XIII<sup>e</sup> siècle, c'était ne pas se soumettre à l'arbitraire, ne pas lui reconnaître force de loi.

Dire cependant que l'objectif visé par tout pouvoir temporel est le bien commun ne signifie pas forcément admettre le caractère figé de la loi. Les lois restent variables en fonction des régions où elles sont appliquées, des coutumes et des traditions ; leur flexibilité n'est pas à mettre en question. Ce caractère variable de la loi n'est évidemment pas une invention thomiste, quoique cet aspect soit beaucoup plus présent chez lui que chez saint Augustin, Isidore de Séville ou dans le *Décret* de Gratien<sup>8</sup>. De sorte que du côté de saint Thomas, les lois créées par les hommes – positives du point de vue de la terminologie juridique moderne – doivent renforcer la loi naturelle qui établit le principe de l'association humaine en vue du bien commun<sup>9</sup>. En reprenant le

---

<sup>6</sup> « Magis autem et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius » (*De regimine principum ad regem Cypri*, IX, ed. Joseph Mathis, Taurini, Italia, Domus Petri Marietti, 1924).

<sup>7</sup> Cf. Arthur P. MONAHAN, *Consent, Coercion and Limit...*, cit., p. 165.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>9</sup> « The details of the human process through which the state arose were not important for Aquinas. Apparently the consent of the subjects might be a factor in particular ; but general basis of the legitimacy

langage de la théorie du droit, on pourrait avancer que le phénomène essentiel dans le cas des lois n'est pas leur invention de la part du prince, mais plutôt la découverte : un processus qui ne peut pas se priver de l'observation attentive de la société et de ses coutumes, le prince étant plutôt responsable de l'interprétation et de l'application qui en est faite.

L'aspect essentiel concernant les rapports qui s'établissent entre le prince et les membres de la société reste pourtant indécis car il porte sur l'autorité dont le produit est la loi. Cette autorité est-elle assignée à jamais au peuple ou bien est-il permis de parler d'un transfert irrévocable dans les mains du chef de la communauté ? C'est à ce moment que le thème du consentement politique identifiable chez saint Thomas devient plus problématique. La manière dans laquelle Thomas d'Aquin traite le consentement politique ne nous place pas sur le terrain qui se veut ferme de la démocratie moderne où le mode d'envisager les citoyens se traduit par une action procédurale toujours assez compliquée. L'acceptation ou le rejet de la part du peuple convoqué à s'exprimer sur des sujets politiques ne revêtent pas pour Thomas une certaine expression elle-même politique, comme cela se passe dans les démocraties modernes. Il n'y a pas de doctrine ou de procédure qui rendent compte du fait que l'autorité réside dans le peuple en tant que source légitime<sup>10</sup>. Nul doute n'est ici possible, car tout en constatant l'absence d'un véritable formalisme juridico-politique, nous sommes tenus à reconnaître la puissance symbolique d'un principe d'autorité qui relève du domaine du consentement<sup>11</sup>.

Et ce dernier ne s'accompagne jamais d'une conception des gouvernants en tant que représentants, car le modèle pour Thomas reste l'Ancien Testament où l'élection est l'expression d'un choix divin et non pas humain, et encore moins populaire, où

---

of government was, for Aquinas, their rationally demonstrable necessity to the natural needs of man » (Ewart LEWIS, *Medieval Political Ideas*, 2 vols., London, 1954, I, p. 151, cité par Francis OAKLEY, *Politics and Eternity. Studies in the History of Medieval and Early Modern Political Thought*, Brill, Leiden, 1999, p. 113).

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>11</sup> Rien qu'en seul exemple : « Non est ergo facile principis perturbetur dominium, quem tanto consensu populus amat ; propter quod Salomon dicit Proverbiorum XXIX, 14 : "Rex qui iudicat in iustitia pauperes, thronus eius in aeternum firmabitur". Tyrannorum vero dominium diuturnum esse non potest, cum sit multitudini odiosum ; non potest enim diu conservari quod votis multorum repugnat » (TOMA DIN AQUINO, *Despre guvernământ*, cit., I, I, chap. 10, p. 74).

l'acclamation se voit investie de la seule fonction procédurale existante. Ce qui est fondamental ici c'est qu'en prenant comme modèle le peuple élu, la conception thomiste ne peut pas manquer de faire sa part à Dieu, non pas seulement dans le sens de « rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu »<sup>12</sup>, mais dans un autre, tout aussi profond, car fondé aussi sur la doctrine chrétienne : l'autorité temporelle a une prétention légitime à l'obéissance des chrétiens aussi longtemps qu'elle reste dans les voies de Dieu, c'est-à-dire tant qu'elle puise ses préceptes aux commandements divins<sup>13</sup>.

### *L'exercice du pouvoir et les régimes politiques*

Respecter et transmettre la Parole c'est le message thomiste lorsqu'il considère l'autorité légitime non pas en fonction de son origine, mais de son exercice. L'usurpation elle-même peut se légitimer soit par le consentement populaire, soit par une autorité supérieure. C'est ici qu'on peut remarquer l'importance de la hiérarchie dans la doctrine thomiste, si bien mise en évidence par David E. Luscombe<sup>14</sup>, à travers une comparaison avec la conception de la hiérarchie ecclésiastique et céleste de saint Denys le pseudo-Aréopagite.

Dans un chapitre consacré à la pensée de Thomas d'Aquin, James M. Blythe<sup>15</sup> voit notre auteur comme un adepte de la constitution mixte, celle-ci étant comprise comme un mélange entre des éléments monarchiques, aristocratiques et démocratiques. En prenant à notre compte certaines remarques de Blythe, nous allons essayer de justifier la position de Thomas comme défenseur de la constitution mixte, tâche qui n'est pas facile car on peut se méprendre souvent sur ses options : en fait, considérer

---

<sup>12</sup> Lc. 20, 25.

<sup>13</sup> Voir Michael P. MALLOY, *Civil Authority...*, cit., pp. 66-73. « (...) laws which are unjust because they are directly contrary to divine law 'are in no way to be observed' » (p. 103).

<sup>14</sup> David E. LUSCOMBE, « Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy... », cit., pp. 261-277. Voir aussi du même auteur, « Hierarchy in the late Middle Ages : criticism and change », in Joseph CANNING, Otto Gerhard OEXLE (eds.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages/ Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, pp. 113-126.

<sup>15</sup> James M. BLYTHE, *Ideal Government...*, cit., pp. 39-59.

qu'il voit parfois le meilleur régime<sup>16</sup> dans la monarchie, car elle assure l'unité du gouvernement, ou dans la démocratie car l'autorité y est logée alors dans le peuple, n'est pas transgresser les textes, mais les convoquer dans leur hétérogénéité parfois difficile à dépasser<sup>17</sup>.

À partir des six formes de constitutions aristotéliennes, Blythe distingue trois modalités de gouverner : une royale, une autre politique et une troisième despotique. Chez Aristote, la différence entre gouvernement royal et gouvernement politique apparaît dans le cadre d'une comparaison entre la conduite d'une maison et celle d'une cité. Le gouvernement est royal lorsqu'il y a un qui gouverne, tandis qu'il est politique là où celui qui gouverne est aussi gouverné. En traduisant *kata meros* par *secundum partem*, Guillaume de Moerbeke semble vouloir nous convaincre que « one person seems to be ruler in both regal and political regimes »<sup>18</sup>. Pour Thomas, le gouvernement royal est celui où le chef dispose de pleins pouvoirs, tandis que le gouvernement politique est limité par des lois spécifiques à la ville. Il convient de prendre pour exemple le mariage : l'empire du mari sur la femme est politique car il est réglé par les lois matrimoniales. On peut distinguer deux sens du concept de politique : le sens général l'identifie au gouvernement des personnes et donc aux formes aristotéliennes, le sens particulier, on peut l'appeler ainsi, l'oppose au gouvernement royal de par sa relation à la loi. Celle-ci nous semble ici la clé de voûte car elle fait la différence fondamentale entre le régime royal et le régime politique, différence qui n'incombe ni à la participation populaire, ni au nombre des gouvernants ou aux dimensions de la cité. Si le roi gouverne d'une façon

---

<sup>16</sup> C'est la conclusion de MCILWAIN, *The Growth of Political Thought in the West*, New York, The Macmillan Company, 1932, p. 332. Je tiens cette référence à l'article de Brian TIERNEY, « Aristotle, Aquinas... », cit., n. 7, p. 9.

<sup>17</sup> Walter ULLMANN, « The Medieval Papacy, St Thomas... », cit., notamment p. 18.

<sup>18</sup> James M. BLYTHE, *Ideal Government...*, cit., p. 43 : « Moerbeke chose to render *kata meros* (in turn) by *secundum partem* (in part), and to translate the whole passage as follows : 'When one has precedence it is regal ; when according to the rules of the discipline one is in part both rulling and subject it is political.' It is easy to see the misunderstanding possible : one person seems to be ruler in both regal and political regimes ».

absolue c'est qu'on a affaire à un régime royal. S'il tient compte des lois de la communauté, c'est que son gouvernement relève de la modalité dite politique<sup>19</sup>.

Nous avons vu jusqu'ici que le nombre des gouvernants n'est pas essentiel, car la loi parvient à prendre le dessus. Mais, chez Thomas d'Aquin, la question devient importante lorsqu'il considère la monarchie, incarnation du principe de la conduite d'un seul en opposition avec le gouvernement de la multitude. Sa justification politique de la monarchie repose sur une vision métaphysique où la vertu de l'unité est essentielle. L'unité qui régit l'univers dans la métaphysique thomiste est à retrouver dans le monde politique où la suprême cohérence de l'ici-bas ne peut se passer du gouvernement d'un seul homme, le monarque. Il doit préserver la paix de la communauté, sa vie vertueuse étant une condition nécessaire, mais pas suffisante pour qu'il se maintienne dans sa fonction. Mais le danger le plus grand encouru par une monarchie c'est sa dégénération en tyrannie<sup>20</sup>. À ce sujet, Thomas estime qu'il y a trois mesures préventives à prendre, qui ont la vertu de réduire les chances d'arriver à la tyrannie : l'élection du chef par le peuple, quand l'intervention divine ne joue pas le rôle direct qu'elle détenait pour les Juifs, parmi des gens qui ne semblent pas enclins à se transformer en tyrans ; deuxièmement, le peuple a le droit d'éloigner le tyran car, en ne respectant plus la loi,

---

<sup>19</sup> Thomas D'AQUIN, *Sententia libri Politicorum*, cit., I.1.13 : « Ciuitas autem duplici regimine regitur, scilicet politico et regali : regale quidem est regimen quando ille qui ciuitati preest habet plenariam potestatem, politicum autem regimen est quando ille qui preest habet potestatem coartatam secundum aliquas leges ciuitatis ». Et le commentaire d'un exégète contemporain : « Siguiendo a Moerbeke, *civitas* es la traducción de *pólis*, *civis* de *polítes*, y *civilis* de *politikós* » (Andrés Martínez Lorca, « El concepto de *civitas* en la teoría política de Tomas de Aquino », p. 1560).

<sup>20</sup> « Magis igitur est noxia tyrannis quam oligarchia, oligarchia autem quam democratia. (...) quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis iniustum. (...) regimen igitur tyranni est iniustissimum » (TOMA DIN AQUINO, *Despre guvernământ*, I. I, chap. III, p. 24).

celui-ci rompt en fait le pacte qui le tenait lié à la multitude<sup>21</sup> ; troisièmement, il s'agit de tempérer les pouvoirs du chef de sorte qu'il lui soit impossible de tyranniser<sup>22</sup>.

Dans la *Somme théologique*, Thomas semble enclin à donner préférence à la constitution mixte car c'est dans ce régime que la loi a de son côté la plus grande somme de garanties. Elle est loi dans le sens le plus propre du terme et n'est pas spécifique à un groupe quelconque. De l'autre côté, c'est le fait que Dieu a réservé à son peuple un gouvernement mixte qui le rend, de l'avis de saint Thomas, le meilleur régime. Le régime mixte est celui où le chef principal est assisté par quelques personnes qui sont autant de garants de la sagesse du régime, alors que l'élément démocratique est représenté par l'élection populaire du chef.

L'art de la politique<sup>23</sup> prend une nouvelle direction avec Thomas, s'engageant, par le fait que Le Docteur Angélique favorise le régime mixte, sur une voie qui mène à ce que Walter Ullmann désigne comme la forme ascendante du gouvernement<sup>24</sup>, où le pouvoir se constitue à partir des sujets et non pas uniquement d'une manière descendante, hiérarchique. Mais au-delà de l'intérêt que présente, dans la perspective de cette théorie, l'œuvre thomasiennne, ce qui va nous intéresser à présent ce sera le rapport qui existe entre la *Distinction 44* du *Commentaire aux Sentences* et le traité *De regno* au sujet des deux pouvoirs. Pour cela, nous avons choisi d'examiner premièrement l'opinion d'un exégète comme I.T. Eschmann, qui a essayé de diminuer l'importance du traité *De regno* dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. Le rapport qui existe entre les deux

---

<sup>21</sup> Le rôle du peuple est ici très important : « (...) the apparent disorder of rule by a tyrant or usurper is best remedied in his view not by private initiative (*privata praesumptione*) but by public process, if this is at all possible » (MALLOY, *Civil Authority...*, cit., p. 102). Voir aussi pour cela le texte de Thomas : « Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad ius alicuius multitudinis pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui, vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur » (TOMA DIN AQUINO, *Despre guvernământ*, cit., l. I, chap. 6, p. 42).

<sup>22</sup> « Primum autem est necessarium ut talis conditionis homo, ab illis ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quem non sit probabile in tyrannidem declinare. (...) Deinde sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas ut in tyrannidem de facili declinare non possit » (TOMA DIN AQUINO, *Despre guvernământ*, cit., l. I, chap. 6, p. 38).

<sup>23</sup> Voir sur ce sujet l'article de Jeannine QUILLET, « L'art de la politique... », cit., pp. 278-285.

<sup>24</sup> Voir à ce sujet le livre de Walter ULLMANN, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1966.

textes n'est pas dépourvu de signification pour le thème du consentement car celui-ci est lié à l'indépendance du pouvoir temporel – pour ce qui est des choses de ce monde – face au pouvoir spirituel. Qui plus est, la classification des régimes politiques chez Thomas d'Aquin et le statut du tyran sont liés au rôle joué par le consentement dans traité *De regno*.

### *Deux visions sur les deux pouvoirs*<sup>25</sup>

Suivant premièrement la démarche d'I.T. Eschmann, O.P., nous allons convoquer<sup>26</sup> deux textes du Docteur Angélique qui sont en opposition en ce qui concerne le problème du rapport entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Il s'agit d'un texte qui se trouve à la fin du second livre du *Scriptum super sententiis* et d'un autre qui appartient au *De regno ad regem Cypri* (appelé aussi, moins correctement, selon Eschmann<sup>27</sup>, *De regimine principum*), livre I, chapitre XIV. L'opposition doctrinale qu'on peut signaler entre ces deux textes thomistes n'est pas une découverte récente. En fait, elle a été repérée pour la première fois par Jacques de Viterbe<sup>28</sup>.

L'ordre chronologique nous impose à analyser tout d'abord le texte du *Commentaire aux Sentences*. De l'avis de Thomas exprimé dans cet écrit de jeunesse, le

---

<sup>25</sup> La phrase renvoie à la fin de l'article de I.T. ESCHMANN, « Saint Thomas and the Two Swords », qui a été publié dans un numéro de la revue *Mediaeval Studies* dédié à Étienne Gilson : «In numerous writings, especially in *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Etienne Gilson insisted on two conditions for a theology of the two powers. The Church may not be made part of any political organism or organization : *l'Église ne fait pas de politique*. But the Church possesses direct, binding, religious authority over the political world of Christians, its institutions and tendencies : *l'Église s'occupe de politique*. This is genuine Thomism, taught by the Master in a relatively small number of texts presenting one continuous and intrinsically coherent doctrine» (ESCHMANN, « Saint Thomas and the Two Swords », cit., p. 205).

<sup>26</sup> I.T. ESCHMANN, « Saint Thomas and the Two Swords », cit., pp. 177-205. Voir aussi ESCHMANN, « Studies on the Notion of Society... », cit., pp. 1-42, qui discute la manière dont le pape Innocent IV et saint Thomas démontrent l'impossibilité de l'excommunication d'une *universitas*. Pour le sens du terme *universitas* au XIII<sup>e</sup> siècle, voir Daniel BARBU, *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Âge*, Éditions Babel, Bucarest, 1998, notamment p. 97.

<sup>27</sup> I.T. ESCHMANN, « St. Thomas ...», cit., p. 177.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

pouvoir spirituel et celui temporel sont tous les deux des *imperia*<sup>29</sup>. L'autorité de l'un ne dérive pas de l'autorité de l'autre. Il y a une forte autonomie de l'un par rapport à l'autre, qui repose sur le fait que ces deux pouvoirs suivent des buts différents : pour le pouvoir spirituel, il s'agit de nous conduire vers notre salut, tandis que pour le pouvoir temporel, il s'agit d'assurer le bien commun ou civil. Il y a cependant une autre situation qui marque le second point d'intérêt de cette doctrine :

« The second point of the doctrine of our text concerns the case when the two powers are joined in one person. Remaining formally distinct they are, in this case, materially united. (...) In both spiritual and secular matters we must obey the pope ; in the former because he is the spiritual head of the Church, in the latter because he is also secular, political head of Christendom »<sup>30</sup>.

Donc, le pape doit être écouté dans les deux domaines justement parce qu'il a aussi un pouvoir séculier. C'est ici le point contesté par le texte du *De regno*. Le pape a ici seulement un seul pouvoir, celui spirituel. Il revient au roi de diriger les hommes vers la vertu, et ce but est intermédiaire : « The princes of Christendom are subject to the pope on account of his being the spiritual head of the Church »<sup>31</sup>.

On peut résumer les deux doctrines de la manière suivante : on a, dans le *Commentaire aux Sentences*, une union matérielle des pouvoirs, tandis que, dans le *De regno*, on assiste à une *reductio ad unum* de nature formelle<sup>32</sup>. Selon I.T. Eschmann, ce n'est pas seulement la doctrine qui diffère d'un texte thomiste à l'autre, mais bien la méthode. Cela nous fait penser que les deux textes valorisent deux traditions divergentes. Le texte des *Sentences* montre un dualisme qui ressemble à celui des canonistes du XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. L'invocation de la glose de Huguccio de Pise au c. 6, D. 96 (*Cum ad verum*) du *Décret* de Gratien n'est pas moins significative ici : « Hinc aperte colligitur quod utraque potestas, scilicet apostolica et imperialis, instituta sit a

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

Deo, et quod neutra dependeat ab altera, et quod imperator gladium non habeat ab apostolico »<sup>33</sup>.

À travers ce grand canoniste du XII<sup>e</sup> siècle<sup>34</sup>, on peut lier la doctrine du texte des *Sentences* qui institue la séparation des deux pouvoirs et l'origine divine de chacun à la thèse gélasienne. Selon Huguccio, qui suit en cela le canon *Cum ad verum*, le Christ lui-même a établi la division des pouvoirs. La référence habituelle est ici Luc 22, 38 : « 'Seigneur, dirent-ils, voici deux épées.' Il leur répondit : 'C'est assez' ». C'est durant le XII<sup>e</sup> siècle qu'on essaiera, par ce qui va constituer la doctrine grégorienne, de voir que les deux pouvoirs appartiennent à une seule société ou Église. À Bologne, Alanus Anglicus, représentant de cette tradition grégorienne, enseigne que les deux glaives appartiennent au Christ : « Huius est quod (imperator) gladium habet a papa : est enim corpus unum ecclesiae : ergo unum solum caput habere debet »<sup>35</sup>.

Dans la III<sup>e</sup> partie de la *Somme théologique*<sup>36</sup>, saint Thomas prend position par rapport aux tenants de la doctrine grégorienne au début du XIII<sup>e</sup> siècle, tels Joannes Galensis, Laurent d'Espagne ou Tancred : le Christ est roi aussi bien du point de vue spirituel que temporel, mais durant sa vie terrestre, il n'a exercé aucune domination temporelle destinée à poursuivre seulement le bien civil :

« His solution centers around the conjunction of the two powers in the one person whom Providence has chosen, i.e., the pope. If Gelasianism means that there ought to be two 'eximiae personae' to whom the highest government in Church and Christendom is entrusted, then Gelasianism cannot make sense any longer in the middle of the thirteenth century »<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>34</sup> « Huguccio also mentioned both a divine and a popular origin of imperial authority : 'Here it can clearly be gathered that each power, the apostolic and the imperial, was instituted by God and that neither is derived from the other – the emperor has the power of the sword and the imperial dignity from election by the princes and people' » (Brian TIERNEY, *Religion...*, cit., p. 41).

<sup>35</sup> I.T. ESCHMANN, « St. Thomas... », cit., p. 187.

<sup>36</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, III, 59, 4 ad I.

<sup>37</sup> I.T. ESCHMANN, « St. Thomas ... », cit., p. 190.

Quant au traité *De regno*, il a subi, selon Eschmann, l'influence de l'école franciscaine, de la *Summa fr. Alexandri* de Robert Grossetête, mais notamment de Bonaventure avec ses *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* IV, 3 : *Utrum christianae religionis sit quod omnes obediant uni*<sup>38</sup>, car ce texte est la meilleure illustration de ce grégorianisme ecclésiologique et politique en même temps : « The fundamental principle is that both *potestas sacerdotalis* and *potestas saecularis* are found within one Church, which therefore emerges as the one, super-comprehensive society »<sup>39</sup>.

La différence si marquée entre le *Commentaire aux Sentences* et le *De regno* est reflétée aussi par la manière dont on interprète le canon gélasien *Duo quippe sunt*. Si sa présence est nettement décelable dans le premier écrit thomiste, aucune trace ne semble présente dans le second. Cela peut soulever des doutes à l'égard de l'authenticité du *De regno ad regem Cypri*. Selon Eschmann, ce texte reste cependant authentique, bien que nous ne disposions pas d'un document qui prouve sa demande de la part d'un roi de Chypre. Si, avec ces réserves, sa place dans le corpus thomiste est reconnue, nous ne pouvons pas affirmer que la doctrine qui y est exposée peut représenter, à cause de la date de composition de l'ouvrage, le dernier mot de l'auteur :

« It is no justifiable method to point to such a text and say : This was St. Thomas' doctrine when he wrote this work. It is still less correct to say – as Thomists are wont to say ever since Giacompo Capocci [Jacques de Viterbe] wrote his treatise *De regimine christiano* in 1301 – : This is St. Thomas' main doctrine to which every other of his statements must be adjusted »<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 196.

## *La souveraineté sur le bien et le mal dans la Distinction 44*

Bien que le texte des *Sentences* de Pierre Lombard fût déjà achevé autour de 1152<sup>41</sup>, ce n'est qu'après le Concile de Latran de 1215 que les commentaires de cette œuvre médiévale fameuse deviennent un exercice imposé à tous les théologiens qui se préparent pour un destin universitaire. Un auteur tel que Thomas d'Aquin se sentait d'autant plus motivé à commenter les *Sentences* que, selon Alessandro Passerin d'Entrèves<sup>42</sup>, il n'était pas très attiré par une réflexion sur les questions politiques faite à partir de l'examen des événements de son temps. Néanmoins, cela n'empêchera pas Thomas d'Aquin d'être, selon M.P. Malloy, un penseur « moderne » avant la lettre, plus précisément, le plus moderne « jusqu'au temps de Rousseau »<sup>43</sup>, car – comme nous le verrons dans la *Distinction 44* – il trouvera dans la nature de l'homme la source aussi bien de la société que de l'obligation politiques.

Placée après deux distinctions concernant la nature du péché et concluant le second livre des *Sentences*, la *Distinction 44* comprend dans le texte de Pierre Lombard trois sections et traite des rapports qui s'établissent entre Dieu, la nature humaine et le mal, où la souveraineté absolue de Dieu imprime à l'homme le devoir d'obéissance. Comme il s'ensuivra après l'examen du texte, ce modèle d'obéissance sera transféré à toute relation qui implique un rapport entre le souverain et ses sujets, qu'il s'agisse ou non d'une souveraineté légitime. De la sorte, c'est par le pouvoir civil en tant que souveraineté ordonnée par Dieu que l'on arrive à imposer l'ordre dans la société temporelle<sup>44</sup>.

En continuant la démarche initiée dans les deux distinctions précédentes, la *Distinction 44* des *Sentences* de Pierre Lombard s'interroge sur l'origine de la disposition des hommes envers le péché. En d'autres mots, cette disposition nous est-elle donnée par Dieu ou appartient-elle à notre propre nature ? Selon l'auteur des *Sentences*, la

---

<sup>41</sup> MALLOY, *Civil Authority...*, p. 4.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 97.

volonté moralement bonne d'un ange ou de l'homme ne peut jamais provenir de leur propre nature – à laquelle on pourrait a priori attribuer une volonté mauvaise – mais elle trouve sa source en Dieu.

En bon médiéval, après avoir formulé la question concernant la disposition envers le péché, Pierre Lombard convoque ensuite les *auctoritates* de ceux qui ont affirmé que le *potestas mali*<sup>45</sup>, auquel nul pouvoir n'échappe, provient lui aussi de Dieu, selon l'affirmation du 13e chapitre de *l'Épître aux Romains*<sup>46</sup>. Si dans ce contexte il faut attribuer quelque chose à l'homme, il s'agit bien de la méchanceté qui peut essentiellement surgir dans l'esprit humain. Aussi frappant qu'il soit, ce passage s'éclaircit lorsque Pierre Lombard invoque un texte des *Moralia* de Grégoire le Grand qui affirme qu'il ne faut pas blâmer Dieu pour avoir accordé à l'homme la capacité de l'orgueil, mais bien l'individu qui pèche lorsqu'il exalte trop un potentiel que renferme sa nature.

Le troisième article de la distinction invoque un autre verset du 13e chapitre de la *l'Épître aux Romains* dont la « carrière » politique sera considérable<sup>47</sup>. Selon Pierre Lombard, le texte cité ne nous invite pas à accepter le mal auquel nous incite le diable, dont le *potestas mali* lui a été octroyé par Dieu, mais il s'agit de ne pas résister contre les mesures civiles que l'autorité séculière veut imposer (taxes et autres charges similaires). Mais l'autorité dont les ordres sont contraires aux commandements divins doit rencontrer l'opposition des sujets, car l'obéissance ne doit jamais être exigée dans le sens du mal.

En commentant la *Distinction 44*, Thomas d'Aquin part dans la première des deux questions qu'il lui consacre, de l'affirmation que la disposition envers le mal ne nous est pas conférée par Dieu, qui ne peut être la source ni du péché, ni du penchant vers le péché.

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>46</sup> Rm. 13, 1 : « Que tout homme soit soumis aux autorités qui exercent le pouvoir, car il n'y a d'autorité que par Dieu et celles qui existent sont établies par lui ».

<sup>47</sup> Rm. 13, 2 : « Ainsi, celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu, et les rebelles attireront la condamnation sur eux-mêmes ».

Le *sed contra*<sup>48</sup> affirme que la disposition envers le péché, parce qu'elle existe, provient elle aussi de Dieu. La solution que Thomas d'Aquin trouve pour ce premier article de la première question conclut que le péché consiste dans le mauvais usage que l'on fait d'une disposition dont le propre viserait la poursuite du bien et non pas du mal.

Le second article de la première question fait déjà référence au troisième article de la *Distinction 44* tel qu'il est formulé dans le texte de Pierre Lombard, portant sur les souverainetés dont la source ne peut être trouvée qu'en Dieu.

Le début de l'article se contente d'affirmer, en reprenant un texte vétérotestamentaire du prophète Osée, que toute souveraineté n'est pas de Dieu : « ipsi regnaverunt, sed non ex me »<sup>49</sup>. Si la thèse affirme qu'il y a aussi des souverainetés perverses, comme le sont celles obtenues, par exemple, par la simonie, l'antithèse, exprimée dans le *sed contra*, attribue à Dieu notamment les souverainetés dûment acquises, mais aussi celles dont le fondement se trouve dans le mal. Comme dans le cas des tyrannies invoquées dans le traité *De regno*, les souverainetés mauvaises sont justifiées de nouveau à partir des péchés du peuple : « qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi »<sup>50</sup>.

### *Les bonnes souverainetés politiques. La tyrannie comme souveraineté mauvaise*

Bien que compliquée par rapport aux nuances que la souveraineté comporte, la solution de Thomas souligne de façon indéniable le fait que toute souveraineté provient de Dieu, bien que les abus – dont les souverains sont parfois la proie facile et consentante – ne concernent pas Dieu : l'Être divin n'est pas responsable des origines mauvaises qu'une souveraineté peut avoir, mais seulement du bon usage auquel elles peuvent éventuellement donner naissance par la suite.

---

<sup>48</sup> À ce sujet, M.P. Malloy nous attire l'attention, que bien que similaire parfois aux positions exprimées dans la solution (*respondeo*), le *sed contra* n'exprime pas toujours la perspective de Thomas d'Aquin. Voir MALLOY, *Civil Authority...*, cit., pp. 47-48.

<sup>49</sup> Os. 8, 4 : « Ils ont créé des rois sans moi, sans moi nommé des chefs ».

<sup>50</sup> Jb. 34, 30.

Les ordres mêmes du peuple d'Israël, selon le témoignage du prophète Samuel, lorsqu'ils ont voulu se donner un roi, ont déplu à Dieu, qui reste pourtant, selon Thomas d'Aquin, la source de toute souveraineté, bien qu'il ne favorise aucunement les actions visant à son acquisition illégitime. D'autant plus, Dieu peut consentir à la perte de la souveraineté lorsqu'elle a été illégitimement acquise. C'est lui uniquement qui connaît la raison pour laquelle les souverainetés illégitimes arrivent à s'emparer d'un pouvoir dont il dit : « dabo eis regem in furore »<sup>51</sup>.

Le troisième article de la première question entame une réflexion sur l'état d'innocence et sur l'existence ou la non-existence alors d'un pouvoir civil. La première thèse énoncée par l'article nie l'existence de toute souveraineté à l'état d'innocence de par l'égalité qui y régnait. Qui plus est, Thomas invoque Augustin qui, en commentant un verset du Psaume 48<sup>52</sup>, nous rappelle que la souveraineté n'est autre chose que la conséquence du péché : « homo, cum in honore esset, non intellexit : comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis ». L'honneur dont jouissait l'homme avant la chute n'aurait donc pas permis la manifestation de la supériorité de certains sur leurs semblables. Le pouvoir civil ne précède pas le péché pour lequel la sujétion n'est qu'un remède. Ce constat est confirmé par l'autorité de l'Apôtre, qui justifie la loi à partir de l'existence de l'injustice, car parmi les hommes justes la souveraineté n'aurait pas été nécessaire : « justo non est lex posita »<sup>53</sup>. En d'autres mots, la souveraineté n'est spécifique qu'à l'existence dans le monde d'ici-bas.

Le *sed contra* nie la thèse défendue à partir de l'idée que la souveraineté et le pouvoir civil ont une valeur en soi et, par là même, devraient jouir d'un prestige encore plus éclatant à l'état de nature qui, de façon générale, accroît les qualités des choses.

Dans la réponse à ce dilemme, Thomas parle de la double action de la souveraineté, qui peut soit guider les personnes, soit uniquement les dominer. Le roi

---

<sup>51</sup> Os. 13, 11 : « Je te donne un roi dans ma colère ».

<sup>52</sup> Dans la TOB, Ps. 49 (48), 13 : « L'homme avec ses honneurs ne passe pas la nuit : il est pareil à la bête qui s'est tue ». Plus proche de la variante latine utilisée par Thomas d'Aquin nous semble le dernier verset du même Psaume (Ps. 49 (48), 21 : « L'homme avec ses honneurs, *mais qui n'a pas compris*, est pareil à la bête qui s'est tue ».

<sup>53</sup> I Tm. 1, 9 : « la loi n'est pas là pour le juste ».

conduit la nation en poursuivant le bien de tous, tandis que le chef absolu gouverne uniquement à son propre avantage. Si l'état d'avant la Chute excluait radicalement toute domination qui aurait porté atteinte à la liberté des sujets, il permettait toutefois, en vue de la satisfaction de certains besoins, l'existence d'un pouvoir qui les guidait en vue de leur propre bien<sup>54</sup>.

### *L'obéissance légitime. La restauration de la justice par le consentement*

Les trois articles de la seconde question sont consacrés aux rapports entre l'obéissance et la vertu, à la nécessité pour les chrétiens d'obéir aux souverains et aux chefs absolus et à l'obéissance inconditionnée des religieux face à leurs supérieurs. Si la thèse du premier article nie l'idée que l'obéissance serait une vertu à partir de son identification à la justice légale et à la charité, l'argument contraire, puisé à l'œuvre de Hugues de Saint-Victor, la considère une vertu particulière et entérine cette affirmation par l'autorité de saint Grégoire le Grand qui la place en tête de toutes les autres vertus<sup>55</sup>. La solution proposée par Thomas d'Aquin ne fait que nuancer le *sed contra*, par la précision que l'obéissance restaurerait la justice, en accordant au supérieur ce qui lui est dû. Or, au cas où le supérieur est Dieu, l'obéissance ferait régner la justice divine même.

Le second article porte notamment sur le consentement des sujets à travers une question concernant le devoir ou la non-obligation des chrétiens d'obéir aux autorités séculières et à l'absolutisme des détenteurs du pouvoir civil.

---

<sup>54</sup> *Super Sent.*, lib. 2, d. 44, q. 1, a. 3, ad 5 : « Si tamen simpliciter intelligeretur in futuro tolli, non oportet quod in statu innocentiae praelatio non fuisset : quia status ille adhuc erat status viae, et in via est necessaria praelatio per quam unus ab alio dirigatur : quod non adeo necessarium conceditur in termino viae ».

<sup>55</sup> *Super Sent.*, lib. 2, d. 44, q. 2, a. 1, arg. 6 : « Praeterea, Gregorius dicit, quod obedientia non tam est virtus quam mater omnium virtutum ».

Deux fragments néotestamentaires semblent, dans la thèse de l'article, contraires au devoir d'obéir aux autorités séculières (Mt. 17, 25 : « ergo liberi sunt filii »<sup>56</sup> et Rm. 8, 16 : « ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei »<sup>57</sup>). La nécessité d'obéir échapperait donc à ceux qui ont été libéré de la servitude par la grâce du baptême et par la substitution d'une nouvelle loi à l'ancienne. D'autant plus, l'obéissance des chrétiens par rapport aux souverains terrestres semblerait injustifiée lorsque ceux-ci ont usurpé à la manière des tyrans ce qu'ils ne détiennent pas légitimement. Mais les adversaires de cette thèse peuvent invoquer eux aussi de leur côté deux fameux textes bibliques (I P. 2, 13 : « servi subditi estote dominis vestris »<sup>58</sup> et Rm. 13, 2 : « qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit »<sup>59</sup>). Surtout, l'opposition face au régime civil serait, à partir de ce second texte biblique, contraire aux desseins de Dieu, qui a consenti ou permis l'instauration d'un certain pouvoir politique. L'opposition face à celui-ci s'identifierait alors à un péché envers Dieu.

À partir de la position exprimée dans le *sed contra*, Thomas introduit dans cette discussion une distinction qui sépare les souverainetés dérivées, qui demanderaient légitimement l'obéissance des chrétiens, des souverainetés illégitimes, qui accepteraient le refus d'obéissance de la part des chrétiens.

En fait, selon Thomas d'Aquin, la légitimité de l'obéissance civile ne peut pas être mise en échec à partir du manque de dignité des détenteurs du pouvoir. La seule chose qui peut faire douter de la nécessité de l'obéissance, c'est la manière illégitime dans laquelle les souverains auraient pu acquérir le pouvoir, par exemple, au cas d'une usurpation. Un tel régime tyrannique ne requerrait pas l'obéissance à moins qu'il ne se transforme dans un régime honnête soit à travers le consentement exigé de la part des sujets, soit à partir de la décision de quelque autorité supérieure<sup>60</sup>. Le rôle du

---

<sup>56</sup> Dans la TOB, Mt. 17, 26 : « Par conséquent, les fils sont libres ».

<sup>57</sup> Rm. 8, 16 : « Cet Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu ».

<sup>58</sup> Comme le remarque aussi M.P. Malloy (*Civil Authority...*, cit., p. ), le texte latin renvoie au chap. 11 au lieu du chap. 2. Mais la référence est I P. 2, 13 : « Soyez soumis à toute institution humaine ».

<sup>59</sup> Rm. 13, 2 : « Ainsi, celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu ».

<sup>60</sup> *Super Sent.*, lib. 2, d. 44, q. 2, a. 2 co.

consentement se révèle donc être majeur car il accorde une vraie autorité aux régimes civils qui souffraient d'un manque de légitimité :

« Dictum est autem, quod praelatio potest a Deo non esse dupliciter : vel quantum ad modum acquirendi praelationem, vel quantum ad usum praelationis. Quantum ad primum contingit dupliciter : aut propter defectum personae, quia indignus est ; aut propter defectum in ipso modo acquirendi, quia scilicet per violentiam vel per simoniam, vel aliquo illicito modo acquirit. Ex primo defectu non impeditur quin jus praelationis ei acquiratur ; et quoniam praelatio secundum suam formam semper a Deo est (quod debitum obedientiae causat) ; ideo talibus praelatis, quamvis indignis, obedire tenentur subditi. Sed secundus defectus impedit jus praelationis : qui enim per violentiam dominium surripit non efficitur vere praelatus vel dominus ; et ideo cum facultas adest, potest aliquis tale dominium repellere : nisi forte postmodum dominus verus effectus sit vel per *consensum subditorum*, vel per auctoritatem superioris. »

C'est toujours dans le cadre de ce deuxième article de la seconde question que Thomas essaie de distinguer les souverainetés qui demandent l'obéissance des souverainetés auxquelles l'obéissance devrait être refusée. En invoquant l'exemple des martyrs des premiers siècles, le Docteur Angélique justifie le désaccord exprimé par le peuple au cas des abus de souveraineté, car la violence entrave l'exercice du pouvoir civil.

### *Le consentement comme marque de la liberté*

À côté de cet exemple qui impose aux vrais chrétiens plutôt le rejet de la politique souveraine, il y a aussi la situation où les sujets peuvent consentir ou non aux tributs imposés par les autorités séculières. Si nous appelons consentement ou non consentement la réaction d'acceptation ou de rejet que cette politique peut produire, c'est parce que dans ce cas précis Thomas laisse la décision au niveau des sujets qui peuvent s'exprimer librement. C'est que la souveraineté juste est instituée en vue du bien commun et de l'avantage de tous les membres de la communauté auxquels la

liberté a été impartie en tant que don du Saint Esprit. L'invocation de la notion de consentement renvoie d'ailleurs à l'Antiquité, et plus précisément à l'œuvre de Cicéron<sup>61</sup>, qui affirme que le pouvoir civil obtenu par la violence n'est pas désiré par le peuple, qui est parfois contraint d'y obéir. Cela est confirmé par le fait que dans ce cas-là celui qui tuerait le tyran obtiendrait le consentement des opprimés au pays desquels il redonnerait la liberté :

« Ad quintum dicendum, quod Tullius loquitur in casu illo quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri : tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit .»

Le troisième article de la seconde question opère un transfert de la problématique de l'obéissance sur le terrain des ordres religieux. Si tout chrétien est obligé d'obéir aux représentants du pouvoir spirituel, les religieux sont appelés à obéir de façon inconditionnée à leurs prélats, selon la formule de l'Apôtre dans l'Épître aux Colossiens : « filii obedite parentibus per omnia »<sup>62</sup>. À partir de l'autorité de saint Bernard, le *sed contra* affirme que le devoir d'obéissance vise uniquement le respect des règles par rapport auxquelles les religieux ont exprimé leurs vœux.

Comme on pourrait le supposer, afin de trancher sur ce débat, la solution de la question distingue plusieurs types d'obéissance : celle indivisée, celle imparfaite et celle parfaite. La première ne doit pas être prise en compte par les chrétiens car elle imposerait une obéissance contraire aux commandements divins. La seconde, qui est considérée par Thomas comme étant suffisante pour le salut, concerne l'obéissance uniquement par rapport aux choses face auxquelles elle a été promise. Le troisième type d'obéissance, l'obéissance parfaite, prend son nom du fait qu'elle est mise en pratique à chaque occasion lorsqu'elle n'entre pas en contradiction avec les commandements divins.

---

<sup>61</sup> *Super Sent.*, lib. 2, d. 44, q. 2, a. 2 resp.

<sup>62</sup> Col. 3, 20 : « Enfants, obéissez en tout à vos parents ».

Après avoir apporté cette solution à la question de l'obéissance et à celle, plus controversée, de l'obéissance des chrétiens à l'égard des autorités civiles, le *Commentaire* de Thomas d'Aquin s'achève par une *expositio textus* censée corriger certaines affirmations contenues dans la *Distinction 44* des *Sentences* de Pierre Lombard. Premièrement, si tout pouvoir trouve sa source en Dieu, cela ne signifie pas, selon Thomas, que tout pouvoir devrait être obéi, mais uniquement le pouvoir mis en place à travers la souveraineté que Dieu a établie en vue de gagner l'obéissance de la part des sujets. Deuxièmement, Thomas conclut que l'autorité qui est plus grande ne doit pas être toujours suivie au détriment de l'autorité qui détient un moindre rôle, car alors l'autorité spirituelle, étant plus grande que celle temporelle, aurait la capacité de dispenser les chrétiens de leurs obligations civiles, ce qui n'est pas confirmé par la pratique.

Les dernières lignes du texte se proposent de nous éclaircir sur les rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir séculier. Si les deux ont été directement institués par Dieu, le pouvoir séculier doit être subordonné au pouvoir spirituel là où il s'agit de questions portant sur le salut des âmes. Quant aux problèmes civils, toutefois, l'autorité la plus grande doit être détenue, selon le Docteur Angélique, par le pouvoir séculier, selon la fameuse parole de Jésus : « reddite quae sunt Caesaris Caesari »<sup>63</sup>.

Mais c'est ici que Thomas introduit une précision qui, à moins qu'on ne le prenne pour une ironie<sup>64</sup>, peut sembler bouleversante. Le pape, dont l'éloge est accompli dans les dernières lignes du texte, détiendrait dans cette vision les deux glaives, à la suite de Melchisédech, étant à la fois *sacerdos et rex*<sup>65</sup>. L'ironie que certains attribuent à l'utilisation dans ce texte de l'expression *nisi forte* n'est pas du tout prise en compte par

---

<sup>63</sup> Mt. 22, 21 : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ».

<sup>64</sup> Voir MALLOY, *Civil Authority...*, cit., n. 81, p. 173, où l'exégète, tout en précisant finalement que l'expression *nisi forte* peut avoir un sens ironique, affirme : « The use of this expression may be of some significance, given its place in the argumentation. What follows the expression appears to undercut the cogency of what has just been established, i.e., the primacy of the pope may negate the previously expressed notion that the spiritual power is not necessarily superior to the secular ».

<sup>65</sup> *Super Sent.*, lib. 2, d. 44, q. 2, a. 3, expos : « Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas conjugatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est *sacerdos et rex* in aeternum, secundum ordinem Melchisedech, rex regum, et dominus dominantium, cuius potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum. Amen ».

un exégète tel Eschmann. Mais son interprétation de la « politique » de Thomas, que nous avons présentée en détail car elle concernait de près les textes que nous avons choisi de comparer, a été contestée dans les dernières années par deux chercheurs contemporains, Wayne Hankey et Mark D. Jordan<sup>66</sup>. À partir de deux positions distinctes mais complémentaires, les deux auteurs ont mis en évidence les insuffisances de la perspective d'Eschmann, qui valorise uniquement la *Distinction 44* du *Super Sententiis* et ignore de façon intentionnée le *De regno*, qu'il voit comme une juxtaposition de plusieurs traités<sup>67</sup>. En se proposant d'accorder une place importante au *De Regno* dans la pensée thomasiennne, Mark D. Jordan ne voit pas pourtant dans ce traité un texte qui exprime la dernière vision philosophico-politique du Docteur Angélique, mais une «*pars moralis* de la théologie »<sup>68</sup>.

Si Mark D. Jordan a analysé dans un article les sources qui ont influencé Thomas dans l'élaboration du traité *De Regno*, parmi lesquelles le concept de *scientia politica* de Vincent de Beauvais<sup>69</sup>, il a aussi remarqué le grand nombre de références bibliques notamment vétérotestamentaires que Thomas utilise afin de ne pas suivre uniquement un modèle politique aristotélien, mais d'insérer sa réflexion politique dans un contexte moral qui soit spécifique au genre des « miroirs des princes ». Il nous reste maintenant d'étudier la question du consentement dans le cadre d'un traité qui cherche à élever la fonction politique des détenteurs du pouvoir au niveau de la sagesse.

### *Le miroir de Thomas d'Aquin*

Le traité *De regno*<sup>70</sup>, attribué à Thomas d'Aquin, connu aussi sous le nom de *De regimine principum*, a été depuis longtemps objet de disputes concernant son auteur et

---

<sup>66</sup> Voir les références à leurs articles dans la n. 1.

<sup>67</sup> Mark D. JORDAN, « *De Regno...* », cit., p. 161.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>69</sup> Voir JORDAN, « *De Regno...* », cit., p. 155 et p. 163.

<sup>70</sup> Pour la datation du texte, voir Mark D. Jordan, « *De Regno...* », cit., p. 153, qui accepte comme date celle proposée par les éditeurs du traité dans l'édition léonine.

l'époque où il a été écrit. S'il y a encore des exégètes qui contestent toute attribution de ce traité à Thomas d'Aquin, la plupart des médiévistes concèdent qu'au moins le premier livre du *De regno* est l'œuvre du grand dominicain, les autres étant la création d'un de ses disciples, Ptolémée de Lucques.

En adressant son texte au roi de Chypre, Thomas avoue dès le Prologue son intention de définir la gouvernance et de présenter les attributions qui découlent de la fonction royale, en invoquant Dieu, celui qui conduit tous les rois du monde, et en puisant ses conseils dans les Écritures, chez les philosophes (notamment chez Aristote) et dans d'autres traités destinés aux princes. Toute chose ayant été ordonnée en vue d'une finalité, il s'ensuit que la vie politique a aussi besoin d'un homme qui dirige les autres vers les buts qui doivent être atteints dans la cité. Ainsi, l'homme en tant qu'être social et politique est censé arriver par l'usage de la raison à la connaissance des singuliers dont est formée la vie dans le monde d'ici-bas.

Cette affirmation n'est fondée apparemment que sur la philosophie d'Aristote, mais Thomas n'hésite pourtant pas à invoquer à son appui l'Ecclésiaste (Qohéleth) et les Proverbes. En effet, l'Ecclésiaste confirme l'obligation de l'homme à vivre ensemble avec ses semblables : «*Melius est duos esse quam unum ; habent enim emolumentum mutuae societatis* »<sup>71</sup>. Quant à la citation des Proverbes, elle a le rôle de mettre encore une fois en évidence l'importance pour les hommes d'être gouvernés : «*Ubi non est gubernator, dissipabitur populus* »<sup>72</sup>. Le cadre aristotélicien des formules utilisées par Thomas dans ce premier livre du *De regno* est donc complété par des références aux livres sapientiels, chose qui n'a pas de quoi surprendre. En vérité, Salomon, le protagoniste des livres sapientiels, est le roi juste et sage, qui peut être proposé comme modèle à celui auquel le *De regno* est dédié : le roi de Chypre.

Dans ce qui suit, nous nous proposons de montrer la façon dont Thomas d'Aquin scelle sa vision en matière de politique par de petits fragments extraits de ces livres, en les utilisant comme autant de reliures pour les grandes articulations du texte.

---

<sup>71</sup> Qo. 4, 9 : « Deux hommes valent mieux qu'un seul, car ils ont un bon salaire pour leur travail ».

<sup>72</sup> Pr. 11, 14 : « Faute de politique un peuple tombe ; le salut est dans le nombre des conseillers ».

Nous avons compté 25 citations de ces cinq textes bibliques dans le premier livre du *De regno*, dont 12 sont extraites des Proverbes, 5 du Siracide, 3 de l'Ecclésiaste, 3 du Livre de Job et 2 de la Sagesse.

En voulant offrir au roi la clé de la sagesse, Thomas ne brûle aucune étape de son parcours, qui suit en même temps la présentation des régimes bons et mauvais ou, en d'autres termes, justes et injustes. Un régime qui favorisera la liberté des sujets sera juste car dans ce régime on ne visera pas de façon prioritaire le bien des gouvernants, mais le bien commun. Si celui-ci semble être la finalité d'un bon régime politique, un autre but à atteindre est représenté par la paix. Mais on ne peut jamais y parvenir s'il y a plusieurs princes qui essaient de gouverner le peuple. Aussi y a-t-il trois bons régimes : la royauté, l'aristocratie et le régime constitutionnel. Mais parmi ceux-ci, la royauté est pour Thomas d'Aquin le meilleur, car elle est gouvernée par un seul homme et n'est pas divisée entre les intérêts de plusieurs individus. Parmi les régimes mauvais, Thomas consacre plusieurs pages à montrer que la tyrannie est le pire car dans ce type de régime le chef poursuit son propre bien et non pas celui des autres. Étant le seul à conduire, il a le plus de chances à exercer le pouvoir uniquement en sa faveur. Finalement, le tyran détruit le pays, car il ne connaît pas la pratique du droit : « *Rex iustus erigit terram, vir avarus destruet eam* »<sup>73</sup>.

Dans le troisième chapitre du premier livre du *De regno*, chapitre qui condamne la tyrannie comme le pire des régimes, Thomas cite plusieurs fois les dits de Salomon contre les amis de l'iniquité : « *Regnantibus impiis, ruinae hominum* »<sup>74</sup> ou bien « *Cum impii sumpserint principatum, gemit populus* »<sup>75</sup>. Le tyran est un homme qui manque de raison, il doit donc être assimilé aux bêtes : « *Leo rugiens et ursus esuriens, princeps impius super populum pauperem* »<sup>76</sup>.

Thomas n'insiste pas beaucoup dans ce livre du traité *De regno* sur le statut du roi chez le peuple juif. Ce qui lui paraît suffisant c'est de mentionner le fait que Dieu,

---

<sup>73</sup> Pr. 29, 4 : « Par l'exercice du droit un roi rend stable le pays, mais celui qui est avide d'impôts le ruine ».

<sup>74</sup> Pr. 29, 2 : « Quand c'est un méchant qui gouverne, le peuple gémit ».

<sup>75</sup> Pr. 28, 12 : « Quand les méchants se dressent, chacun se cache ».

<sup>76</sup> Pr. 28, 15 : « Un lion qui rugit, un ours qui bondit, tel le méchant qui domine un peuple de miséreux ».

dans Sa miséricorde, leur a accordé des rois et que les rois mauvais ont abandonné le culte du vrai Dieu et ont entraîné, de cette façon, la captivité du peuple<sup>77</sup>. Il faut donc empêcher autant que possible l'arrivée au pouvoir des chefs mauvais<sup>78</sup>. Mais si le régime est conduit par un seul homme, dans la plupart des cas il sera tenté à veiller au bien commun car le régime qui dégénère le plus souvent en tyrannie est non pas le régime où un seul individu gouverne, mais le régime où plusieurs partagent le pouvoir.

Thomas envisage toutefois la possibilité que la royauté dégénère en tyrannie. C'est aux remèdes nécessaires dans cette situation qu'il consacre le sixième chapitre du premier livre du *De regno*. Premièrement, le roi doit être appelé ainsi et le gouvernement royal doit fonctionner de telle façon qu'il empêche l'installation de la tyrannie. Mais Thomas nous invite à supporter même une tyrannie douce et il nous exhorte à combattre principalement l'excès de tyrannie.

On nous précise que les rois aussi sont parfois âpres avec ceux qui sont mauvais. Le peuple a parfois la tendance à éloigner les rois justes au lieu de chasser les tyrans à cause de la crainte provoquée par « un roi sage » qui « dissipat impios »<sup>79</sup>. Chaque fois que la crainte des tyrans doit être mise en cause, c'est à travers l'autorité publique qu'il faut le faire. Ce passage du sixième chapitre contient l'esquisse d'un régime politique fondé sur le consentement car Thomas affirme que le peuple a le droit d'élire le roi et d'évincer le tyran ou de limiter le pouvoir de celui qui use d'une manière tyrannique de la fonction royale. Un tel personnage a exprimé de cette façon son manque de confiance dans les capacités politiques du peuple et a brisé le pacte qui représentait la liaison du roi à ses sujets. Mais même dans un tel cas, Dieu peut transformer le cœur endurci du

---

<sup>77</sup> D'ailleurs, les gouvernants de tout peuple doivent prendre comme modèle dans leur exercice du pouvoir la manière dont Dieu a ordonné Sa création : « In ogni caso però occorre conoscere la *ratio institutionis* per esercitare pienamente il compito di governare uno Stato (*gubernationis officium*) e questa '*ratio institutionis regni*' deve essere desunta – secondo l'Aquinate – dall'esempio della stessa fondazione e creazione del mondo (*ab exemplo institutionis mundi sumenda est*) (Angelo MARCHESI, « Stato democratico e programmazione urbanistica nel pensiero politico dell'Aquinate », cit., p. 1550).

<sup>78</sup> Thomas met en évidence ce qu'un commentateur contemporain nomme « the permissibility and even the obligation to depose rulers who pervert state machinery towards tyranny » (Harold J. JOHNSON, « Ethical Relativism and Self-Determination : Political Theory in Aquinas and Some Others », in *L'homme et son univers au Moyen Âge*. Actes du Septième Congrès International de Philosophie Médiévale, éd. par Ch. Wenin, I, Louvain-La-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, p. 835).

<sup>79</sup> Pr. 20, 26 : « (...) un roi sage dissipe les méchants ».

tyran, selon l'expression de Salomon : « Cor regis in manu Dei, quocumque voluerit, inclinabit illud »<sup>80</sup>. Et lorsque Dieu juge indignes de conversion les tyrans, il réinstaura la royauté à la place du régime tyrannique, comme le remarque toujours le roi Salomon : «Sedes ducum superborum destruxit Deus et sedere fecit mites pro eis »<sup>81</sup>.

Si un tyran ne mérite plus de gouverner ces sujets, un roi sage et juste, selon la démonstration de Thomas dans son septième chapitre, doit être récompensé pour la manière dont il a accompli sa fonction. Mais après un bref examen, on se rend compte que l'honneur et la gloire de ce monde sont trop insuffisants comme récompenses pour un bon roi. Le prince sage doit avoir une âme noble et vertueuse, qui n'éprouve pour la gloire que du dédain, car celle-ci est liée au vice du faire semblant. Bien que parfois le désir de gloire semble lié à la vertu chez ceux qui veulent obtenir la confirmation des gens respectables, il reste un sentiment trop fragile pour créer entre les hommes des liaisons fondées sur la vertu.

Le huitième chapitre vient compléter, à l'aide d'une réflexion entamée à partir de la raison, la perspective sur la récompense de la vertu qui consiste uniquement dans le bonheur. Pour atteindre le bonheur, il ne faut pas être enclin à tenir compte du désir de gloire, qui est un désir passager, mais du désir de la nature intellectuelle. Le bonheur s'identifie, selon Thomas, au bien parfait, car il renferme en lui tous les objets du désir. Le roi sage ne peut pas être récompensé par les choses du monde d'ici-bas car celles-ci n'entraînent pas une félicité à long terme. Dieu étant la cause de notre esprit et le bonheur étant, comme nous avons déjà précisé, un désir de la nature intellectuelle, le roi ne peut être récompensé que par Dieu, le seul capable à mettre un terme aux désirs de l'homme. Le *De regno* propose de nouveau le modèle du roi Salomon, qui, pour avoir cherché la gloire du Père céleste et la sagesse dans le gouvernement, a reçu aussi l'honneur d'un roi terrestre, glorifié plus que tous ses prédécesseurs et contemporains.

On peut conclure que pour Thomas – et cela nous est montrée dans le neuvième chapitre du premier livre du *De regno* – le fait de bien conduire son royaume

---

<sup>80</sup> Pr. 21, 1 : « Le cœur du roi est un cours d'eau dans la main du Seigneur, il le dirige vers tout ce qui lui plaît ».

<sup>81</sup> Si. 10, 14 : « Le Seigneur a culbuté les trônes des princes, il a établi les doux à leur place ».

représente l'exercice de la part du roi de ses plus hautes vertus. Pour ces hautes vertus, la récompense ne peut être autre que le bonheur, seul capable à satisfaire la nature raisonnable de l'homme. Celui qui établit et maintient un bon régime veille en fait au bien de ses sujets, en étant digne d'une récompense beaucoup plus grande que celle qui revient au peuple pour avoir simplement respecté les commandements royaux.

Les bons rois essaient d'imiter autant que possible la sagesse divine et sont aimés par Dieu, qui se préoccupe de leur récompense car, selon l'expression du Siracide, «Omne animal diliget simile sibi »<sup>82</sup>. Le même texte biblique nomme ces pratiquants de la vertu heureux : « (...) beatus dicitur dives qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia thesauris ; qui potuit impune transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit ? »<sup>83</sup>.

Par contre, le tyran ne se prive pas seulement d'une vie heureuse dans le monde à venir, mais il gâche l'occasion de lier des amitiés dignes dans l'ici-bas. Pour n'avoir jamais cherché le bien commun, le tyran n'entretient presque pas de communion avec ses sujets. Son régime n'est pas stable et ne cultive pas chez ses sujets la vertu de la fidélité. À la différence du régime tyrannique, le régime des bons rois repose sur le consentement exprimé par l'amour que le peuple ressent pour son chef : « Rex qui iudicat in iustitia pauperes, thronus eius in aeternum firmabitur »<sup>84</sup>.

Il existe chaque fois un moment favorable pour renverser les tyrans. C'est toujours Aristote qui nous montre que ceux parmi les tyrans qui n'ont pas été évincés par le peuple, n'avaient pas pratiqué constamment la tyrannie, mais ont su aussi utiliser la sagesse royale. En fait, un roi qui se transforme ensuite en un tyran n'est qu'un hypocrite auquel Dieu a permis l'accès au pouvoir pour punir les péchés des sujets. Mais ce dixième chapitre du premier livre du *De regno* constitue aussi un plaidoyer contre les rois qui cherchent la richesse avant la sagesse. Le modèle invoqué est de nouveau celui

---

<sup>82</sup> Si. 13, 15 : « Tout être vivant aime son semblable, et tout homme son prochain ».

<sup>83</sup> Si. 13, 8-10 : « Heureux l'homme riche qu'on trouve irréprochable et qui n'a pas couru après l'or (...). Qui a pu commettre une transgression et ne l'a pas commise, faire le mal et ne l'a pas fait ».

<sup>84</sup> Pr. 29, 14 : « Un roi qui rend justice aux faibles en toute vérité voit son trône affermi pour toujours ».

de Salomon qui a reçu la promesse des richesses après avoir pratiqué sagement la justice. Voici quelques exemples pris au livre des Proverbes et à l'Ecclésiaste :

« (...) et sic impletur quod Salomon dicit 'Alii', scilicet reges 'dividunt propria benefaciendo subiectis, et divitiores fiunt ; Alii', scilicet tyranni, 'rapiunt non sua, et semper in egestate sunt' »<sup>85</sup> ; « (...) avarus non implebitur pecunia, et qui amat divitias fructum non capiet ex eis »<sup>86</sup> ; « (...) conturbat domum suam, qui sectatur avaritiam »<sup>87</sup>. Seulement celui qui a pratiqué la justice mérite une mémoire glorieuse : « Memoria iusti cum laudibus, nomen autem impiorum putrescet »<sup>88</sup>.

C'est par l'attrait d'un faux gain que les hommes abandonnent la pratique de la justice. Mais pour cela les tyrans seront jugés en même temps comme pécheurs et comme ayant été la cause des péchés des autres. La dernière citation des livres sapientiels de cette première partie du *De regno* est la seule extraite de la Sagesse et renvoie au jugement que Dieu fera de chacun, qu'il soit roi ou sujet. Le combat que tout homme a mené dans le monde d'ici-bas est donc récompensé par la félicité ou la condamnation que chacun obtiendra de Dieu et cette récompense nous montre encore une fois que pour Thomas tout enjeu politique acquiert son sens seulement après avoir été situé dans une perspective eschatologique :

« Quoniam cum essetis ministri regni illius, non iuste iudicastis, neque custodistis legem iustitiae, neque secundum voluntatem Dei ambulastis, horrende et cito apparebit vobis quoniam iudicium durissimum in his quae praesunt fiet. Exiguo enim conceditur misericordia, potentes autem potenter tormenta patientur »<sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> Pr. 11 24 : « Tel fait des largesses et s'enrichit encore, tel autre épargne plus qu'il ne faut et connaît l'indigence ».

<sup>86</sup> Si. 5, 9 : « Qui aime l'argent ne se rassasiera pas d'argent, ni du revenu celui qui aime le luxe ».

<sup>87</sup> Pr. 15, 27 : « Qui pratique la rapine jette le trouble chez lui ».

<sup>88</sup> Pr. 10, 7 : « Le souvenir du juste est en bénédiction tandis que le nom des méchants pourrira ».

<sup>89</sup> Sg. 6, 5-7 : « De façon terrible et soudaine il [Dieu] surgira devant vous, car un jugement rigoureux s'exerce contre les grands. Le petit, lui, est excusable et digne de pitié, mais les puissants sont examinés avec vigueur. Le souverain de tous ne reculera devant personne et ne tiendra pas compte de la grandeur : il a créé le petit comme le grand et sa providence est la même pour tous ».

Après avoir investigué les sources sapientielles de la réflexion politique de Thomas d'Aquin, il nous reste à présent de comparer les deux modèles proposés par l'auteur dans le *Super Sententiis* et dans le *De Regno*. Quel serait, en d'autres mots, le statut du consentement dans ces deux textes, une fois que l'on écarte la perspective d'Eschmann excluant dès le début toute appréciation du *De regno* ? Ce qui nous intéresse, ce n'est pas la réflexion de Thomas sur les deux pouvoirs, celui spirituel et celui temporel, dont le pape détiendrait les deux glaives selon le *Super Sententiis* et uniquement le pouvoir spirituel si l'on tenait compte de la position exprimée dans le *De regno*. Par contre, ce qui nous semble essentiel pour la perspective de la science politique que nous adoptons ici, c'est le fait qu'en dépit des sources bibliques parfois fort différentes, les deux textes semblent complémentaires là où il s'agit de la question du tyran. On observe ainsi que deux citations bibliques importantes pour la question du tyran sont communes aux deux textes : I P. 2, 18 et Jb. 34, 30. Si la citation de Job peut être considérée comme classique pour un texte politique qui se propose de faire comprendre la raison pour laquelle Dieu permet le règne des hypocrites, la seconde citation apparaît dans chacune des deux œuvres là où Thomas invoque la notion du consentement. Qui plus est, on constate que l'invocation de I P. 2, 18 représente le *sed contra* du deuxième article de la seconde question et que c'est à partir de cette citation qui exhorte à la soumission que l'on peut ensuite, dans la solution, invoquer le consentement dont le but est ici de légitimer les anciens usurpateurs par une confirmation de la part du peuple ultérieurement exprimée.

Le texte du *Commentaire aux Sentences* semble imposer la nécessité du consentement humain en l'absence duquel le peuple serait libre de se révolter, tandis que le sixième chapitre du premier livre du *De regno* invoque les versets 18-19 du deuxième chapitre de la *Prima Petri* en faveur de l'idée que les tyrans doivent être supportés. Le remède pour une telle situation ne serait donc pas la rébellion individuelle, qui peut être déclenchée par des gens dont la qualité n'est en rien supérieure à celle du tyran, mais par une autorité publique à laquelle Thomas concède le droit de le destituer ou de lui limiter le pouvoir. Plus prudent toutefois que le *Super*

*Sententiis*, le *De regno* attribue au peuple le droit de consentir ou non au régime en place, mais le limite initialement par les deux citations bibliques données. Cette prudence qui vient compléter le modèle de la sagesse adopté dans le *De regno* peut invoquer de son côté l'idée de l'harmonie et celle de la capacité de supporter les mauvais régimes. Mais elle peut, lorsque la tyrannie devient insupportable, être subordonnée à l'idée de justice: c'est que le *quod omnes tangit*, jamais cité de façon explicite dans les textes analysés ici, peut encore, aux alentours de 1260, se cacher derrière les mécanismes qui destituent les tyrans ou limitent le pouvoir de ceux qui en abusent.

## Chapitre II

### La Bible dans la cité.

#### Vision politique et consentement du peuple chez Jean de Paris

Nous nous proposons dans cette étude du traité *De potestate regia et papali* de Jean de Paris, de dégager la vision politique de ce dominicain français de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> et du début du XIV<sup>e</sup> siècle, prise telle qu'elle apparaît dans le contexte théologique marqué par la controverse franco-papale qui concerne les années du pontificat de Boniface VIII. La méthode que nous avons adoptée implique deux volets qui relèvent tant du domaine politique que de celui théologique : d'une part, nous nous proposons d'investiguer la pensée politique de Jean Quidort à partir des rapports qu'il établit entre la papauté et le pouvoir royal et, d'autre part, de suivre le rôle qu'il accorde au pouvoir populaire et à la notion de consentement dont l'expression n'est jamais formulée par la maxime *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*. Néanmoins, comme nous essayerons de le montrer dans notre texte, la réflexion de l'auteur du *De potestate* sur le consentement sous ses nombreux aspects, qu'il s'agisse de l'accord à l'égard des taxes, du soutien populaire dont doit jouir le pouvoir laïque ou de l'avis du collège des cardinaux concernant la déposition d'un pape, est vraiment marquée par l'idée que les actions qui touchent au bien commun ecclésiastique ou de la cité ont besoin d'être entérinées par la communauté qu'elles visent de façon explicite ou implicite. Si nous n'avons pas choisi de convoquer en faveur de notre thèse d'autres textes de Jean de Paris, car ils ne maintiennent pas la même rigueur thématique au sujet du politique, nous avons, en échange, largement invoqué et discuté les textes bibliques auxquels Quidort fait référence abondamment. Cela nous a permis de mettre en évidence souvent l'originalité exégétique de notre auteur et de comparer sa démarche, à partir des sources bibliques citées par lui, à celle de Gilles de Rome et d'Henri de Crémone, le second de ces deux contemporains illustres de Jean de Paris étant cité souvent de façon critique dans le *De potestate*. En même temps, cela a révélé encore une fois la

grande variété des manières dont les versets de la Bible étaient cités par les médiévaux – au détriment des adversaires dans les textes à caractère polémique – et le fait que « l'influence de la Bible sur les „principes de gouvernement“ n'allait pas sans médiation »<sup>1</sup>.

### *Le contexte du traité De potestate regia et papali*

Si l'œuvre de Jean de Paris nous est aujourd'hui bien connue<sup>2</sup>, on ne peut pas dire la même chose sur sa vie dont peu d'informations nous sont parvenues. Aussi situe-t-on la date de sa naissance autour des années 1250-1254. On connaît d'une façon plus certaine le fait qu'aux alentours des années 1270 il participait déjà aux débats théologiques : son premier grand ouvrage, le *Commentaire sur les Sentences*, date de 1284-1286. Malgré l'incertitude qui voile la plupart des événements de sa vie, on sait de façon précise que jusqu'en septembre 1306, la date de sa mort, il avait abordé, à la manière des auteurs médiévaux, tous les domaines importants pour son époque : la théologie, la métaphysique, la philosophie naturelle et la politique. En tant que membre de l'Ordre des Dominicains, il a été le défenseur de l'œuvre de Thomas

---

<sup>1</sup> Philippe BUC, *L'ambiguïté du livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Beauchesne, coll. « Théologie historique » 95, Paris, 1994, p. 29. Je dois cette référence au professeur Daniel Barbu que je remercie de m'avoir signalé ce livre.

<sup>2</sup> Dans ce chapitre nous nous concentrerons exclusivement sur la vision de Jean de Paris exprimée dans le *De potestate regia et papali* et nous ferons référence à d'autres textes lui appartenant uniquement pour clarifier des questions du traité. Nous avons utilisé l'édition (sans traduction) publiée par dom Jean LECLERCQ, O.S.B., *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1942 où le texte qui nous concerne se trouve aux pp. 173-260. Nous avons consulté aussi John A. WATT, *On Royal and Papal Power*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1971. Il faut signaler en même temps l'édition allemande de F. BLEIENSTEIN, *Johannes « Quidort von Paris ». Über königliche und päpstliche Gewalt. De regia potestate et papali*, Stuttgart, 1969. La plupart des articles consacrés à cet auteur ne discutent pas en détail la question du consentement, mais sont plutôt intéressés par la manière dont Jean de Paris regarde la propriété. De la bibliographie secondaire nous mentionnons les contributions suivantes : Janet COLEMAN, « Medieval Discussions of Property : *Ratio* and *Dominium* according to John of Paris and Marsilius of Padua », in *History of Political Thought*, vol. 4, 1983, pp. 209-228 ; EADEM, « The Dominican Political Theory of John of Paris in Its Context », in D. WOOD (éd.), *The Church and Sovereignty c. 590-1918*, Oxford, 1991, pp. 187-223 ; Wm. D. MCCREADY, « Papalists and Antipapalists : Aspects of the Church/State Controversy in the Later Middle Ages », *Viator*, vol. 6, 1975, pp. 241-273 ; Thomas RENNA, « Aristotle and French Monarchy, 1260-1303 », *Viator*, vol. 9, 1978, pp. 309-324. D'une perspective différente par rapport à l'étude de Thomas Renna, James M. BLYTHE consacre un chapitre à Jean de Paris dans son livre *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, 1992.

d'Aquin, en faveur de qui il a écrit un ouvrage dans lequel il se proposait de démontrer la justesse des positions du Docteur Angélique face aux positions d'un de ses critiques les plus redoutables à cette époque, Guillaume de la Mare, qui avait écrit un *Correctorium* censé porter remède aux erreurs de Thomas d'Aquin. C'est justement dans la période où il travaillait à la défense de Thomas d'Aquin que les positions théologiques de Jean de Paris sur l'Eucharistie ont été considérées comme erronées par l'Ordre Dominicain qui les avait examinées. La mort le surprend à Bordeaux, le siège temporaire de la cour pontificale, où, à côté du pape Clément V, il attendait les décisions qui le concernaient, après avoir été privé, en 1304, du droit d'enseigner.

La censure qui s'est exercée dans son cas n'aura pas de conséquences au moins sur son œuvre politique : en effet, le traité *De potestate regia et papali* connaîtra entre 1506 et 1683 six éditions, étant très bien assimilé par les gallicans<sup>3</sup>. À son destin posthume contribueront aussi les Jésuites qui vont considérer Jean de Paris comme le précurseur de Marsile de Padoue et de son fameux traité de 1324, *Defensor Pacis*.

### *Un ancien droit du pouvoir séculier : le consentement sur les taxes*

Le traité *De potestate regia et papali* ne peut être compris sans une brève incursion dans le contexte des relations franco-papales de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et du début du XIV<sup>e</sup>, car dans le cas de Jean de Paris ce n'est pas la biographie qui pourrait rendre plus explicite ou faire justice à son œuvre, mais c'est bien l'inverse : on peut se rendre compte des grands événements de sa vie si l'on étudie le traité après avoir examiné de près le contexte théologico-politique de la période.

C'est le pape Boniface VIII qui déclenche le conflit, en lançant le 24 février 1296 la bulle *Clericis laicos* et le 31 juillet 1297 la bulle *Etsi de statu*. Deux autres bulles, *Salvator mundi* et *Ausculta Fili* vont s'ajouter en décembre 1301, tandis que le point culminant sera représenté par la bulle *Super Petri solio* (septembre 1303) par

---

<sup>3</sup> John A. WATT, *On Royal...*, cit., p. 12.

laquelle Boniface VIII excommuniait Philippe le Bel, après le fameux conflit d'Agnani entre le pape et Guillaume de Nogaret.

La controverse entre le pape Boniface VIII et le roi de France Philippe IV le Bel, qui a mené à l'excommunication de ce dernier, portait sur le droit d'imposer des taxes sur les propriétés qui appartenaient au clergé. En fait, la bulle *Clericis laicos*, la première de la série d'actes qui vont enclencher la dispute, rappelait une des décisions du pape Innocent III qui, lors du Quatrième Concile de Latran (1215) avait établi que le pouvoir séculier devait avoir préalablement le consentement du pape pour imposer des taxes à l'Église sur les choses de ce monde. Le conflit entre la papauté et la France à ce sujet s'est produit à cause du fait que le roi Philippe n'admettait pas d'instance supérieure pour les décisions à caractère temporel qu'il prenait dans son royaume. Comme le montre le traducteur anglais du traité *De potestate regia et papali*, John A. Watt, le mot *sovraineté*, dérivé du latin *superanus*, avait déjà pénétré en territoire français au début du XII<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. Mais le pape Boniface VIII ne va pas tarder de punir ce manque d'obéissance de la part du roi Philippe : aussi va-t-il ôter tous les privilèges qui avaient été concédés au royaume de France par la papauté jusqu'à cette époque-là.

### *Le texte du De potestate : structure et enjeux*

N'ayant pas la prétention d'avoir épuisé un contexte fort riche en événements, nous allons essayer maintenant de présenter la structure et le contenu du traité *De potestate regia et papali* de Jean de Paris. Dans ses écrits, mais notamment dans la *Quaestio in utramque partem* et dans la *Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)*<sup>5</sup>, Jean de Paris suit la structure classique d'un débat sur les implications politiques du pouvoir sacerdotal et papal. Il s'agit d'une structure en quatre parties, comprenant des arguments pour et contre la proposition ou *quaestio*, la conclusion

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>5</sup> Pour l'attribution de ce texte à Jean de Paris, v. Paul SAENGER, « John of Paris, Principal Author of the *Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)* », *Speculum*, vol. 56, no. 1, 1981, pp. 41-55. Cette étude contient en Appendix II les quinze arguments de Quidort en faveur de la papauté extraits de la traduction française de la *Quaestio de potestate papae* (pp. 52-55 de l'étude de Saenger).

et la réponse aux arguments rejetés. Ce que l'on constate c'est que la structure et la méthodologie adoptées dans le *De potestate* sont encore plus élaborées que dans les ouvrages antérieurs.

Dès son *Proemium* (préambule), Jean de Paris précise que son but principal sera la découverte de la vérité concernant le pouvoir sacerdotal dans les choses temporelles. Les premiers dix chapitres, comprenant les principes généraux sur le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil, favorisent la conclusion que les papes n'ont pas de *dominium* sur les choses temporelles en tant qu'ils sont les vicaires du Christ et les successeurs de apôtres. Le onzième chapitre présente les arguments du camp opposé, tandis que le douzième et le treizième formulent la conclusion de l'auteur, après que le théologien dominicain ait confronté les deux camps. Les chapitres XIV<sup>e</sup> à XX<sup>e</sup> examinent de nouveau, cette fois-ci d'une manière plus détaillée, les quarante-deux arguments des adversaires. Le XXI<sup>e</sup> chapitre analyse la question de la donation de Constantin et le XXII<sup>e</sup> représente le préambule aux trois derniers (XXIII-XXV) qui traitent de la possibilité de l'abdication du pape. Dans les chapitres de la fin du traité, un rôle très important revient au collège des cardinaux, qui, selon Jean de Paris, peut agir *in loco ecclesiae*, en tant qu'instrument auquel il est permis de déposer le pape<sup>6</sup>. De l'avis du traducteur anglais John A. Watt, ce fragment est capital pour la compréhension de l'ecclésiologie de Jean de Paris.

Quant à la date de composition du traité *De potestate*, elle ne peut même aujourd'hui être précisée avec certitude. Un éditeur moderne du traité, dom Jean Leclercq, arrive à la conclusion qu'il faut situer la date du *De potestate* autour de la fin de l'année 1302 ou dans les premiers mois de l'an 1303<sup>7</sup>. À l'époque où il écrivait ce texte, Jean de Paris connaissait déjà la bulle *Ausculta Fili*.

Il n'est toutefois pas fait mention dans le traité de la bulle *Unam Sanctam*, qui date du 18 novembre 1302. Comme il s'agit du texte qu'avait produit le concile réuni par le pape Boniface VIII, la bulle *Unam Sanctam* était censée résumer la position

---

<sup>6</sup> Il s'agit d'un fragment qui se trouve dans le XXIV<sup>e</sup> chapitre du *De potestate* et que nous analysons par la suite. Pour l'interprétation de John A. WATT, v. *On Royal...*, cit., pp. 55-56. L'exégète anglais observe que pour Quidort la volonté du pape ne peut pas conférer de légalité à un acte papal lorsque l'action est contraire à la loi.

<sup>7</sup> Dom Jean LECLERCQ, O.S.B., *Jean de Paris...*, cit., p. 14. Dans une étude sur « The Dominican Political Theory... », cit., p. 188, Janet Coleman se propose de montrer que le *De potestate regia et papali* est un texte composé à partir de plusieurs traités écrits dans leur majorité environ 1297-1298.

officielle du pape. Dès son apparition, ce document a soulevé beaucoup de protestations en France de sorte qu'on pourrait supposer que Jean de Paris aurait mentionné ce texte s'il l'avait connu. Le fait qu'il ne mentionne pas cette bulle a conduit dom Jean Leclercq à affirmer qu'en automne 1302 le *De potestate regia et papali* était déjà achevé<sup>8</sup>, ce qui signifie qu'il avait été terminé une année avant la mort du pape Boniface VIII, survenue en octobre 1303.

Les événements de la période du pontificat de Boniface VIII sont très significatifs pour la compréhension du *De potestate* car le traité prend très sérieusement en compte, pour les réfuter, les arguments du camp papaliste<sup>9</sup>. Dans la dispute engendrée, du côté français, par l'*Unam Sanctam*, les arguments que développe Jean de Paris sur la permission de juger un pape vont jouer un rôle très significatif. En 1303, les antipapalistes français vont demander l'arrestation de Boniface VIII et la réunion d'un concile général pour juger de ses actions<sup>10</sup>. Ils ne tarderont pas à mettre en pratique leurs idées. Tout au long de l'histoire, la relation entre le pouvoir papal et celui politique sera marquée par le fait que les Français ne seront pas disposés à accepter l'immunité du pape par rapport à tout jugement humain. Les penseurs français, et notamment les théologiens, seront préoccupés par l'exploration et l'approfondissement des arguments qui soutiennent que le concile ou même les laïcs sont justifiés d'agir contre un pape qui n'accomplit pas de façon adéquate sa fonction.

Tous ces arguments des théologiens français venaient à l'encontre des positions exprimées dans l'*Unam Sanctam*. Dans la perspective de cette bulle, l'obéissance par rapport au pape était donc la condition *sine qua non* du salut. Le

---

<sup>8</sup> Selon Jean Leclercq, cela n'exclut pas toutefois la possibilité qu'il ait connu la bulle *Unam Sanctam*, bien qu'il ne l'ait pas citée.

<sup>9</sup> Tout au long de cette étude nous utilisons les termes « papalistes » et « antipapalistes » pour désigner, d'une part, les adversaires de Jean de Paris et, d'autre part, lui-même et les opposants français du pape Boniface VIII, sans ignorer toutefois le caractère relatif de cette distinction sur lequel nous attire l'attention Wm. D. MCCREADY dans son texte « Papalists and Antipapalists... », cit.

<sup>10</sup> Dans son livre capital pour l'histoire des idées politiques médiévales, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Brill, Leiden, nouvelle édition 1998, Brian Tierney considère Jean de Paris comme le précurseur le plus important de la pensée conciliaire manifestée lors du Grand Schisme (v. Brian TIERNEY, *Foundations...*, cit., p. 161). Cette même filiation est établie par Francis OAKLEY dans son étude « Natural Law, the *Corpus Mysticum*, and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonius », *Speculum*, vol. 56, 1981, pp. 786-810.

pouvoir juridictionnel du pape n'était, selon cette théorie, que la continuation du pouvoir des clés que Jésus Christ avait confié à Pierre.

Dès le début de son traité *De potestate regia et papali*, Jean de Paris considère qu'il y a deux erreurs très graves quant à la manière de regarder les biens terrestres et la question des possessions matérielles de l'Église. Ces deux erreurs, qui ont en fait donné naissance à deux types de comportement hérétique, appartiennent l'une aux Valdésiens et l'autre à ceux qui ont suivi la position d'Hérode.

Selon les Valdésiens, les richesses de ce monde et la domination sur les terres sont interdites aux papes – et aux ecclésiastiques en général – de par leur qualité de successeurs des apôtres. L'Église romaine d'après la donation faite par l'empereur Constantin au pape Sylvestre ne représente plus l'Église de Dieu ou la vraie Église. Dans leurs arguments qui sont considérés comme faux presque dans leur totalité, les Valdésiens n'hésitent pas à invoquer toutefois nombre de passages bibliques, les textes les plus cités étant extraits de l'Évangile selon Matthieu, mais aussi de l'Évangile selon Luc, aux Actes des Apôtres ou à la Première Épître à Timothée.

L'erreur d'Hérode a été de croire que le Christ une fois né sur la terre, sera inévitablement son roi. Cette position a conduit à ce que Jean de Paris appelle l'*opinio quorundam modernorum*<sup>11</sup> pour lesquels le pape a un pouvoir sur les choses temporelles plus grand que celui des princes car ce pouvoir lui revient « *secundum primariam auctoritatem et a Deo immediate, princeps autem habet eam a Deo mediante papa* »<sup>12</sup>.

S'il n'admet pas dans son *De potestate* ces dernières affirmations, Jean Quidort prend ses distances aussi par rapport à l'erreur des Valdésiens, en affirmant que la domination et la juridiction des biens temporels ne sont pas contraires au statut assumé par les ecclésiastiques.

À la fin de l'introduction du traité, qui s'achève par la présentation des chapitres à suivre, et avant de passer à l'exposition (dans le premier chapitre) des concepts-clé du vocabulaire politique, Jean de Paris fait une déclaration de fidélité au pape : « *Protector autem quod nihil intendo dicere cum assertione aliqua nec contra*

---

<sup>11</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 174.

<sup>12</sup> *Ibidem*. Souligné par nous.

fidem, bonos mores vel sanam doctrinam, persone vel status summi pontificis reverentiam »<sup>13</sup>.

### *Aristote et la classification des régimes politiques chez Jean de Paris : le regnum*

Le premier chapitre du *De potestate* commence par la définition du *regnum* qui est, dans la perspective de l'auteur, le « regimen multitudinis perfecte ad commune bonum ordinatur ab uno »<sup>14</sup>.

Après avoir invoqué Aristote et le premier livre des *Politiques*<sup>15</sup>, Jean Quidort reprend la classification des régimes en fonction du bien visé (commun ou individuel) et du nombre des détenteurs du pouvoir. L'oligarchie, la démocratie et surtout la tyrannie sont des régimes où le seul bien suivi est celui de la personne qui détient le pouvoir. Quant à l'aristocratie, elle est le régime où les meilleurs dominent en faveur de la vertu, tandis que la polycratie est le régime où le peuple a le droit de gouverner par des plébiscites. Le roi est défini comme celui qui domine tout seul et qui peut prendre le roi David comme modèle par excellence : « Serves meus David super omnes erit et pastor unus erit omnium eorum »<sup>16</sup>.

Lorsqu'il affirme que la tyrannie est le pire des régimes car elle est la plus éloignée du bien commun, Jean de Paris ne fait que suivre le verdict prononcé à son encontre par Aristote : « Propter quod dicit Philosophus quod inter principatus intendentes suum proprium, tyrannus est prior quia magis proprium intendit et contemnit magis commune »<sup>17</sup>. Mais tout corps politique doit être en quête de celui qui pourrait le conduire vers le bien commun car déjà le roi Salomon avait fait

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>15</sup> Selon Thomas Renna, l'influence aristotélicienne sur Jean de Paris ne s'exerce pas à partir de la lecture qu'il fait de Thomas d'Aquin, mais par l'intermédiaire de son contemporain, Guillaume de Nogaret (Thomas RENNA, « Aristotle and French Monarchy... », cit., p. 324).

<sup>16</sup> Ez. 34, 23 : « Je susciterai à la tête de mon troupeau un berger unique ; lui le fera paître : ce sera mon serviteur David »

<sup>17</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 177.

l'affirmation selon laquelle « Ubi non est gubernator dissipabitur populus »<sup>18</sup>. Par là même, le corps politique ne fait que répéter le destin du corps physique, qui se trouve à la quête d'une force qui puisse assumer le bien commun des membres<sup>19</sup>.

Ce premier chapitre du *De potestate* arrive déjà à des conclusions très précises concernant quelques notions fondamentales pour la vie politique : l'homme est un être qui doit vivre en collectivité, c'est-à-dire dans une *civitas* ou dans un régime royal où un seul (le roi) détient le pouvoir et agit conformément au bien commun. Ce type de régime prend en compte le fait que l'homme est un animal civil ou social, étant donc fondé sur le bien naturel.

### *Le sacerdotium en tant que potestas ad edificationem*

Si l'homme a une nature qui lui permet de pratiquer dans cette vie terrestre la vertu, cela ne signifie pas qu'il doit se contenter de cette forme de bien toutefois limité car il y a un autre type de but, celui surnaturel, que toute l'humanité doit s'approprier. Étant le guide des gens pour le monde d'ici-bas, le roi ne fait que veiller aux questions liées aux choses strictement humaines. Sur le modèle de la vertu terrestre, la pratique de la vertu divine a d'autant plus besoin d'un guide qui indique la voie droite conduisant à la vie éternelle, selon l'expression de saint Paul : « Gratia Dei vita eterna, ideo perducem ad illum finem non est humani regi sed divini »<sup>20</sup>. Celui qui prépare les hommes pour le royaume des cieux, le guide spirituel, peut être lui aussi appelé roi, d'après le modèle de Jésus Christ, nommé roi par le prophète Jérémie : « Regnabit rex et sapiens erit »<sup>21</sup>. Et il s'agit – c'est le Nouveau Testament qui nous le confirme par la voix de l'apôtre Paul – d'un prêtre « pris d'entre les hommes » : « Et propter hoc sacerdos verus dictus est pro hominibus

---

<sup>18</sup> Pr. 11, 14 : « Faute de politique un peuple tombe ».

<sup>19</sup> Selon James M. Blythe, Quidort favoriserait le régime mixte car il est le seul qui puisse vraiment empêcher la tyrannie et contenter le peuple, tout en évitant les maux de la démocratie (cf. BLYTHE, *Ideal Government...*, cit., p. 196).

<sup>20</sup> Rm. 6, 23 : « Vous portez les fruits qui conduisent à la sanctification, et leur aboutissement, c'est la vie éternelle. Car le salaire du péché, c'est la mort ; mais le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus Christ, notre Seigneur ».

<sup>21</sup> Jr. 23, 5 : « Des jours viennent – oracle du Seigneur – où je susciterai pour David un rejeton légitime : Un roi règne avec compétence, il défend le droit et la justice dans le pays ».

assumptus »<sup>22</sup>. Ces ministres de Dieu à qui il a confié la garde de la vertu spirituelle ne sont pas des anges, mais des hommes, « pris d'entre les hommes », selon l'expression de saint Paul que Jean de Paris se plaît de citer deux fois dans ce second chapitre du *De potestate*. Par leur travail spirituel, les prêtres de Dieu ne font que manifester et rendre intelligibles les œuvres du Créateur.

Pour synthétique qu'il soit dans son exposé, Jean de Paris arrive à la fin de ce chapitre à une définition du sacerdoce : « Sacerdotium est spiritualis potestas ministris ecclesie a Christo collata ad dispensandum fidelibus sacramenta »<sup>23</sup>.

Selon une formule chère à Jean de Paris et qu'il emprunte à la Deuxième Épître aux Corinthiens, l'Église, par ses évêques et prêtres, n'a que le pouvoir d'édifier et non pas celui de détruire : « Hoc potestas data est ecclesie ad edificationem »<sup>24</sup>. Si les évêques, comme nous le montre Jean de Paris dans le III<sup>e</sup> chapitre du *De potestate*, sont des « sacerdotes magni et perfecti quia possunt alios sacerdotes facere »<sup>25</sup> et ils représentent la tête de chaque diocèse, le pape, « Petri sucesor »<sup>26</sup>, est celui qui préside l'Église militante et la constitue en tant qu'imitation autant que possible de l'Église triomphante dont la tête est uniquement le Christ. Plusieurs autorités bibliques, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, peuvent confirmer d'une manière qui ne laisse plus de doute la nécessité d'avoir une tête pour tout le peuple ou tout le troupeau. Pour en prendre quelques exemples, on peut citer le prophète Osée : « Congregabuntur filii Iuda et filii Israel pariter et ponevit sibi caput unum »<sup>27</sup>, l'Évangile selon Jean : « Fiet unum ovile et unus pastor »<sup>28</sup>, et l'avant-dernier chapitre de l'Apocalypse : « Et ipsi populus eius erunt et ipse

---

<sup>22</sup> He. 5, 1 : « Tout grand prêtre, en effet, pris d'entre les hommes, est établi en faveur des hommes pour leurs rapports avec Dieu. Son rôle est d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés ». Dans le premier chapitre du troisième livre du traité *De ecclesiastica potestate*, Gilles de Rome utilise ce texte biblique en faveur de l'idée du *dominium* temporel du pape : « Ille ergo qui est summus in huiusmodi ordine, sicut est summus pontifex in ecclesia militante, oportet quod sub eo omnia incurventur et iurisdictioni eius omnia supponantur » (AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, hrsg. Richard Scholz, Scientia Aalen, 1961, première éd. 1929, pp. 147-148).

<sup>23</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 179.

<sup>24</sup> 2 Co. 13, 10 : « C'est pourquoi, étant encore loin, je vous écris ceci pour ne pas avoir, une fois présent, à trancher dans le vif selon le pouvoir que le Seigneur m'a donné pour édifier et non pour détruire ».

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>27</sup> Os. 1, 11. Dans la TOB, Os. 2, 2 : « Les fils de Juda et les fils d'Israël se réuniront, ils se donneront un chef unique ».

<sup>28</sup> Jn. 10, 16 : « il y aura un seul troupeau et un seul berger ».

Deus cum ipsis erit eorum Deus »<sup>29</sup>. Cette ordination de Pierre et de son successeur comme chef de l'Église militante n'a pas une origine synodale, mais doit être attribuée à Dieu lui-même, qui a voulu par cela mettre son Église à l'abri de toutes sortes de déficiences. C'est la raison pour laquelle il a dit à Pierre *singulariter* : « Pasce oves meas »<sup>30</sup> et avant sa passion : « Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos »<sup>31</sup>.

Si Jean de Paris interprète l'affirmation « Pasce oves meas » comme un acte par lequel Jésus a confié l'Église militante à Pierre, pour Gilles de Rome, qui cite lui aussi la formule johannique dans le dernier chapitre du traité *De ecclesiastica potestate*, ce texte doit confirmer le fait que l'autorité suprême dans l'Église est située dans la personne du pape : « Dixit enim dominus Petro : *Pasce oves meas*, non distinguens inter has oves vel alias oves, propter quod sibi commissit omnes oves. Non ergo in numero, sed sine numero, idest sine distincione, commisse sunt sibi universaliter omnes oves »<sup>32</sup>.

### *Diversité des régimes séculiers et primauté temporelle*

Mais si l'institution d'un chef spirituel peut être, selon Jean de Paris, confirmée par la parole même de Jésus, l'unicité d'un roi ou d'un empereur terrestre n'a pas de fondement biblique. Il n'y a donc pas de droit divin qui impose aux laïcs un seul monarque qui règne sur les choses temporelles. Par contre, les gens disposent d'un instinct naturel qui provient toujours de Dieu et qui les pousse à vivre en communauté. Pour cela, c'est-à-dire pour bien vivre en commun, les hommes, selon l'expression du *De potestate*, « *rectores eligant diversos quidem secundum diversitatem communitatem* »<sup>33</sup>. Il faut donc observer que, pour l'auteur dominicain, la diversité des climats, des langues et des conditions des gens entraîne

---

<sup>29</sup> Ap. 21, 3 : « Ils seront ses peuples et il sera le *Dieu qui est avec eux* ».

<sup>30</sup> Jn. 21, 17 : « Pais mes brebis ».

<sup>31</sup> Lc 22, 32 : « Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères ».

<sup>32</sup> AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, cit., p. 208.

<sup>33</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 180.

nécessairement une diversité des manières de vivre ensemble politiquement ou ce qu'on pourrait appeler des « politiques » diverses<sup>34</sup>.

L'homme étant soumis à deux obéissances à la fois, celle matérielle et celle spirituelle, il faut maintenant établir la succession temporelle. En d'autres termes, Jean de Paris se demande si la fonction royale a devancé temporellement la fonction sacerdotale ou si le sacerdoce a existé avant. Pour lui, la royauté peut être considérée comme étant plus ancienne, car le vrai sacerdoce n'existe qu'après la venue du Christ. Les sacrifices apportés par les prêtres de l'Ancien Testament n'étaient que la figure des vrais sacrifices chrétiens ultérieurs. Si le chapitre 32 du Deutéronome vient confirmer la position de Quidort : « Immolaverunt demoniis et non Deo »<sup>35</sup>, l'Épître aux Hébreux est la source qui inspire la comparaison du sacerdoce lévitique à celui chrétien : « Umbram habet lex futurorum bonorum »<sup>36</sup>. Même le roi Melchisédech, que le texte biblique appelle « prêtre de Dieu », ne fait que figurer les prêtres institués par le Nouveau Testament bien que, par son statut, il soit plus proche du vrai sacerdoce que le sacerdoce lévitique.

### *Dignité des deux pouvoirs*

Le V<sup>e</sup> chapitre du *De potestate* se propose de comparer le règne au sacerdoce du point de vue de la dignité. À partir d'une prémisse aristotélicienne, Jean de Paris affirme que celui qui a en charge la fin dernière, étant par cela meilleur et plus proche de la perfection, doit conduire celui qui s'occupe d'une fin plus modeste ou inférieure. Dans le fameux canon *Duo quippe sunt* de la Distinction 96 du Décret de Gratien, on affirme que le pouvoir sacerdotal est plus digne que celui séculier. Le texte cité compare le pouvoir sacerdotal à l'or et le pouvoir séculier au plomb.

Mais, pour Jean de Paris, cela n'empêche pas que le pouvoir séculier soit plus grand que le pouvoir sacerdotal dans les choses temporelles. Donc, le pouvoir séculier n'est pas soumis au pouvoir spirituel à tous les égards, car les deux ont été

---

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*, p. 181.

<sup>35</sup> Dt. 32, 17 : « ils offrent des sacrifices aux démons qui ne sont pas Dieu ».

<sup>36</sup> He. 10, 1 : « Ne possédant que l'esquisse des biens à venir ».

institués directement par le seul pouvoir suprême, le pouvoir divin. D'ailleurs, l'inférieur est soumis au supérieur uniquement pour les aspects où le premier est vraiment dépassé par le second. « Est igitur sacerdos in temporalibus maior principe et e converso princeps in temporalibus »<sup>37</sup>.

Si Jean de Paris cite le canon *Duo quippe sunt* de la Distinction 96, ce n'est pas pour lui donner complètement raison, c'est-à-dire pour assimiler le pouvoir spirituel à l'or et le séculier au plomb. Bien que l'or soit infiniment plus précieux que le plomb, cela ne signifie pas que l'or est la cause qui produit le plomb. À ce propos, Jean de Paris revient à l'exemple du sacerdoce. Chez les païens, le sacerdoce visait les biens temporels, qui conduisaient au bien commun dont le roi était chargé. Aussi les prêtres étaient-ils soumis aux rois car le roi était considéré comme étant plus important que le représentant du sacerdoce. Cette supériorité de la fonction royale provenait du fait que le roi avait l'obligation de veiller au bien commun. Le pouvoir du sacerdoce était plus limité car les prêtres étaient censés assurer uniquement le bien particulier. On peut conclure donc, selon Quidort, que la loi de l'Ancien Testament considérait le pouvoir royal comme étant plus digne que le pouvoir sacerdotal qui lui était soumis car les prêtres n'avaient pas d'alternative à offrir au bien commun que le roi pourvoyait. Mais les rapports entre ces deux pouvoirs changent à partir des Évangiles et cela détermine Jean à consacrer le VI<sup>e</sup> chapitre, fondamental selon plusieurs perspectives à notre avis, à montrer que le sacerdoce ne jouit pas d'une priorité centrale et que le pape n'a pas une domination illimitée et non revendiquée sur les biens extérieurs de l'Église.

### *Le dominium de la communauté et le pape dispensator*

Selon la fameuse théorie de la domination et de la propriété du *De potestate*, le pape n'est pas le propriétaire des biens extérieurs, mais il est appelé « dispensator simpliciter vel in casu »<sup>38</sup>. D'ailleurs, personne ne détient en tant qu'être singulier les biens de l'Église, car la propriété concernant ceux-ci appartient à la seule

---

<sup>37</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 184.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 185.

communauté. Par rapport aux biens spirituels et temporels, le pape est ce qu'on peut nommer « *universalis dispensator* » car il assume le rôle de « *caput et supremum membrum universalis ecclesie* »<sup>39</sup>. Le *dominium* et le droit de propriété appartiennent donc à la « communauté de l'Église universelle »<sup>40</sup> et chaque communauté ou Église locale possède le « *dominium* » sur les biens lui revenant.

En même temps, Jean de Paris présente et repousse les arguments de ceux qui affirment que personne sauf le pape n'a de droit ou de propriété sur les biens ecclésiastiques. Les adeptes de cette théorie, tout en privant les individus et les communautés de leurs droits de propriété, arrivent à considérer le pape non seulement comme celui qui administre les biens de l'Église, mais comme étant le seul propriétaire de ceux-ci. Les représentants de cette perspective appellent « *procuratores, tutores et dispensatores* » les prélats ou les communautés qui usent des biens ecclésiastiques, mais il s'agit d'un usage seulement « *in partem sollicitudinis* »<sup>41</sup>, n'ayant pas sur eux le plein pouvoir. En faveur de sa position, Jean de Paris invoque un texte de la Première Épître aux Corinthiens : « *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores misteriorum Dei* »<sup>42</sup>.

Il s'ensuit donc que la vraie propriété, que Jean Quidort appelle aussi propriété *immédiate*<sup>43</sup>, appartient à la communauté, et c'est par cela que le clergé a un statut différent de celui des frères mineurs qui, par leurs votes, n'ont pas la permission d'avoir des biens en commun ou individuellement. L'auteur du *De potestate* reprend à cet égard l'expression du pape Nicolas III qui attribue aux Franciscains l'*usum facti*<sup>44</sup>. Mais il vaut mieux donner la parole à Jean de Paris qui précise dans une phrase tant le statut du pape ou de l'évêque que celui de l'abbé ou de la communauté : « *Non igitur solus papa dominus est, sed dispensator generalis, et episcopus vel abbas dispensator specialis et immediatus, communitas autem verum dominium habet in bonis* »<sup>45</sup>. Aussi le pape ne peut-il pas revendiquer une propriété

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>42</sup> I Co. 4, 1 : « Qu'on nous considère donc comme les serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu ».

<sup>43</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 187.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*. Souligné par nous.

illimitée sur les biens ecclésiastiques car son pouvoir, tout comme le pouvoir de chaque prélat, ne lui est donné que pour édifier et non pas pour détruire l'Église, selon l'expression employée dans la Deuxième Épître aux Corinthiens.

Cette fois, Jean de Paris ne se contente pas d'invoquer le Nouveau Testament, mais il cite aussi le canon *Si papa* de la Distinction XI du Décret de Gratien : le pape, à l'instar de tout autre évêque ou abbé, peut être déposé si l'on constate qu'il utilise les biens ecclésiastiques dans des buts qui ne concernent pas le bien commun, après avoir été d'abord averti pour se corriger.

Apparemment, l'idée de déposer un pape contredit l'affirmation de saint Paul de l'Épître aux Romains : « Sine penitentia sunt dona Dei »<sup>46</sup>. Mais le souvenir du sixième chapitre de la Genèse, avec son expression du regret éprouvé par Dieu pour avoir créé l'homme, explique le comportement de Dieu envers le peuple juif dans les situations où il semble l'avoir abandonné aux mains des Égyptiens. La fin du VI<sup>e</sup> chapitre du *De potestate* nous place dans le contexte des livres sapientiels, car Jean de Paris cite un fragment de Job : « Judicium tribuit pauperitas, non aufert a iusto oculos suos et reges in solio suo collocat in perpetuum »<sup>47</sup>.

Suivant la même logique, Jean de Paris s'applique à montrer dans le VII<sup>e</sup> chapitre du *De potestate* que les biens extérieurs des laïcs n'appartiennent pas à la communauté, car, à la différence des biens ecclésiastiques, ils ont été obtenus à partir du travail et des efforts propres à chacun. Le pape ou même le prince n'ont aucun *dominium* ou droit de revendiquer d'une façon ou d'une autre ces biens. Seulement en cas de nécessité extrême, le pape peut légitimement, en tant que chef de tous les chrétiens consacrés ou laïcs, disposer des biens des gens afin de garder la foi et les mœurs. La nécessité ne connaît pas de loi car dans ces situations d'urgence le bien spirituel commun est le seul que nous devons sauvegarder.

---

<sup>46</sup> Rm. 11, 29 : « Car les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables ». Ce texte est cité aussi dans le XX<sup>e</sup> chapitre du *De potestate*.

<sup>47</sup> Jb. 36, 7 : « Il ne détourne pas ses yeux des justes. Sont-ils avec les rois sur le trône où il les a établis pour toujours ? ». Ce texte est cité lui aussi dans le XX<sup>e</sup> chapitre du *De potestate*, là où Quidort affirme que le pouvoir dans l'Église est donné pour édifier et non pas pour détruire.

### *La juridiction des biens temporels : le Christ et les successeurs de Pierre*

Mais parce que, pour Quidort, la propriété ou le *dominium* sur les biens extérieurs ne s'identifient pas au fait d'avoir juridiction<sup>48</sup>, c'est-à-dire de pouvoir discerner ce qui est juste de ce qui ne l'est pas, il nous reste à vérifier l'affirmation de ceux qui pensent que le pape dispose d'une juridiction ou d'un pouvoir sur les biens des laïcs. Cette démonstration, qui fait partie du VIII<sup>e</sup> chapitre du *De potestate*, comprend deux étapes : premièrement, Jean montre que le Christ n'a pas eu un tel pouvoir et, deuxièmement, il pense que même si le Christ avait eu cette juridiction, il ne l'aurait pas transmise à Pierre.

Il faut préciser, tout d'abord, que l'appellation de roi donnée au Christ peut être comprise en trois sens : premièrement, le Christ est roi dans le sens de l'affirmation du Siracide : « Unus est creator omnium altissimus omnipotens rex »<sup>49</sup>. Cette puissance créatrice appartient uniquement à Dieu et il ne la transmet à personne.

Deuxièmement, le Dieu qui s'est fait homme est nommé roi car il nous promet une participation à son royaume qui n'est pas de ce monde. Ce roi-prêtre, notre Dieu, est invoqué aussi par le prophète Jérémie lorsqu'il dit : « Regnabit rex et sapiens erit »<sup>50</sup> et dont l'écho se fait sentir dans la *prima Petri* : « Vos estis genus electus, regale sacerdotium »<sup>51</sup>.

Troisièmement, il est complètement faux de croire que le Christ-homme a été le roi d'un royaume temporel où il aurait eu les biens de celui-ci en possession (*dominium*) directe<sup>52</sup>. Jean de Paris invoque à cet endroit de nombreux passages bibliques et patristiques afin de montrer que le royaume du Christ n'est pas comparable aux royaumes du monde d'ici-bas et qu'il n'était pas venu instaurer la justice dans les affaires temporelles. En fait, l'Apocalypse dit : « Fecisti nos Deo

---

<sup>48</sup> Janet Coleman identifie dans cette séparation entre la manière dont il faut envisager le *dominium* et la signification de la juridiction le but même que Jean de Paris se fixe lorsqu'il écrit le *De potestate* (Janet COLEMAN, « The Dominican Political Theory... », cit., p. 188.

<sup>49</sup> Si. 1, 8 : « Un seul est sage, très redoutable, celui qui siège sur son trône ».

<sup>50</sup> Jr. 23, 5 : « Des jours viennent – oracle du Seigneur – où je susciterai pour David un rejeton légitime : un roi règne avec compétence, il défend le droit et la justice dans le pays ».

<sup>51</sup> I P. 2, 9 : « Vous êtes la race élue, la communauté sacerdotale du roi ».

<sup>52</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 190.

nostro regnum et sacerdotes in sanguine tuo »<sup>53</sup>. Ce règne n'est pas temporel, comme nous le dit le quatrième Évangile : « Regnum meum non est de hoc mundo »<sup>54</sup>. En trouvant beaucoup de citations en faveur de sa thèse, le *De potestate* veut nous éviter de tomber dans l'erreur d'Hérode que Jean de Paris avait invoquée au début du traité. Elle consiste à ignorer la prophétie de Michée qui annonce la venue d'un roi céleste, selon la remarque que fait saint Jean Chrysostome dans son *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu* : « Et tu Bethleem terra luda nequaquam minima es in principibus luda. Ex te enim exhibit rex qui pescat populum meum, et dies eius a diebus seculi »<sup>55</sup>. Le prophète Daniel indique lui aussi par sa parole le genre de royaume de celui dont « les origines remontent à l'antiquité, aux jours d'autrefois » : « Potestas eius potestas eterna et regnum eius quod non corrumpetur »<sup>56</sup>.

N'étant pas un roi terrestre, le Christ n'a pas la mission de faire justice dans les affaires de ce monde. Un fameux épisode de l'Évangile selon Luc nous le confirme : « Magister dic fratri meo ut dividat mecum hereditatem. At ille dixit ei : Homo, quis me constituit iudicem autem divisorem super vos. Videte et cavete de omni avaritia »<sup>57</sup>. En se refusant au rôle de juge, le Christ ne fait qu'accomplir la volonté divine de celui qui l'a envoyé. C'est pour accomplir cette volonté que le Christ paye, à côté de Pierre, le tribut, en nous rendant plus explicite, selon l'interprétation de saint Jérôme, le contenu de la fameuse affirmation, qui a fait une longue carrière dans la réflexion théologico-politique : « Reddite que sunt Cesaris Cesari »<sup>58</sup>.

N'exerçant pas lui-même de domination dans ce monde, le Christ l'interdit aussi pour ses prêtres car le disciple doit suivre en tout son maître : « Amen, amen dico vobis, non est servus maior domino suo neque apostolus maior eo qui misit

---

<sup>53</sup> Ap. 5, 9-10 : « Tu as racheté pour Dieu, par ton sang, des hommes de toute tribu, langue, peuple et nation. Tu en a fait, pour notre Dieu, un royaume et des prêtres ».

<sup>54</sup> Jn. 18, 36 : « Ma royauté n'est pas de ce monde ».

<sup>55</sup> Mi. 5, 2 (dans la TOB 5, 1) : « Et toi, Bethléem Ephrata, trop petite pour compter parmi les clans de Juda, de toi sortira pour moi celui qui doit gouverner Israël. Ses origines remontent à l'antiquité, aux jours d'autrefois ».

<sup>56</sup> Dn. 7, 14 : « Sa souveraineté est une souveraineté éternelle qui ne passera pas, et sa royauté, une royauté qui ne sera jamais détruite ».

<sup>57</sup> Lc. 12, 14-15 : « Maître, dis à mon frère de partager avec moi notre héritage. Jésus lui dit : Qui m'a établi pour être votre juge ou pour faire vos partages ». Et il leur dit : Attention ! Gardez-vous de toute avidité ».

<sup>58</sup> Mt. 22, 21 : « Rendez donc à César ce qui est à César ».

eum »<sup>59</sup>. À l'autorité du disciple bien-aimé du Christ s'ajoute celle de l'apôtre Matthieu : « Non est discipulus super magistrum neque servus super dominum »<sup>60</sup>.

Tout ce florilège de citations néo-testamentaires présentes à cet endroit dans le *De potestate* s'explique par le fait que Jean de Paris veut les opposer aux arguments, toujours bibliques, utilisés par ses adversaires et cités par lui au IX<sup>e</sup> chapitre du traité. Il s'agit, tout d'abord, de trois fragments extraits à l'Évangile selon Matthieu : le chapitre 11 où Jésus invite ses disciples à lui apporter l'ânesse et son ânon et de répondre à quiconque les questionnera « Le Seigneur en a besoin »<sup>61</sup>. Le chapitre 8 du même Évangile raconte l'histoire des démons envoyés dans les porcs sans invoquer celui à qui appartenait le troupeau<sup>62</sup>. De même, un des versets du chapitre final de l'Évangile selon Matthieu, qui se déroule après la Résurrection, fait référence au pouvoir accordé au Christ : « Data est mihi omnes potestas in celo et in terra »<sup>63</sup>. À cela on peut ajouter le témoignage de l'Ancien Testament exprimé dans les versets du Psaume 2, où le Père dit à son Fils : « Postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam [...] et possessiones tuam terminos terre »<sup>64</sup>. Tous ces fragments (et notamment celui du Ps. 2) sont invoqués par les partisans du pouvoir

---

<sup>59</sup> Jn. 13, 16 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, un serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni un envoyé plus grand que celui l'envoie ».

<sup>60</sup> Mt. 10, 24 : « Le disciple n'est pas au-dessus de son maître, ni le serviteur au-dessus de son seigneur ».

<sup>61</sup> Mt. 21, 2.

<sup>62</sup> Mt. 8, 30-32.

<sup>63</sup> Mt. 28, 18 : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre ». Dans un texte publié par l'éditeur R. Scholz sous le titre « Anonymus über die Constitution „Clericis laicos“ », mais dont l'auteur pourrait être aussi Henri de Crémone, ce fragment mathéen est vu comme un argument qui montrerait que le Christ a eu tant le pouvoir spirituel que celui temporel : « Constat enim quod dominus Jesus Christus etiam tamquam homo habuit plenitudinem potestatis in temporalibus et spiritualibus ipso attestante, qui dicit post assumptam humanitatem : Data est mihi... » (Richard SCHOLZ, *Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart, F. Enke, 1903, p. 471). La réunion du pouvoir temporel avec celui spirituel dans la personne du pape qui détiendrait ainsi les deux glaives est argumentée par Gilles de Rome à partir de ce même verset mathéen qu'il cite deux fois dans son traité d'ecclésiologie : « Data est enim huic gladio omnis potestas in celo et in terra, in celo quantum ad spiritualia et in terra quantum ad temporalia. Est enim summus pontifex Christi vicarius, qui Christus dicit Matthei ultimo : Data est mihi omnis potestas in celo et in terra » (AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, cit., livre II, chap. 14, p. 132). L'idée est reprise par Gilles, d'une façon encore plus nette dans le III<sup>e</sup> livre, chap. 10 : « Sic in potestate summi pontificis continetur omnis potestas sacerdotalis et regalis, celestis et terrena, ut possit ipse dicere : Data est mihi omnis potestas in celo et in terra » (AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, cit., p. 197).

<sup>64</sup> Ps. 2, 8 : « Demande-moi, et je te donne les nations comme patrimoine, en propriété les extrémités de la terre ». Ce fragment est cité par l'anonyme qui avait commenté la constitution *Clericis laicos* (peut-être Henri de Crémone, v. n. antérieure) toujours dans un contexte tout à fait contraire à celui présenté par Jean de Paris (Richard SCHOLZ, *Publizistik...*, cit., p. 472).

temporel du pape pour montrer que le Christ, en tant qu'homme qui a vécu sur la terre, a eu aussi un pouvoir sur les biens de ce monde. Quant au pouvoir sur lequel porte le dernier chapitre de l'Évangile selon Matthieu, Jean de Paris l'utilise pour interpréter l'exégèse que lui consacre saint Jérôme : le pouvoir que le Christ détient tant au ciel que sur la terre est uniquement un pouvoir spirituel et non un pouvoir semblable à celui des rois terrestres : « Christus per fidem non dicitur regnare in possessionibus sed in cordibus »<sup>65</sup>.

### *Distinguer les deux glaives*

Comme il l'avait déjà annoncé, Quidort se propose de montrer que même si le Christ est, selon le texte du 5<sup>e</sup> chapitre de l'Épître aux Éphésiens, « la tête de l'Église »<sup>66</sup>, cela n'empêche pas qu'il ait conféré le pouvoir spirituel à Pierre – et par cela à ses successeurs – et le pouvoir temporel à César. Jean s'efforce donc dans le X<sup>e</sup> chapitre du *De potestate* de trouver des arguments en faveur de la séparation des deux pouvoirs. La première preuve de cette distinction est puisée à l'Ancien Testament où le pouvoir royal et celui sacerdotal sont décrits comme étant séparés. D'autant plus le vrai sacerdoce, celui du Nouveau Testament, ne peut ignorer cette distinction.

En ce qui concerne l'Église que le Christ a fondé, plusieurs textes bibliques la considèrent comme la maison de Dieu, où règne le pouvoir spirituel, distinct en ce qui concerne son objet et ses détenteurs du pouvoir temporel : « O Israël, quem magna est domus tua »<sup>67</sup> ou « Domus mea domus orationis vocabitur »<sup>68</sup>. Cette dernière phrase est rendue explicite par son contexte, car le Christ la prononce lorsqu'il interdit le commerce dans le Temple. En même temps, celui qui porte le

---

<sup>65</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 194.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>67</sup> Ba. 3, 24 : « O Israël, comme elle est grande la maison de Dieu ».

<sup>68</sup> Mt. 21, 13 : « Ma maison sera appelée maison de prière ».

glaive temporel, l'empereur ou même le prince, est lui aussi représentant de Dieu : «Non enim sine causa gladium portat : minister Dei est »<sup>69</sup>.

L'introduction de cette distinction entre le spirituel et le temporel ne signifie pas une sélection à l'intérieur de l'humanité que le Christ est venu sauver. Car nous sommes tous réunis en Christ, bien que nous ayons des fonctions différentes à remplir à partir des dons que nous avons reçus par la grâce de Dieu : « Omnes unum sumus in Christo singuli autem alter alterius membra, habentes donationes differentes »<sup>70</sup>. Cette diversité des dons divins est même louée par l'apôtre Paul, car elle garantit le bon fonctionnement d'un corps qui a besoin de toutes ses parties : «Si enim totum est oculus, ubi manus, et si tamen est manus, ubi est oculus ? »<sup>71</sup>.

Cette distinction des fonctions qui reviennent à chacun a l'avantage de permettre à ceux qui ont été choisis par Dieu pour le sacerdoce de pouvoir s'y consacrer intégralement. Cette recommandation d'une consécration totale est le conseil que Paul donne à son bien-aimé disciple Timothée : « Nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis »<sup>72</sup>. Mais ce dévouement complet envers Dieu exclue toute forme de domination de la part des prêtres dans leurs rapports avec les hommes. C'est en cela que le pouvoir que chacun des apôtres a reçu directement du Christ et non pas seulement de Pierre diffère du pouvoir temporel et de la domination royale : « Principes gentium dominantur eorum, vos autem non sic »<sup>73</sup>. Par cette affirmation, le Christ interdit à ses disciples de se demander qui sera plus

---

<sup>69</sup> Rm. 13, 4 : « Car ce n'est pas en vain qu'elle porte le glaive : en punissant, elle est au service de Dieu pour manifester sa colère envers le malfaiteur ». Dans un contexte fort différent, Gilles de Rome cite lui aussi ce verset pour montrer que la «lex propter transgressores posita est » (AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, cit., p. 143).

<sup>70</sup> Rm. 12, 6 : « Et nous avons des dons qui diffèrent selon la grâce qui nous a été accordée ».

<sup>71</sup> 1 Co. 12, 17 (la traduction française est légèrement différente du texte latin) : « Si le corps entier était œil, où serait l'ouïe ? Si tout était oreille, où serait l'odorat ? ».

<sup>72</sup> 2 Tm. 2, 4 : « Personne, en s'engageant dans l'armée, ne s'embarasse des affaires de la vie civile ». Cette fois-ci le contexte dans lequel Gilles de Rome cite ce verset semble similaire car il justifie la domination des ecclésiastiques dans les choses temporelles uniquement « ad curam et sollicitudinem », sauf qu'il la considère encore plus justifiée que celle des laïcs. Renoncer aux possessions « nec est intelligendum quantum ad possessionem et dominium, qui non solum eque, sed etiam magis, ut infra patebit, clerici quam laici temporalibus dominantur ; sed intelligendum est quantum ad curam et sollicitudinem, quia nemo militans Deo implicet se negotiis secularibus » (AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, cit., p. 44).

<sup>73</sup> Mt. 20, 25 : « Les chefs des nations les tiennent sous leur pouvoir et les grands sous leur domination. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous ».

grand dans le royaume des cieux parce que cela signifie implicitement que l'on imagine le royaume à venir selon le modèle d'un royaume d'ici-bas.

Aussi, les deux pouvoirs dérivent-ils de façon *immédiate* de Dieu, et cela malgré leur distinction. Le canon *Si imperator* de la Distinction 96 faisait la même précision lorsqu'il affirmait : « Papa non habet gladium ab imperatore sed imperator habet gladium a papa »<sup>74</sup>. Qui plus est, saint Ambroise, avec l'exégèse qu'il consacre au fragment évangélique où le Christ paye le tribut, sera cité par le Décret (XI, q. I) pour justifier le fait que l'Église doit payer un tribut à l'empereur. Par cela, cette exégèse marque de son autorité irrévocable le respect que tout homme est censé avoir pour le pouvoir institué dont parle le fameux chapitre 13 de *l'Épître aux Romains* et la *prima Petri*<sup>75</sup>.

### **« A populo eligente vel consentiente » : la source du pouvoir temporel**

Mais il faut savoir rejeter un autre argument avancé par les partisans de la juridiction temporelle du pape, cette fois-ci censé être plus subtil. Le pouvoir séculier aurait, selon eux, sa source *immédiate* dans la personne du pape, mais l'exécution appartiendrait au prince. À cela d'aucuns ajoutent que l'exécution impériale a été accordée au pouvoir séculier par Dieu et que sa source ne résiderait pas dans la personne du pape. Mais Jean de Paris fait remarquer ici une contradiction : sans se rendre compte de ce qu'ils font, les partisans de cette théorie transforment le pouvoir impérial dans une instance qui a le droit de juger des actions du pape, ce qui contredit le principe « papa a nemine iudicari »<sup>76</sup>. En résumé, le prince serait alors le ministre du pape : « Item si papa habet a Deo potestatem secularem immediate et princeps habet executionem a papa immediate, ergo princeps est minister pape sicut papa est minister Christi, quod videtur contra scripturam canonicam »<sup>77</sup>. En vérité, Jean de Paris avait déjà cité dans ce chapitre du *De potestate*

---

<sup>74</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 198.

<sup>75</sup> Rm. 13, I et I P. 2, 18.

<sup>76</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 199.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

le fragment où saint Paul parle, dans l'Épître aux Romains, du prince comme de celui qui est le ministre de Dieu et non pas du pape<sup>78</sup>.

En France, comme ailleurs, le pouvoir royal a précédé le pouvoir sacerdotal, selon l'expression de Quidort. Il s'ensuit que ce pouvoir royal, qui à son début a été institué par Dieu, n'a pas été ensuite subordonné au pape. La source des dignités temporelles ne se trouve pas dans le pape, mais dans le peuple qui a le droit d'élire et de consentir à ce qu'on lui propose : la source du pouvoir est donc « a populo eligente vel consentiente »<sup>79</sup>. Pierre lui-même n'avait institué non plus le pouvoir de Paul qui ne relève d'aucun homme, mais uniquement de Dieu, car l'Épître aux Galates nous précise que la rencontre des deux apôtres a eu lieu trois ans après la conversion de Paul, à Jérusalem. La Première Épître aux Corinthiens est invoquée comme preuve en faveur du fait que les questions séculières étaient jugées, à ce temps-là, par des laïcs appartenant à la communauté chrétienne en formation : « *Secularia igitur iudicia si habueritis contemptibiles qui sunt in ecclesia illos constitute ad iudicandum* »<sup>80</sup>.

Mais les arguments des partisans de la juridiction temporelle du pape sont nombreux et dans le XI<sup>e</sup> chapitre Jean de Paris en énumère quarante-deux, auxquels il répond dans les chapitres à venir. Parmi ceux-ci, nous allons étudier ceux qui nous ont semblé les plus intéressants du point de vue des sources bibliques utilisées en faveur de leurs thèses, sources que Jean Quidort prend en compte dans ses réponses où il divise ces quarante-deux arguments en sept groupes ayant chacun six arguments. Mais avant de les étudier, deux autres chapitres (le XII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup>) du *De potestate* sont consacrés aux pouvoirs (« auctoritates ») que Pierre et les apôtres ont reçus du Christ et à l'autorité que les ecclésiastiques doivent concéder au pouvoir séculier qui ne leur est pas soumis.

---

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> I Co. 6, 4 : « Quand donc vous avez des procès de cet ordre, vous établissez pour juges des gens que l'Église méprise ? ».

## *Les clés conférés par le Christ à Pierre. Les six pouvoirs*

Le XII<sup>e</sup> chapitre ne représente que le préambule nécessaire pour pouvoir comprendre les arguments par lesquels Jean de Paris réfute les thèses papalistes concernant les possessions matérielles. Connaître les droits de la papauté signifie savoir énumérer et exposer les pouvoirs que le Christ a conférés à Pierre et aux autres apôtres. Une investigation judicieuse des Évangiles nous laisse découvrir, selon Quidort, six pouvoirs reçus par Pierre et les apôtres. Le sacerdoce étant le pouvoir spirituel que les ministres de l'Église détiennent et grâce auquel ils peuvent distribuer les sacrements aux fidèles, il faut toutefois séparer les ministères pour éviter la confusion que saint Paul s'empresse de remédier dans la Première Épître aux Corinthiens<sup>81</sup>.

Le premier pouvoir est le pouvoir de consacrer ou le pouvoir de l'ordre que le Christ a institué lors de la Cène où il a donné son corps et son sang aux douze disciples sous la forme du pain et du vin : « Hoc facite in meam commemorationem »<sup>82</sup>.

Le pouvoir d'administrer les sacrements est le second pouvoir conféré par Jésus aux apôtres, connu aussi sous le nom de « potestas clavium ». L'exemple privilégié pour ce type de pouvoir est celui du sacrement de pénitence qui « consistit in auctoritate discernendi lepram a non lepra »<sup>83</sup>. Au moins deux passages mathéens et un passage johannique attestent le fait que Jésus-Christ a institué ce pouvoir. Ils sont aussi des plus fameux et constituent l'enjeu de tous les débats entre papalistes et anti-papalistes : « Tibi dabo claves »<sup>84</sup> et « Sicut misit me Pater ita et ego mitto vos. Hoc cum dixisset insufflaviv dicens : Accipite Spiritum Sanctum ; quorum remiseritis peccata remittentur eis »<sup>85</sup>.

Le troisième pouvoir porte sur l'autorité des apôtres (et de leurs successeurs) de prêcher. Deux fragments de l'Évangile selon Matthieu sont autant de

---

<sup>81</sup> I Co. 1, 12 : « Ubi dicebat unus : „Ego sum Paul, alius : Ego sum Apollo“ » (« Chacun de vous parle ainsi : „Moi j'appartiens à Paul. – Moi à Apollos“ »).

<sup>82</sup> Lc. 22, 19 : « Faites cela en mémoire de moi ».

<sup>83</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 208.

<sup>84</sup> Mt. 16, 19.

<sup>85</sup> Jn. 20, 23 : « Comme le Père m'a envoyé, à mon tour je vous envoie. Ayant ainsi parlé, il souffla sur eux et leur dit : Recevez l'Esprit Saint ; ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ».

témoignages du fait que la prédication est spécifiquement apostolique : « Euntes predicate dicentes quoniam appropinquavit regnum celorum »<sup>86</sup> et, dans le chapitre final, « Euntes docete omnes gentes »<sup>87</sup>, qui présente le pouvoir apostolique de prédication comme un devoir de baptiser.

Le quatrième pouvoir est celui judiciaire en vertu duquel les apôtres et leurs successeurs doivent corriger les péchés et les fautes de ceux qui par leur comportement scandalisent les autres fidèles de l'Église. Ce pouvoir spirituel de juridiction est fondé sur le même témoignage évangélique que le deuxième pouvoir : « Amen dico vobis, quecumque alligaveritis »<sup>88</sup>.

Le sens du cinquième pouvoir est d'éviter la confusion<sup>89</sup> en matière de juridiction spirituelle, car il s'occupe de la disposition des membres du clergé. Pierre et ses successeurs ont reçu ce pouvoir en tant que pasteurs des fidèles. « Pasce oves meas »<sup>90</sup> est l'affirmation de Jésus qui institue ce pouvoir et qui représente l'enjeu des interprétations auxquelles fait référence à ce propos Jean de Paris.

Le sixième pouvoir est en fait le résultat des autres pouvoirs et porte sur les prérogatives dont doivent jouir les ministres de l'Église pour pouvoir soutenir leur vie. L'institution de ce pouvoir par Jésus-Christ est liée au 10<sup>e</sup> chapitre de l'Évangile selon Matthieu où l'exhortation à la prédication est vue dans le contexte du don gratuit que Dieu a fait à ses apôtres et qu'ils doivent gratuitement partager avec les autres fidèles. L'or ou l'argent ne sont pas conseillés à ceux qui sont dignes d'une récompense bien méritée pour l'accomplissement de leurs tâches spirituelles.

Si dans le XII<sup>e</sup> chapitre Jean Quidort ne fait qu'énumérer et présenter brièvement les six pouvoirs conférés par le Christ à Pierre et à ses apôtres, dans le XIII<sup>e</sup> il essaie d'interpréter le second et le troisième pouvoir et de montrer que les ecclésiastiques n'ont pas de juridiction dans les choses temporelles car dans ses aspects les princes ne leur sont pas soumis.

Aussi le second pouvoir, celui des clés, qui est fondé sur le fragment johannique où le Saint Esprit est envoyé aux apôtres pour pouvoir pardonner les

---

<sup>86</sup> Mt. 10, 7 : « En chemin, proclamez que le Règne des cieux s'est approché ».

<sup>87</sup> Mt. 28, 19 : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples ».

<sup>88</sup> Mt. 18, 18.

<sup>89</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 210.

<sup>90</sup> Jn. 21, 17.

péchés des fidèles est entièrement spirituel ; le troisième, qui invoque l'autorité de la prédication, est lui aussi spirituel car il ne relève point du pouvoir de domination. En invoquant l'autorité de ce ministère dans la Première Épître à Timothée, Paul se présente comme « *predicator et doctor gentium* »<sup>91</sup>, tandis que Pierre exclut l'idée de domination du sein du clergé : « *Non dominantes in clero sed forma facti gregis* »<sup>92</sup>.

Mais en ce qui concerne le glaive matériel, c'est l'empereur ou le prince qui le détient en premier lieu. C'est au prince (s'il n'y a pas d'empereur) de corriger et de punir « les malfaiteurs »<sup>93</sup>. L'apôtre Paul l'avait déjà dit dans le fameux chapitre 13 de l'Épître aux Romains : « *Non enim sine causa gladium portat, minister Dei est* »<sup>94</sup>. L'empereur a même l'obligation de corriger le pape si celui-ci commet des « délits civils »<sup>95</sup>. Mais, pour certains, l'empereur n'a pas la permission de corriger le pape car cela doit être fait en vertu d'un droit divin. Ceux qui exposent cette conception citent un verset du Psaume 104 : « *Nolite tangere christos meos* »<sup>96</sup> qu'ils rapportent aux prêtres, tandis que leurs adversaires le rapportent aux rois qui – rappellent-ils – étaient oints à cette époque. Cette dernière position peut rendre compte du témoignage du Second Livre des Rois, où David considère Saul comme « oint ».

### *Penser la déposition du pape. Les préliminaires d'une idée*

Pourtant, la question fondamentale de ce fragment du traité *De potestate* porte sur le pape qui soit par des pratiques simoniaques, soit en dissipant les églises, soit en ignorant les droits des ecclésiastiques ou des chapitres, scandalise les fidèles. Les cardinaux, qui représentent alors toute l'Église, sont obligés de corriger le pape coupable d'un des péchés énumérés ci-dessus. L'appel au bras séculier ne détient ici

---

<sup>91</sup> I Tm. 2, 7.

<sup>92</sup> I P. 5, 3 : « N'exercez pas un pouvoir autoritaire sur ceux qui vous sont échus en partage, mais devenez les modèles du troupeau ».

<sup>93</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 217.

<sup>94</sup> Rm. 13, 4.

<sup>95</sup> Cette perspective peut se justifier par le fait que, selon l'expression de James M. Blythe, Jean de Paris emploie toute son ingéniosité pour montrer que le pape n'est pas le maître suprême en matière de lois civiles (James M. BLYTHE, *Ideal Government...*, cit., p. 148).

<sup>96</sup> Ps. 104, 15 : « Ne touchez pas à mes messies ».

qu'une place secondaire car le pouvoir laïque ne doit intervenir que si le pape se montre incorrigible. Si le pape persiste dans l'erreur, il peut être déposé par l'empereur assisté « par les cardinaux » car l'empereur est lui aussi membre de l'Église. Jean de Paris donne ici l'exemple des papes Constantin II et Jean XII.

La description de cette procédure qui peut s'achever par la déposition du pape vise en fait de montrer que la censure ecclésiastique doit être toujours spirituelle et en tant que telle elle peut utiliser l'excommunication, la suspension ou l'interdiction. Toute autre mesure est indirecte et ne peut être employée que « par accident »<sup>97</sup>.

Trois passages néo-testamentaires sont cités par Jean de Paris à l'appui de sa thèse concernant le caractère spirituel de la censure ecclésiastique. Celui qui n'obéit pas à l'Église ne fait plus partie d'elle : « Si ecclesiam non audierit sit tibi sicut ethnicus et publicanus »<sup>98</sup>. Quant aux péchés qui justifient l'élimination d'un membre de la communauté chrétienne, la Première Épître aux Corinthiens affirme d'une manière plus explicite par la voix de Paul : « Is qui frater nominatur inter vos et est fornicarius aut avarus aut idolorum serviens aut maledictus aut ebriosus aut rapax cum huiusmodi nec cibum sumite »<sup>99</sup>. C'est toujours saint Paul qui conseille d'éviter les hérétiques après les avoir une ou deux fois corrigés : « Hominem hereticum post unam et secundam correctionem devite, sciens quia subversus est qui huiusmodi est »<sup>100</sup>.

Après avoir achevé ces considérations préliminaires concernant le pouvoir du pape et son rapport avec les princes séculiers, Jean de Paris passe, à partir du XIV<sup>e</sup> chapitre, à l'étude des arguments des adversaires.

---

<sup>97</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 215.

<sup>98</sup> Mt. 18, 17 : « S'il refuse d'écouter même l'Église, qu'il soit pour toi comme le païen et le collecteur d'impôts ».

<sup>99</sup> I Co. 5, 11 : « Non, je vous ai écrit de ne pas avoir de relations avec un homme qui porte le nom de frère, s'il est débauché, ou rapace ou idolâtre ou calomniateur ou ivrogne ou filou, et même de ne pas manger avec un tel homme ».

<sup>100</sup> Tt. 3, 11 (10, en fr.) : « Celui qui est hérétique, écarte-le après un premier et un second avertissement ».

## *Prophétie et pouvoir d'édifier*

Les premiers quatre arguments auxquels répond Jean de Paris sont essentiels car les questions qu'ils mettent en jeu constituent des sujets très souvent disputés entre les papalistes et les anti-papalistes.

Le 1<sup>er</sup> argument que Jean Quidort réfute part d'un verset de la prophétie de Jérémie : « Ecce constitui te super gentes et regna ut evellas et destruas et edifices et plantes »<sup>101</sup>. De cette affirmation les partisans de la juridiction temporelle du pape concluent qu'il a le droit, en vertu de son statut suprême parmi les ecclésiastiques, de destituer et nommer les rois de la terre.

La réponse que Jean donne à cet argument met en évidence la double manière dans laquelle on peut interpréter le verset « Ecce constitui ». Certains rapportent ce verset à la personne du Christ. C'est au Christ donc d'affermir la foi de ses fidèles et de détruire les royaumes de l'iniquité. Les partisans de cette interprétation anagogique ajoutent encore deux fragments bibliques en faveur de leur position : « Sancti per fidem vicerunt regna »<sup>102</sup> et « Melior est sapiens viro forti »<sup>103</sup>.

Ceux qui rapportent le verset à Jérémie peuvent aisément constater qu'il n'a pas eu comme tâche de déposer des rois, mais seulement de prêcher aux peuples la venue du roi céleste. Jérémie, en fait, renvoie à un autre verset, prononcé par David dans un des Psaumes : « Ego autem constitutus sum rex ab eo super montem sanctum eius predicans preceptum eius »<sup>104</sup>. Les saints ne sont donc pas appelés à détruire les royaumes de ce monde, mais de détruire les vices, de répandre la foi et de corriger les mœurs, selon l'expression de saint Paul : « Dei edificatio estis, Dei agricultra estis »<sup>105</sup>.

Le 2<sup>e</sup> argument de Jean de Paris s'oppose à l'interprétation papaliste du fameux passage matthéen : « Quodcumque solveris super terram erit solutum et in

---

<sup>101</sup> Jr. 1, 10 : « Sache que je te donne aujourd'hui autorité sur les nations et sur les royaumes, pour déraciner et renverser, pour ruiner et démolir, pour bâtir et planter ».

<sup>102</sup> He. 11, 33 : « Eux qui, grâce à la foi, conquièrent des royaumes ».

<sup>103</sup> Pr. 16, 32 (la variante française de la TOB modifie légèrement le texte latin) : « Qui est lent à la colère vaut mieux qu'un héros, qui est maître de soi vaut mieux qu'un conquérant ».

<sup>104</sup> Ps. 2, 6 : « Moi, j'ai sacré mon roi sur Sion, ma montagne sainte ».

<sup>105</sup> I Co. 3, 9 : « Vous êtes le champ de Dieu, la construction de Dieu ».

celis, et quocumque ligaveris super terram erit ligatum et in celis »<sup>106</sup>. En utilisant l'exégèse patristique, à savoir l'interprétation de saint Jean Chrysostome à laquelle il ajoute celle de Raban Maur, Quidort considère que le pouvoir ainsi conféré par le Christ à ses apôtres est entièrement spirituel car il s'agit seulement du pouvoir des prêtres de lier et de délier les péchés des hommes.

La réponse au 3<sup>e</sup> argument prend en compte une interprétation que les papalistes donnent à une autre affirmation biblique, cette fois-ci paulinienne : « Nescitis quia angelos iudicabitis »<sup>107</sup>. Pour eux, ceux qui jugent des anges peuvent d'autant plus discerner dans les choses temporelles. Mais, selon Jean de Paris, cette interprétation suppose la croyance que ceux qui jugeront des anges sont uniquement les ecclésiastiques, tandis que les sources patristiques, par la voix de saint Ambroise de Milan, ont rapporté cette affirmation de la Première Épître aux Corinthiens à tous les fidèles.

### *Les deux luminaires*

Quant au 4<sup>e</sup> argument de Quidort, il est censé résoudre une comparaison célèbre dans l'exégèse médiévale fondée sur le premier chapitre de la Genèse : « Fecit Deus duo luminaria »<sup>108</sup>. Pour les adversaires de l'auteur du *De potestate*, le pape est celui qui préside dans le jour<sup>109</sup>, c'est-à-dire qui détient le glaive spirituel, tandis que l'empereur ou le roi représentent la nuit, car ils dirigent les choses temporelles. Dans cette interprétation, tout comme la lune reçoit sa lumière du soleil pour pouvoir présider dans la nuit, de même l'empereur ou le roi ont la source de leur pouvoir dans la personne du pape.

Dans la réponse qu'il donne à ses adversaires, Quidort affirme que la description de la Genèse est mystique, donc, selon Pseudo-Denys l'Aréopagite, elle n'est point du tout fondée sur l'argumentation. Qui plus est, les interprétations plus

---

<sup>106</sup> Mt. 16, 19 : « Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aux cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aux cieux ».

<sup>107</sup> I Co. 6, 3 : « Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ? ».

<sup>108</sup> Gn. 1, 16 : « Dieu fit les deux grands luminaires ».

<sup>109</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 202.

anciennes de ce passage de la Genèse ne vont pas du tout dans le sens souhaité par le camp papaliste. Pour Isidore de Séville, que Jean de Paris cite à cet endroit, bien que la lune figure le royaume et le soleil représente le sacerdoce, il faut conclure que la lune détient sa propre force de Dieu, car en dehors de la lumière qu'elle reçoit du soleil, elle « infrigidet et humectet, cuius contrarium facit sol »<sup>110</sup>. Le pouvoir du prince reste distinct de celui du pape quoi qu'il cultive sa foi par l'intermédiaire du pape et de l'Église, car la source directe du pouvoir du prince se trouve en Dieu, sans aucune intervention papale.

Dans le XV<sup>e</sup> chapitre du *De potestate* Jean de Paris cherche d'expliquer que, tout en disposant de son pouvoir à son gré, l'empereur Constantin n'a pas donné l'Empire à l'Église, « sed dedit Urbem et quasdam provincias occidentales et signa imperialia ut de illis provinciis disponerent sedemque suam transtulit Constantinopolim cum tota dignitate imperii »<sup>111</sup>. Même le transfert ultérieur de l'Empire des Grecs aux Germains, qui a contrarié les Romains, n'a regardé, selon Quidort, que le nom.

Dans sa réponse au 11<sup>e</sup> argument sur le droit du pape d'absoudre les membres de l'armée du serment de fidélité, Quidort considère qu'il s'agit d'un argument *de facto*, mais que dans ce genre de questions le pape prend la décision finale « de consensu regis »<sup>112</sup>.

### *Dieu – la source immédiate du pouvoir terrestre. Le consentement du peuple*

Dans le XVII<sup>e</sup> chapitre du *De potestate*, la discussion de principe sur le rapport entre *corporalia* et *spiritualia* est reprise dans la réponse au 20<sup>e</sup> argument. Pour les partisans du *dominium* temporel du pape, les choses corporelles dépendent des choses spirituelles, car ces dernières sont en fait la cause des premières. Cet argument est faux, selon la position exprimée dans le *De potestate*, car les choses corporelles doivent elles aussi viser le bien commun des citoyens et préserver leur vie vertueuse dans la cité. À ce propos, Quidort reprend une précision qu'Aristote

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 218.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 221.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 222.

fait dans son *Éthique* sur le rôle du législateur : « Intentio legislatoris est homines facere bonos et inducere ad virtutem »<sup>113</sup>. Qui plus est, Aristote compare dans les *Politiques* le législateur au médecin et trouve que par rapport à celui-ci, le législateur a en charge les âmes. À la fin de sa réponse au 20<sup>e</sup> argument, la conclusion que veut imposer Jean de Paris semble évidente : « Potestas terrena est a Deo immediate quamvis ipsa ad beatam vitam dirigatur per potestatem spiritualem »<sup>114</sup>. Bien plus, la réponse à l'argument suivant offre à Quidort la chance de compléter cette affirmation, tout en combattant une opinion des papalistes qu'ils considèrent comme héritée de Hugues de Saint-Victor. Le *De potestate* conclue que le pouvoir spirituel n'institue pas celui royal<sup>115</sup> – comme certains disent qu'affirmait Hugues – car celui-ci est « a Deo et a populo consentiente et eligente »<sup>116</sup>.

#### *Tyrannie, royauté et régime politique. « La principauté papale »*

La réponse au 19<sup>e</sup> argument est très intéressante à notre avis parce qu'elle introduit une digression dans laquelle Jean de Paris semble s'être inspiré du *De regno* de Thomas d'Aquin. Pour Quidort, l'existence du tyran s'explique soit à partir de l'interprétation présente dans Job 34, 30 – « Quod regnare facit Deus hypocritam propter peccata populi »<sup>117</sup> –, soit pour mettre à l'épreuve la patience des sujets, soit pour les contraindre de se retourner vers Dieu qui est le seul à pouvoir changer le cœur des hommes les plus acharnés dans l'injustice : « Cor regis in manu Domini et quocumque voluerit inclinabit illud »<sup>118</sup>. C'est à Dieu de convertir les tyrans ou de libérer le peuple de leur oppression : « Sedes ducum superbiorum destruxit Deus et

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Ibidem*. Souligné par nous.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>118</sup> *Ibidem*.

sedere fecit mites pro eis »<sup>119</sup> ou « Liberabo gregem meum de ore ipsorum qui pascunt semetipsos »<sup>120</sup>.

La dernière réponse que Jean de Paris donne dans le XVII<sup>e</sup> chapitre nous apporte, une fois avec la réfutation du 24<sup>e</sup> argument, la définition du régime royal et celle du régime politique pour lesquelles il s'inspire des *Politiques* d'Aristote. L'affirmation selon laquelle le roi doit toujours faire approuver les lois par le pape mènerait à la destruction du régime royal et du régime politique et à l'institution d'un régime unique : le régime papal. Car aussi bien le régime royal, où le roi gouverne par les lois qu'il a lui-même édictées, que le régime politique, où les lois sont instituées par les citoyens, sont détruits là où le contrôle papal sur la législation ne laisse de liberté que pour « la principauté papale »<sup>121</sup>.

### *Le sacerdoce royal*

Au début du XVIII<sup>e</sup> chapitre, Quidort essaie de répondre à l'argument selon lequel les prêtres détiendraient un pouvoir royal « quod sacerdotium dicitur regale »<sup>122</sup>. Mais pour l'auteur du *De potestate* le sacerdoce est appelé royal non pas parce qu'il relèverait de ce monde, mais par rapport au ciel où règne Jésus-Christ dont les prêtres offrent à Dieu « le sacrifice de la louange »<sup>123</sup>. Si dans l'ancienne loi les rois étaient oints par les prêtres, ce n'était pas parce que les rois étaient soumis aux prêtres, mais « in mysterium et representationem regis Christi in illo populo nascituri »<sup>124</sup>. En dépit de cette onction, il est certain, selon Jean de Paris, que les prêtres étaient soumis aux rois.

De ce chapitre, la réponse au 30<sup>e</sup> argument est peut-être la plus importante car elle essaie de s'opposer à l'interprétation donnée par les papalistes à l'affirmation

---

<sup>119</sup> Si. 10, 17 (dans la TOB il s'agit de Si. 10, 15) : « Le Seigneur a arraché les racines des nations, il a planté les humbles à leur place ».

<sup>120</sup> Ez. 34, 10 : « J'arracherai mon troupeau de leur bouche et il ne leur servira plus de nourriture ».

<sup>121</sup> Cf. JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 228.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 229.

évangélique « ecce duo gladii hic »<sup>125</sup>. Pour Jean de Paris, il s'agit ici sans doute d'une « adaptatio allegorica »<sup>126</sup> similaire à celle présente dans le 6<sup>e</sup> chapitre de l'Épître aux Éphésiens : « Accipite lorica[m] fidei et gladium spiritus quod est verbum Dei »<sup>127</sup>. Ces deux glaives figurent soit les deux Testaments, soit le « gladium verbi et gladium instantis persecutionis ». Pour cette seconde hypothèse, Jean de Paris trouve deux exemples chez Luc et dans le Deuxième Livre des Rois : « Tuam ipsius animam pertransibit gladius »<sup>128</sup> et « Non recedet gladius de domo tua »<sup>129</sup>.

Quant à l'affirmation « ecce duo gladii hic », Jean de Paris précise que ses deux glaives « quos habebant Apostoli »<sup>130</sup>, représentant l'un le glaive spirituel et l'autre le glaive temporel, n'étaient jamais détenus en même temps par Pierre ou par un autre apôtre. Pierre n'en avait qu'un seul et cela est montré par d'autres fragments bibliques. En fait, le 10<sup>e</sup> chapitre de l'Évangile selon Matthieu précise : « Non veni pacem mittere in terram sed *gladium* »<sup>131</sup>. De même, le Ps. 44 utilise toujours le singulier du mot : « Accingere gladium tuum super femur »<sup>132</sup>. La conclusion semble donc évidente : « A Christo non habuit nisi unum »<sup>133</sup>.

### *Autorité et vrai sacerdoce. Le régime mixte du peuple juif*

L'importance du XXI<sup>e</sup> chapitre du *De potestate* pour la vision politique du dominicain français est considérable puisque c'est ici que Quidort critique un des arguments d'Henri de Crémone, discute l'organisation du peuple juif au temps de Moïse et de Josué et montre sa préférence pour les régimes mixtes.

---

<sup>125</sup> Lc. 22, 38 : « Voici deux épées ».

<sup>126</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 232.

<sup>127</sup> Eph. 6, 17 : « Recevez enfin le casque du salut et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la parole de Dieu ».

<sup>128</sup> Lc. 2, 35 : « Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme ».

<sup>129</sup> 2 R. 12, 10 (dans la TOB il s'agit du Deuxième Livre de Samuel, 2 S. 12, 10) : « L'épée ne s'écartera jamais de ta maison ».

<sup>130</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 232.

<sup>131</sup> Mt. 10, 34 : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais bien le glaive ». Nous avons souligné le mot *gladium* qui se trouve au singulier. Le texte n'emploie pas le pluriel *gladios*.

<sup>132</sup> Ps. 44, 4 : « Ceins ton épée au côté ».

<sup>133</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 232.

En fait, le début de ce chapitre reprend l'argument 31, qui appartient à Henri de Crémone, selon lequel Dieu aurait gouverné lui-même le monde jusqu'au Déluge et ensuite il l'aurait gouverné par l'entremise de prêtres tels Noé, Abraham, Moïse et d'autres. Mais, selon Jean de Paris, au moins en ce qui concerne Noé cette affirmation est fautive, car il n'a pas été prêtre. Les prières qu'il faisait à Dieu ne sont pas la preuve du fait qu'il avait reçu le sacerdoce, mais bien l'accomplissement de la dette qu'il avait envers Dieu. Quant à Abraham ou Moïse, ils n'étaient pas de prêtres véritables, car le vrai sacerdoce a été rendu possible seulement après la venue du Christ.

Pour répondre au 32<sup>e</sup> argument, Jean de Paris précise que le pape ne doit pas être vu comme « dominus spiritualium »<sup>134</sup>, car il n'est que le ministre des choses spirituelles, selon l'indication de l'apôtre Paul : « Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei »<sup>135</sup>. L'affirmation d'Henri de Crémone selon laquelle Dieu aurait donné tout à Pierre s'avère donc être fautive, car le pape n'a pas un droit de domination, mais il est seulement « instructor et defensor contra spirituales lupos »<sup>136</sup>. Si dans la Première Épître aux Corinthiens saint Paul dit « vestra sunt omnia »<sup>137</sup>, il ne fait pas référence seulement aux papes en tant que successeurs de Pierre, mais il désigne tous les fidèles.

Avant de discuter dans le 34<sup>e</sup> argument le statut du régime mixte à partir de l'exemple biblique du peuple juif et de la théorie exposée dans les *Politiques* d'Aristote, Quidort précise, tout en répondant au 33<sup>e</sup> argument, que le pape n'a reçu aucun droit sur l'empire. En vérité, les papalistes que Jean Quidort critique ici, avaient soutenu la position selon laquelle le transfert de l'empire aurait eu comme cause la punition de Dieu pour les péchés des chefs laïques du monde.

Dans le même chapitre, Jean de Paris essaie de décrire et de qualifier le régime politique qu'avait le peuple juif au temps de Moïse et de Josué. Ce régime est considéré comme ayant été mixte, car il n'était pas purement royal, parce que l'élément aristocratique se faisait sentir par la domination de plusieurs en faveur de la

---

<sup>134</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...* cit., p. 234.

<sup>135</sup> I Co. 4, 1 : « Qu'on nous considère donc comme des serviteurs du Christ, et des intendants des mystères de Dieu ».

<sup>136</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...* cit., p. 234.

<sup>137</sup> I Co. 3, 23 (dans la TOB, I Co. 3, 22) : « Tout est à vous ».

vertu, tandis que l'élément démocratique était exprimé par le rôle que détenait le peuple.

Si Jean Quidort semble donner sa préférence au régime mixte<sup>138</sup>, ce n'est pas parce qu'il aurait ignoré le choix que fait Aristote pour le régime royal dans le troisième livre des *Politiques*, mais parce que l'élément aristocratique et celui démocratique font en sorte que l'ancien régime royal, devenu à présent mixte, donne à chaque personne la place qui lui convient. Chez les Juifs, Moïse représentait le régime royal, tandis que les Soixante-douze figuraient l'aristocratie et le fait qu'ils étaient élus du peuple et par le peuple constituait l'élément démocratique. Ce type de régime mixte est d'ailleurs recommandé par Jean pour l'Église, qui a comme chef visible le pape, mais qui devrait être entouré par des ecclésiastiques élus de chaque province.

Le régime mixte convenait mieux au peuple juif que le régime royal, dont la supériorité est incontestable, mais qui, selon Jean de Paris, encoure le risque de dégénérer – notamment chez un peuple enclin à l'avarice, qui est la racine de tous les maux – en tyrannie. C'est justement pour prévenir ce danger que Dieu a institué premièrement au sein de ce peuple des juges et non pas un roi qu'il leur a finalement concédé « quasi indignatus »<sup>139</sup>.

## Papa cum concilio

Avant la discussion sur la *donatio Constantini*, il existe encore un chapitre, le XX<sup>e</sup>, qui tout en répondant à d'autres objections, part de l'idée qu'il est essentiel pour le pape d'édifier et non pas de détruire, selon une affirmation déjà citée de la Deuxième Épître aux Corinthiens<sup>140</sup>.

Le 42<sup>e</sup> argument et le dernier auquel répond Jean de Paris enclenche de nouveau la polémique avec une des positions exprimées par Henri de Crémone dans

---

<sup>138</sup> Cf. JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 236.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>140</sup> 2 Co. 13, 10.

son texte *De potestate papae* de 1301<sup>141</sup>. Dans le fragment visé par Quidort, Henri de Crémone, tout en critiquant les Gibelins – ennemis acharnés des Guelfes –, affirme que le pape ne dispose pas seulement d'un pouvoir spirituel, en s'efforçant d'établir cela à partir de l'Écriture sainte, des Pères de l'Église et des constitutions ecclésiastiques en vigueur. Mais pour Jean de Paris, qui cite à son appui un des textes des Décrétales, l'Église n'a pas le droit d'invoquer le bras séculier pour combattre les hérétiques. Qui plus est, l'Écriture sainte, qui donne aux chrétiens la règle de leur foi, ne précise pas que le pape détiendrait les deux glaives à la fois. Le pape a besoin de l'aide du concile général pour définir les questions liées à la foi car bien que le concile n'ait pas de souveraineté quant aux lois par rapport au pape, « papa cum concilio maior est papa solo »<sup>142</sup>.

En suivant les conséquences de la *donatio Constantini* – souvent invoquée par les papalistes – Jean de Paris essaie de voir les implications qu'elle a pour les territoires que détenait son contemporain Philippe le Bel. Aussi affirme-t-il que cette donation « non fuit nisi de portione determinata in qua Francia non includebatur, nec translatio fuit facta totius imperii sive monarchie mundi ad germanos »<sup>143</sup>. Quidort invoque même quatre arguments fondés sur son interprétation de la donation de Constantin par lesquels il se propose de montrer qu'elle n'implique pas de pouvoir papal sur les territoires de la France. L'auteur du *De potestate* cite un fragment de la *Vita beati Silvestri* selon lequel « in donatione illa audita est vox angelorum dicentium in aere : Hodie in ecclesia venenum effusum est »<sup>144</sup>.

Pour la perspective que nous adoptons dans cette étude, ce qui compte le plus dans ce chapitre c'est la conclusion que Jean de Paris tire sur les rapports entre l'unicité de l'Empire, dont il n'est pas un partisan acharné, et la diversité des royaumes qu'il trouve bénéfique : « Melius est tamen plures in pluribus regnis dominari quem unum toti mundo. Quod ex hoc etiam apparet quod tempore imperatorum nunquam fuit mundus in tanta pace quanta fuit postea et ante »<sup>145</sup>.

---

<sup>141</sup> Richard SCHOLZ, *Publizistik...*, cit., pp. 459-471. Le texte visé se trouve à la p. 460.

<sup>142</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 243. À cela il ajoute : « Orbis maius est Urbe ».

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 247.

## Corriger le pape errant

Les quatre derniers chapitres du traité *De potestate* (XXII-XXV) constituent un ensemble tout à fait cohérent après l'apparente digression introduite par l'analyse de la *donatio Constantini*. Dans cette petite tétralogie finale, Jean de Paris argumente en faveur de la possibilité de juger un pape pour des erreurs très graves, ensuite il énumère les onze raisons concernant l'impossibilité de l'abdication d'un pape données par ses adversaires, en démontrant après cela que le pape peut démissionner de sa charge et en répondant, dans le chapitre final du traité, aux onze arguments des papalistes. Aussi dans le chapitre XXI, Quidort affirme-t-il que le pape peut être jugé s'il agit contre les droits des églises ou s'il dissipe le troupeau du Seigneur qui lui a été confié. Celui qui dans cette situation extrêmement grave pour l'Église corrige le pape le fait non pas de par son office, mais à partir de son propre amour des choses divines, sans vouloir punir, mais pour accomplir le devoir d'exhorter quiconque manque aux obligations imposées par sa fonction. À ce sujet l'Épître aux Galates<sup>146</sup> nous offre l'exemple de saint Paul qui corrige saint Pierre « quia reprehensibilis erat »<sup>147</sup>. Nulle part le fragment biblique référé ici ne montre qu'une telle correction serait, comme disent les papalistes, « tangere montem vel ponere os in celum »<sup>148</sup> parce que là où le pape se trouve en erreur manifeste « non est celum nec os ponitur in eum »<sup>149</sup>. Si le Seigneur peut changer le cœur du roi, il est à même de transformer aussi celui du pape<sup>150</sup>, il peut, tout comme il évince parfois les mauvais rois, faire abdiquer les papes qui ne se laissent pas corriger.

Voici maintenant que Jean de Paris expose dans le chapitre XXIII les onze raisons de ceux qui affirment que le pape ne peut pas démissionner<sup>151</sup>. Si nous les

---

<sup>146</sup> Cf. Ga. 2, 11 : « Mais, lorsque Céphas vint à Antioche, je me suis opposé à lui ouvertement, car il s'était mis dans son tort ».

<sup>147</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 249.

<sup>148</sup> *Ibidem*. Cette affirmation s'avère être polémique à l'adresse d'un texte anonyme écrit à la fin de 1296 et qui dont l'auteur pourrait être pourtant Henri de Crémone (Richard SCHOLZ, *Publizistik...*, cit., p. 471). Le texte commence même par l'affirmation « non ponant laici os in celum ».

<sup>149</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 249.

<sup>150</sup> Cf. *Ibidem*, p. 250.

<sup>151</sup> Ce chapitre est très polémique à l'adresse des Franciscains qui considèrent que le pape ne peut pas démissionner et qu'il est le seul à avoir *plena potestas* (expression qui est équivalente à la suprême juridiction) et *dominium* tant sur les biens des laïcs que sur ceux des communautés religieuses. Cela parce qu'aucun droit de propriété n'appartient aux laïcs ou aux religieux qui n'ont qu'une juridiction

exposons à notre tour, c'est parce que dans le chapitre final, Quidort va répondre à celles-ci en invoquant souvent des citations bibliques significatives pour la compréhension de sa pensée politique et du rôle que le consentement y joue.

Le premier argument du camp papaliste affirme que l'institution papale est à Dieu seul ; donc, ce qui a été confié par Dieu ne peut être détruit par un inférieur.

Le second argument, dérivé du premier, affirme que le pouvoir ou l'autorité détenus par le pape ne peuvent pas être enlevés par des gens qui n'ont pas eu la capacité de les conférer.

À partir de la décrétale *Inter corporalia* où l'on assigne au pape toute déposition et tout transfère d'évêques, la troisième raison invoquée par les papalistes et énumérée par Quidort considère que seulement Dieu, étant lui seul l'unique supérieur par rapport au pape, peut intervenir là où il s'agit de la suprême dignité.

Dans les autres arguments on affirme que la suprême vertu créée ne peut être destituée par aucune autre vertu créée, que même « *tota universitas creature* »<sup>152</sup> ne peut détruire la grâce qu'implique le sacerdoce, d'autant plus le suprême sacerdoce, et que le pape détient cette charge uniquement en vertu d'une loi divine et non pas à partir d'une loi humaine.

Ensuite, les partisans de la non-abdication du pape ajoutent que le vote suprême que représente la fonction papale ne peut être annulé par aucun autre vote, que « *nullus videatur seipsum posse absolvere a peccato, ergo nec a papatu, quod esset si papa voluntari renunciare potest* »<sup>153</sup>.

Le neuvième argument considère que l'office papal ne peut être dissous que par celui qui détient un pouvoir plus grand, c'est-à-dire uniquement par Dieu. C'est seulement le supérieur qui peut annuler une dignité ecclésiastique après qu'elle ait été confirmée, affirme le dixième argument, tandis que le onzième (qui est en fait le dernier) précise, par l'entremise d'un fragment de l'Épître aux Hébreux, que sur le modèle de la vie éternelle du Christ, le sacerdoce doit lui aussi être éternel.

---

déléguée sur les biens dont ils sont seulement les intendants (cf. Janet COLEMAN, « *The Dominican Political Theory...* », cit., pp. 188-192). Pour Jean Peckham, qui résume la position franciscaine à cet égard, le *dominium* et la *jurisdictio* appartiennent au Christ, qui les a transmis à Pierre et à ses successeurs. Dans cette perspective, les prétentions des laïcs concernant le pouvoir temporel doivent être analysées dans le contexte du droit canonique.

<sup>152</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 252.

<sup>153</sup> *Ibidem*.

## Consentement et élections

Le XXIV<sup>e</sup> chapitre du traité *De potestate* s'avère essentiel pour la question du consentement du peuple et des cardinaux dans la question difficile qu'implique le renoncement ou notamment la déposition de la charge papale. Tout comme Huguccio de Pise, qui avant Jean de Paris a examiné la question du renoncement à la dignité papale, pour devenir un simple moine ou pour des raisons d'âge, l'auteur du *De potestate* invoque le cas du pape Clément aux temps apostoliques et de Marcellin. Aux raisons invoquées par Huguccio, Quidort ajoute celle de la cause finale : tout pape est élu en vue du bien commun de l'Église et de tout le troupeau qui lui est confié. Aussi soit-il suspect d'incapacité physique ou mentale d'assumer sa charge, on peut faire appel au peuple ou aux cardinaux qui alors *représentent* tout le clergé et tout le peuple.

Le peuple peut donc légitimement demander le renoncement du pape, situation pour laquelle on trouve déjà des exemples dans l'histoire. S'il ne jouit plus de la confiance populaire qui convient à sa fonction, Jean de Paris considère que « *de consensu populi in tali casu possit deponi et ad cedendum compelli* »<sup>154</sup>. Cela parce que tout prélat doit détenir sa fonction au bénéfice du peuple et non pas de soi-même. Donc, il est tout à fait logique de conclure que « *efficacior est consensus populi in hoc casu ad deponendum eum etiam invitum, si totaliter inutilis videatur, et ad eligendum alium* »<sup>155</sup>.

## Consentir en tant que cardinal. Le modèle populaire

Une seule précision semble encore nécessaire pour discerner les situations et pour comprendre la notion de consentement des cardinaux. Si on avait l'habitude de penser que sur la démission d'un pape le seul collègue des cardinaux suffisait de se

---

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 254. Souligné par nous.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

prononcer, car il agissait alors pour toute l'Église, on considérait que la déposition d'un pape requerrait l'avis d'un concile général de l'Église. Sans vouloir imposer son credo, Jean de Paris ose conclure l'avant-dernier chapitre de son traité par l'idée que le collège des cardinaux suffit pour déposer un pape, son consentement n'ayant plus besoin d'être entériné par la réunion d'un concile général : « Quia ex quo consensus eorum facit papam loco ecclesie, videtur similiter quod possit eum deponere »<sup>156</sup>.

La force du consentement du collège des cardinaux est donc égale en cas de l'élection, du renoncement volontaire ou de la déposition d'un pape, car son action, accomplie « in loco ecclesie », puise son efficacité au désir d'imposer pour l'office papal quelqu'un qui restaure le bien commun ecclésiastique dont le modèle est censé montrer par le peuple « eligente vel consentiente »<sup>157</sup>.

Dans le dernier chapitre du *De potestate*, Jean de Paris essaie de répondre aux onze arguments des papalistes qu'il avait recueillis dans le chapitre XXII et qui tournent autour de la possibilité pour un pape d'être déposé ou de renoncer à la fonction papale. Nous considérons que ces réponses de Quidort constituent la position définitive qu'il adopte dans le *De potestate* et, sans préciser cette fois-ci à quel argument il répond par ses formulations, nous allons présenter les thèses qui s'y dégagent et leur signification par rapport à la notion de consentement.

En concluant donc ce traité, Jean de Paris affirme que le pouvoir papal doit être vu dans deux perspectives. D'une part, il est *a solo Deo* car « omnia opera nostra operatus es in nobis Domine »<sup>158</sup>. D'autre part, lorsque nous faisons référence à un tel pape ou à un tel autre, nous invoquons aussi la coopération humaine car c'est par le consentement des élus et de ceux qui l'ont élu (« per consensum electi et eligentium »<sup>159</sup>) que quelqu'un arrive à occuper la fonction ecclésiastique suprême. Mais si le consentement des élus et de ceux qui élisent est nécessaire pour que la fonction papale soit accordée à une certaine personne, l'absence de ce consentement est suffisante – sans avoir besoin d'une autorité supérieure – pour que quelqu'un n'occupe plus la fonction papale.

---

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>158</sup> Is. 26, 12 : « C'est toi qui accomplis pour nous tout ce que nous faisons ».

<sup>159</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 255.

## *Lier et délier par le consentement*

Pour les papalistes, la liaison entre le pape et son Église est même plus forte que celle entre un homme et sa femme. Pour eux, la similitude du parcours conduit à ne pas pouvoir accepter la déposition d'un pape, tout comme on n'accepte pas la dissolution d'un mariage : « In episcopatu enim contrahitur matrimonium in electione, ratificatur in confirmatione et consummatur in consecratione »<sup>160</sup>. Mais, selon Quidort, ce n'est pas la durée qui fait la liaison entre le pape et son Église plus forte que celle entre l'époux et sa femme, mais le fait que celle ecclésiastique est plus digne. Qui plus est, la liaison entre le pape et son Église est porteuse d'une signification plus haute car elle vise le bien commun, tandis que celle entre l'époux et l'épouse touche uniquement à un bien particulier. Quant au statut du mariage, Jean de Paris n'hésite pas à invoquer encore une fois la *prima Corinthium* : « Precipio non ergo sed Dominus uxorem a viro non discedere. Quod si discesserit manere inuuptam aut viro suo reconciliari »<sup>161</sup>.

Bien que la fonction papale soit la suprême vertu créée «in persona», c'est-à-dire par rapport à tel ou tel autre homme, le collège des cardinaux ou le concile général ont le droit de déposer le pape s'il persiste dans l'erreur, car c'est par leur consentement qu'il a pris la charge papale. « Jurisdictio vero sicut potest augeri vel minui, ita et deberi et tolli »<sup>162</sup>. Un certain homme peut cesser d'être pape car cette fonction ne reste pas immuable « quia ad hoc cooperatur consensus eligentium et electi »<sup>163</sup>.

Le rôle fondamental du consentement dans le traité *De potestate regia et papali* provient justement du fait que c'est par l'intermédiaire du consentement que la juridiction est créée ou qu'elle cesse : « Et ideo sicut per consensum hominum iurisdictio datur, ita per consensum contrarium tollitur »<sup>164</sup>. Selon Quidort, on ne peut pas comparer le fait de s'absoudre d'un péché à celui de renoncer à la charge

---

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>161</sup> I Co. 7, 11 (dans la TOB il s'agit des versets 10-11) : « J'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur : que la femme ne se sépare pas de son mari – si elle en est séparée, qu'elle ne se remarie pas ou qu'elle se réconcilie avec son mari ».

<sup>162</sup> JEAN DE PARIS, *De potestate...*, cit., p. 258.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>164</sup> *Ibidem*.

papale – comme faisaient les papalistes dans leur intention de nier la possibilité de déposer un pape – car « *absolvere se a papatu est descendere* ». Sans citer explicitement la maxime « *quod omnes tangit* » qu’il ignore dans tout le texte du *De potestate regia et papali*, Jean de Paris fait de la notion de consentement la clé de voûte pour la compréhension de l’un des enjeux les plus importants du texte : « *Assensus pape sine superiore confirmatio est, et ideo dissensus eius sine superiore cessio est* »<sup>165</sup>.

Si en suivant les citations bibliques très nombreuses du *De potestate regia et papali* nous avons pu saisir l’originalité de l’exégèse de Jean de Paris même là où il s’agissait de fragments cités souvent dans les traités politiques du Moyen Âge, par la manière dont il utilise la notion de consentement – concept-pivot tant pour connaître l’avis du peuple que pour rendre explicites les positions du collège des cardinaux – le dominicain français s’avère être un des plus importants auteurs qui l’ait utilisé avant les représentants du mouvement conciliaire entamé dans la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 260.

## Chapitre III

### La théologie politique de Dante : consentement ou concorde dans la monarchie universelle ?

Toute exégèse du *De Monarchia* de Dante<sup>1</sup> ne peut pas ignorer son rapport avec les traités médiévaux portant sur les deux pouvoirs, d'autant plus que la période où il est composé suit de quelques années la dispute entre Philippe IV le Bel et Boniface VIII. Dans le quatrième livre du *Convivio*, écrit avant le *De Monarchia*, Dante avait essayé d'étudier la manière dont est fondée la vie politique et sa relation

---

<sup>1</sup> La bibliographie sur Dante que nous mentionnons ici contient uniquement les éditions et les interprétations auxquelles nous faisons référence dans ce texte : DANTE, *La Divina Commedia*, in *Opere di Dante*, Società Dantesca Italiana, Firenze, 1960 ; IDEM, *La Monarchie*, édition bilingue, traduit du latin par Michèle Gally, Éditions Belin, Paris, 1993 ; IDEM, *Monarchia*, Cola di Rienzo, *Commentario*, Marsilio Ficino, *Volgarizzamento*, Arnoldo Mondadori Editore, 2004 ; Michele BARBI, « Nuovi problemi della critica dantesca », dans *Studi danteschi*, 23, 1938, pp. 46-77 ; Auguste VALENSIN, *Le christianisme de Dante*, Aubier Montaigne, Paris, 1954 ; Nevio MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante : Guido Vernani da Rimini*, testo critico del « *De Reprobatione Monarchiae* », CEDAM, Padova, 1958 ; C. T. DAVIS, « Remigio de' Girolami and Dante : a Comparison of Their Conceptions of Peace », in *Studi danteschi*, XXXVI, 1959, pp. 105-136 ; Uberto LIMENTANI (éd.), *The Mind of Dante*, Cambridge, 1965 ; Bruno NARDI, *Saggi di Filosofia Dantesca*, Firenze, 1967 ; Jacques GOUDET, *Dante et la politique*, Aubier Montaigne, Paris, 1969 ; IDEM, *La politique de Dante*, Editions L'Hermès, Lyon, 1981 ; Étienne GILSON, *Dante et la philosophie*, quatrième édition, Vrin, Paris, 1986 ; Carlo DOLCINI, « Dante Alighieri e la Monarchia », dans Carlo DOLCINI, *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologne, 1988 ; Ernst KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, traduit de l'anglais par Jean-Philippe Genet et Nicole Genet, Gallimard, Paris, 1989 ; Christian TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*, Ecole Française de Rome, 1995 ; Marguerite BOURBEAU-KUSSMAUL, « Du *De Monarchia* à la *Divine Comédie*. Un changement dans la pensée politique de Dante », in B. Carlos BAZÁN, Eduardo ANDUJAR, Léonard G. SBROCCHI (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 1443-1457 ; CHENEVAL Francis, « Dante's *Monarchia*: Aspects of Its History of Reception in the 14th Century », in Bazán B. Carlos, Andujar Eduardo, Sbrocchi Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, cit., pp. 1474-1485 ; Richard LANSING (éd.), *The Dante Encyclopedia*, Garland Publishing, Inc., New York and London, 2000 ; Jeannine QUILLET, « La *Monarchia* de Dante Alighieri », dans *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, sous la direction de Bruno PINCHARD, avec la collaboration de Christian TROTTMANN, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2001, pp. 25-37 ; Christian TROTTMANN, « À propos des „*Duo ultima*” : de la *Monarchia* au *Banquet* et retour », dans *Pour Dante*, cit., pp. 215-236.

avec la philosophie. Comme dans le *De Monarchia*, il ne s'agit pas seulement d'une réflexion théorique. Les deux ouvrages sont influencés par les transformations juridiques et politiques des communes italiennes qui devenaient des seigneuries sous la juridiction du pouvoir impérial.

### *Lieux d'exégèse*

La thèse théologico-politique du *De Monarchia* était déjà proposée par Dante dans le quatrième livre du *Convivio*<sup>2</sup> sans qu'il y adoptât la rhétorique antipapaliste. Si la nécessité d'un seul monarque qui détienne toute l'autorité a été une évidence pour tous les exégètes, à partir d'Étienne Gilson<sup>3</sup>, pour qui l'unicité du monarque est calquée sur la thèse averroïste de l'unité de l'intellect – ce qui n'implique pas l'acceptation des thèses théologico-politiques averroïstes de stricte observance –, et jusqu'à Bruno Nardi<sup>4</sup>, Michele Barbi<sup>5</sup> ou Christian Trottmann<sup>6</sup>, on pourrait à peine trouver un autre repère commun aux interprétations données au XX<sup>e</sup> siècle au traité dantesque.

La dispute des exégètes vise en premier lieu le problème de la continuité ou de la discontinuité entre les œuvres de Dante ou plus exactement entre le *De Monarchia* et les autres écrits. Quel est le rôle de l'exil pour une interprétation fidèle de l'ensemble de l'œuvre ? Si pour Uberto Limentani<sup>7</sup> il n'y a aucune syncope entre la période florentine et celle que Dante passe à Vérone et à Bologne, pour Jacques Goudet<sup>8</sup>, l'auteur de plusieurs ouvrages sur la conception politique de Dante, il y a pourtant un moment de césure : le *De Monarchia* mettrait en évidence une conception extrêmement novatrice sur l'Empire, complètement détachée des « anciens idéaux » de son auteur.

---

<sup>2</sup> Jeannine Quillet, « La *Monarchia* de Dante Alighieri », cit., p. 27.

<sup>3</sup> Étienne GILSON, *Dante et la philosophie*, cit., *passim*.

<sup>4</sup> Bruno NARDI, *Saggi di Filosofia Dantesca*, cit.

<sup>5</sup> Michele BARBI, « Nuovi problemi della critica dantesca », cit., pp. 46-77.

<sup>6</sup> Christian TROTTMANN, „À propos des '*Duo ultima*': de la *Monarchia* au *Banquet* et retour", dans *Pour Dante*, cit., pp. 215-236.

<sup>7</sup> Voir le livre édité par Uberto LIMENTANI, *The Mind of Dante*, cit., *passim*.

<sup>8</sup> Jacques GOUDET, *Dante et la politique*, cit., et, du même auteur, *La politique de Dante*, cit., *passim*.

L'opposition de deux autres exégètes importants de Dante, Bruno Nardi et Michele Barbi, est tout aussi tranchante. Pour Nardi, revendiquer l'autonomie de l'Empire représente une tentative de séparer raison et foi, philosophie et théologie. De l'autre côté, Michele Barbi, qui voit une unité d'essence entre l'œuvre poétique de Dante et le traité *De Monarchia*, pense que la séparation de la pensée politique de son fondement religieux constitue une grave erreur exégétique.

À côté de ces interprétations radicales, il existe la position moyenne d'Étienne Gilson, qui n'accepte ni l'étiquette averroïste appliquée au traité *De Monarchia* – ce qui signifierait la reconnaissance de la séparation entre le politique et le religieux ou, selon ce que proposait Ernst Kantorowicz dans *Les deux corps du roi*<sup>9</sup>, d'une tentative d'autonomiser le politique par rapport au théologique –, ni l'identification de la pensée politique de Dante à la pensée de Thomas d'Aquin, identification à laquelle seraient emmenés les partisans acharnés de la continuité.

Selon Marguerite Bourbeau-Kussmaul<sup>10</sup>, il ne faut pas oublier que la fin du traité *De Monarchia* apporte au premier plan l'idée d'une harmonie entre le temporel et le spirituel, mais on ne doit pas ignorer en même temps le repère et le guide le plus sûr qui est la raison quand il s'agit de l'idéal de l'Empire universel. Si dans le *De Monarchia* cet Empire semble être fondé uniquement sur la raison humaine, dans la *Divine Comédie* il s'enracine aussi dans la relation entre la grâce et l'amour. Marguerite Bourbeau-Kussmaul affirme qu'il ne s'agit pas à cet égard d'une disjonction ou d'une opposition entre les deux ouvrages, mais d'une tentative d'établir une union encore plus étroite.

Bien qu'ils aient reconnu l'importance qu'avait aux années 1300 la personnalité de Dante, les interprètes se sont parfois hâtés de mettre une étiquette sur son œuvre qui ne se prête pas du tout à être réduite à la défense de l'Empire universel. Selon Kantorowicz, il est si difficile à encadrer Dante dans un courant à cause du fait qu'en même temps il utilise saint Thomas d'Aquin sans être un thomiste, il use des thèses averroïstes sans défendre l'averroïsme, il possède des

---

<sup>9</sup> Ernst KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi...*, cit., *passim*.

<sup>10</sup> Marguerite BOURBEAU-KUSSMAUL, « Du *De Monarchia* à la *Divine Comédie*. Un changement dans la pensée politique de Dante », in B. Carlos BAZÁN, Eduardo ANDUJAR, Léonard G. SBROCCHI (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, cit., p. 1453.

connaissances de droit canon sans manquer de critiquer les décrétalistes. Devant une pensée ayant une telle capacité de synthèse, on a l'impression de n'apercevoir que ce qu'est fragmentaire. Cependant, Kantorowicz montre que le pari de l'œuvre du Florentin a été de découvrir l'homme derrière toute institution. La distinction que Dante opère entre la personne et l'office qu'elle remplit rend toute son œuvre plus claire et plus cohérente. On peut le vérifier au cas du pape Boniface VIII, qu'il décrit dans la *Divine Comédie* comme « le Prince des nouveaux Phariséens »<sup>11</sup> et qui est visé implicitement aussi dans la *Monarchie*. À l'encontre de la manière dont procédaient dans l'Antiquité les donatistes, Dante ne met pas un signe d'égalité entre le pape Boniface VIII et l'homme Benedetto Latini. Si dans la *Divine Comédie* et dans la *Monarchie* il a toujours comme termes de l'alternative l'individu et le titulaire de l'office, dans le *Convivio* Dante essaya d'étudier à fond le rapport qui s'établit entre l'autorité philosophique et celle impériale qui doivent poursuivre le bonheur dans la vie d'ici bas. Bien que le Florentin ne pensât pas qu'au cas de l'empereur on assistait aussi à un transfert de l'autorité philosophique, il était préoccupé de voir les deux autorités s'unir car toutes les deux devaient aboutir au bonheur présent.

Du point de vue des rapports entre l'empereur et le pape, le troisième livre de la *Monarchie* est capital car c'est ici que Dante se propose de montrer que le pouvoir impérial a sa source directement en Dieu et non pas dans l'autorité du pape. Il s'oppose aux papalistes ou « monistes » qui voyaient dans l'empereur une sorte de « vicaire du pape », n'ayant qu'un pouvoir délégué une fois que les deux glaives, celui spirituel et celui temporel, étaient en possession du souverain pontife. Par rapport à cette tendance, Dante se range parmi les modérés qu'on appelait aussi « dualistes ». Leur origine remonte au XII<sup>e</sup> siècle, à un canoniste nommé Huguccio de Pise. Celui-ci prônait l'indépendance des deux pouvoirs ou la formule élaborée par le pape Gélase qui considérait que l'empereur devait être soumis au pape uniquement pour les questions religieuses et pour certains problèmes temporels, mais qui affirmait pour le reste la souveraineté de l'empereur. Selon Kantorowicz, la position de Dante est plus radicale que celle des canonistes ou des penseurs dualistes, car pour montrer l'indépendance du monarque universel face au souverain pontife, il est

---

<sup>11</sup> KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi*, cit., p. 328.

amené à soustraire à l'Église tout un secteur du monde. Cette construction sophistiquée qu'il élabore justement pour préserver la séparation entre la gestion de la sphère spirituelle et celle de la sphère temporelle suppose la reconnaissance de deux buts différents du genre humain, qui en tant qu'offices suprêmes, sont appelés *papatus* et *imperatus* :

« Il faut savoir qu'une chose est d'être homme, une autre d'être pape ; et de la même façon, une chose est d'être homme, une autre d'être empereur, comme une chose est d'être homme, une autre d'être père et seigneur »<sup>12</sup>.

La comparaison entre le pape et l'empereur, qui détiennent des offices distincts, est rendue possible par Dante grâce au caractère commun de leur nature ou de leur espèce, résidant dans le fait que tant le pape que l'empereur sont des hommes<sup>13</sup>. Si l'introduction de la notion de l'*optimus homo*, empruntée à la *Politique* d'Aristote, permet d'établir un rapport entre le titulaire d'un certain office et l'*humanitas* en tant que perfection, elle implique aussi l'illégitimité de la comparaison du pape et de l'empereur au soleil et à la lune. On a interprété parfois l'*optimus homo* de Dante comme le correspondant du sage aristotélicien. Quant à la *Monarchie*, nous précise Kantorowicz, il convient de maintenir la dualité entre le pape et l'empereur sans y introduire le philosophe-sage comme « le troisième homme », afin de préserver justement « l'équilibre des deux paradis de Dante, le terrestre et le céleste »<sup>14</sup>. La vision tripartite est étrangère à la *Monarchie* car dans cette œuvre Dante veut que l'empereur, en tant que celui qui conduit le genre humain vers la félicité terrestre, assume aussi la perfection philosophique. Dante établit de la sorte un parallélisme des valeurs : d'un côté, les valeurs morales et éthiques, et de l'autre, les valeurs appelées par Kantorowicz « ecclésiastico-spirituelles »<sup>15</sup>. Tout comme les juristes de son temps qui admettaient un *corpus morale et politicum* distinct du *corpus mysticum*, Dante arrive « à une dualité de corps incorporés mutuellement

---

<sup>12</sup> « Ad cuius evidentiam sciendum quod aliud est esse hominem et aliud esse Papam; et eodem modo aliud est esse hominem aliud esse Imperatorem, sicut aliud est esse hominem, et aliud est esse patrem et dominum » (DANTE, *De Monarchia*, III, I I, pp. 222).

<sup>13</sup> Cf. DANTE, *De Monarchia*, III, I 2.

<sup>14</sup> KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi*, cit., p. 334.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

indépendants, l'un *humain impérial* et l'autre *chrétien pontifical*, les deux universels, poursuivant chacun ses propres fins, et doté chacun de son propre but de perfection humaine »<sup>16</sup>. C'est justement cette présence constante de la dualité dans la *Monarchie* qui conduira Guido Vernani à sa critique si acharnée du traité dantesque. Ce que le dominicain réfutera dans sa *Reprobatio Monarchiae* ce sera effectivement l'existence d'une béatitude politique accessible par des vertus intellectuelles. Selon Kantorowicz, Dante était obligé d'adopter sa vision dualiste sur les fins dernières à cause de son désir d'instituer une monarchie universelle qui échappât complètement au contrôle du pape. Mais la reconnaissance de cette dualité ne devait pas être vue comme une antithèse. L'*humain* ne s'oppose pas au *chrétien* car, une fois atteinte, la béatitude terrestre conduit à la béatitude immortelle<sup>17</sup>.

Dante illustre sa vision dualiste notamment dans le second livre du traité où il développe l'idée que sous le règne de l'empereur païen Auguste le monde a connu son meilleur état, car c'est dans cette époque-là que « le Christ lui-même avait choisi de devenir homme »<sup>18</sup>. Cette affirmation a un caractère polémique qu'on ne croyait à la première vue, parce qu'elle veut mettre fin à toute une dispute concernant la légitimité de l'Empire et des empereurs qui étaient hors de l'Église. Guido Vernani n'hésite pas de réagir à l'affirmation de Dante qui contredisait les positions des canonistes de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et du XIV<sup>e</sup> siècle. Selon Vernani, « parmi les païens il n'y a jamais eu une véritable *respublica* et personne n'a jamais été un véritable empereur »<sup>19</sup>. Au contraire, en reprenant l'expression de saint Paul pour qui le Christ s'est fait homme « à la plénitude des temps »<sup>20</sup>, non seulement que Dante reconnaît la république païenne du temps de la naissance du Christ, mais il définit la Rome du temps d'Auguste comme une *perfecta monarchia*.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 335.

<sup>17</sup> Cf. DANTE, *De Monarchia*, III, 16.

<sup>18</sup> KANTOROWICZ, *Les deux corps du roi*, cit., p. 336.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 337.

<sup>20</sup> Gal. 4, 4.

## *Dualité des pouvoirs. Arguments en faveur de la monarchie universelle*

Dante part d'une prémisse aristotélicienne : le bonheur humain ne peut être atteint que par la sphère du politique. Ayant le rôle de conduire les hommes vers le bonheur, l'autorité impériale est liée à la plus haute des sciences, la philosophie, qui est vue, selon la distinction faite par Jeannine Quillet<sup>21</sup>, non pas en tant que métaphysique, mais en tant que morale. Si le terme de morale vise chez Dante les vertus, la clé de voûte nous est offerte par la vertu politique, car c'est à elle que revient le rôle de faire régner la justice parmi les hommes. Or, le bonheur promis dans ce monde ne peut pas être atteint en dehors de la justice.

L'homme étant un *medium* entre le corruptible et l'incorruptible, il est bien évident pour Dante que la politique est le moyen par lequel la partie corruptible peut atteindre le bonheur. L'autre but de l'homme ou de sa partie incorruptible est lié à la poursuite du bonheur céleste. Mais si le bonheur de la partie corruptible de l'homme est le correspondant quoique humble et pâle de celui céleste, il est clair alors que le monarque ou l'empereur doit lui aussi être selon l'image du Dieu Tout-Puissant.

Le troisième livre du *De Monarchia* essaie de répondre à une question qu'aucun traité théologico-politique de l'époque ne pouvait contourner : est-ce que le pouvoir impérial est-il dépendant du pouvoir pontifical ou est-ce que son origine se trouve uniquement en Dieu ?

Comme il est déjà prévisible, la réponse de Dante rend justice au pouvoir de l'empereur et bien qu'il ne soit pas le seul auteur médiéval qui l'ait formulée, il semble qu'elle a été suffisamment bouleversante pour déterminer le pape Jean XXII d'excommunier en 1329 l'auteur du *De Monarchia* qui figurera dans l'Index vénitien de 1554, d'où il passera dans l'Index Romain durant le pontificat de Benoît XIV. Ce sera le pape Léon XIII qui l'éliminera de l'Index<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Jeannine QUILLET, « La *Monarchia* de Dante Alighieri », cit., p. 29.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 32.

Contre des papalistes tels Gilles de Rome ou Jacques de Viterbe, Dante utilise, par exemple, la métaphore des deux luminaires non pas pour montrer que la lune est dépendante du soleil quant à sa lumière, selon ce que disaient les papalistes qui en tiraient la conclusion de la subordination du pouvoir impérial par rapport à celui papal, mais pour continuer ceux qui, tout comme l'auteur anonyme du *Rex pacificus* ou comme Jean de Paris dans le *De potestate regia et papali*<sup>23</sup>, avaient affirmé que la lune est dans la même mesure que le soleil la création de Dieu :

« Ceux à qui s'adresse toute la dispute suivante, et qui soutiennent que l'autorité de l'Empire dépend de l'autorité de l'Église, comme un artisan de rang inférieur dépend de l'architecte, sont motivés par des arguments nombreux et divers, qu'ils tirent, il est vrai, de l'Écriture Sainte et de certains actes tant du souverain Pontife que de l'Empereur lui-même, et ils s'efforcent de faire preuve d'un peu de raison. [2] Ils disent en effet d'abord, en suivant le livre de la Genèse, que Dieu fit deux grands luminaires, l'un plus grand, l'autre plus petit, pour que l'un domine le jour et l'autre la nuit : ils comprenaient qu'étaient ainsi désignés sous forme allégorique ces deux gouvernements : le spirituel et le temporel. [3] Ensuite ils démontrent que, de même que la lune, qui est le luminaire mineur, ne possède pas de lumière sinon celle qu'elle reçoit du soleil, de même le royaume temporel ne possède d'autorité que celle qu'il reçoit du gouvernement spirituel »<sup>24</sup>.

La lumière propre que posséderait la lune envoie, selon Dante, à l'autonomie de l'Empire devant le siège papal. Mais le pouvoir pontifical et l'Empire, les deux institutions auxquelles Dieu a données vie pour le bonheur du monde, doivent être vues non seulement comme indépendantes l'une par rapport à l'autre. Il convient de penser le pouvoir politique selon les exigences maximales d'unité et d'universalité pour qu'on assure et maintienne la justice sur la terre.

Selon Claude Lefort<sup>25</sup>, le *De Monarchia* est incontestablement un ouvrage de philosophie politique, parce que dans la manière des ouvrages classiques du genre,

---

<sup>23</sup> Edité par Dom Jean LECLERCQ dans *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, Vrin, Paris, 1942.

<sup>24</sup> «Isti vero ad quos erit tota disputatio sequens, asserentes auctoritatem Imperii ab auctoritate Ecclesie dependere velut artifex inferior dependet ab architecto, pluribus et diversis argumentis moventur ; que quidem de Sacra Scriptura eliciunt et de quibusdam gestis tam summi Pontificis quam ipsius Imperatoris, nonnullum vero rationis indicium habere nituntur. [2] Dicunt enim primo, secundum scripturam Geneseos, quod Deus fecit duo magna luminaria – luminare maius et luminare minus – ut alterum preesset diei et alterum preesset nocti : que allegorice dicta esse intelligebant ista duo regimina : scilicet spirituale et temporale. [3] Deinde arguunt quod, quemadmodum luna, que est luminare minus, non habet lucem nisi prout recipit a sole, sic nec regnum temporale auctoritatem habet nisi prout recipit a spirituali regimine » (DANTE, *La Monarchie*, cit., III, 4, p. 190).

<sup>25</sup> Voir Claude LEFORT, « La modernité de Dante », cit.

elle examine « les principes des constitutions justes » ou, pourrait-on dire en reprenant Leo Strauss, elle est intéressée par la recherche du meilleur régime politique qu'elle identifie avec celui monarchique, le seul qui, grâce à l'unité de son genre, puisse assurer la paix universelle, indispensable au bonheur dans le monde d'ici bas :

« (...) le genre humain se trouve bien et au mieux, quand, dans la mesure du possible, il se fait semblable à Dieu. Or, le genre humain se rend le plus parfaitement semblable à Dieu quand il est le plus parfaitement un. En effet la vraie raison de l'unité est en Dieu seul. C'est pourquoi il est écrit : „Écoute, Israël, le Seigneur, ton Dieu, est un”. [4] Or, le genre humain est le plus parfaitement un quand tout entier il s'unifie en un seul : cela ne peut exister qu'au cas où il est soumis dans sa totalité à un seul prince, c'est l'évidence même. [5] Donc le genre humain, quand il est soumis à un seul prince, se fait le plus parfaitement semblable à Dieu, et par conséquent correspond le plus à l'intention divine : c'est là se trouver bien et au mieux, comme le début de ce chapitre l'a démontré »<sup>26</sup>.

Comme on le voit, cette démonstration se fonde tant sur des arguments philosophiques d'origine aristotélicienne que sur des arguments bibliques. Le monarque universel est donc nécessaire en vue du maintien de la justice et de la paix dans la société et sa nécessité même tient, selon l'expression de Claude Lefort, à une « justice transcendante »<sup>27</sup>. Voici le fondement « transcendantal » - dans le sens d'une métaphysique médiévale des transcendants – des affirmations antérieures :

« Je dis aussi que l'être, l'un et le bon se situent dans une progression que définit le cinquième mode d'énoncer la priorité. L'être, en effet, précède l'un par nature ; mais l'un précède le bon : en effet l'être accompli est l'un accompli, et l'un accompli est le bon accompli ; plus une chose s'éloigne de l'être accompli, plus elle s'éloigne de l'être un et par conséquent de l'être bon »<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> « Ergo humanum genus bene se habet et optime quando, secundum quod poteste, Deo assimilatur. Sed genus humanum maxime Deo assimilatur quando maxime est unum : vera enim ratio unius in solo illo est ; propter quod scriptum est : „Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est”. [4] Sed tunc genus humanum maxime est unum, quando totum unitur in uno : quod esse non potest nisi quando uni principi totaliter subiacet, ut de se patet. [5] Ergo humanum genus uni principi subiacens maxime Deo assimilatur, et per consequens maxime est secundum divinam intentionem : quod est bene et optime se habere, ut in principio cuius capituli est probatum » (DANTE, *La Monarchie*, cit., I, 8, pp. 94-96).

<sup>27</sup> Claude LEFORT, « La modernité de Dante », cit., p. 20.

<sup>28</sup> « Item dico quod ens et unum et bonum gradatim se habent secundum quintum modum dicendi 'prius'. Ens enim natura precedit unum, unum vero bonum : maxime enim ens maxime est unum, et

À côté des arguments philosophiques et bibliques invoqués dans le chapitre final du premier livre du traité, Dante trouve un argument historique pour justifier l'excellence de l'Empire en tant que forme de gouvernement.

« Une expérience digne d'être rappelée atteste tous les raisonnements précédents : il s'agit de cet état extraordinaire des mortels que le Fils de Dieu, désirant assumer la condition de l'homme pour le salut de l'homme, attendit, ou établit lui-même quand il le voulut. Car, si depuis la chute de nos premiers parents, qui fut le point de départ de tous nos dévoiements, nous embrassons les divers arrangements des hommes et le cours du temps, nous ne trouverons pas d'exemple d'un état de paix du monde, sinon sous le divin Monarque Auguste, à l'époque de la Monarchie parfaite. [2] Et que le genre humain ait alors été heureux dans la quiétude d'une paix universelle, ce fait tous les historiens, les poètes illustres, même le scribe de la Mansuétude du Christ, ont jugé digne d'en porter témoignage ; Paul, enfin, appela cet état très heureux la „plénitude des temps” »<sup>29</sup>.

Le deuxième livre du *De Monarchia*, dont nous avons déjà fait mention lors de la présentation de l'interprétation de Kantorowicz, rapporte l'histoire de Rome à l'histoire de l'humanité<sup>30</sup>. Pour en résumer, le destin humain est le destin du droit et de la chose publique (*res publica*), qui se définissent par la prééminence du bien commun. C'est là seulement où l'individu disparaît devant l'intérêt de la cité et même « meurt pour la patrie », selon l'expression d'Ernst Kantorowicz<sup>31</sup> reprise par Claude Lefort<sup>32</sup>, que la thèse aristotélicienne de la prééminence du tout sur la partie est respectée. Kantorowicz voit dans les affirmations de Dante sur le rapport entre le tout et la partie non seulement l'apport de l'aristotélisme, mais aussi l'influence des juristes de son temps et d'un auteur tel Remigio de' Girolami<sup>33</sup>, disciple de Thomas

---

maxime unum maxime bonum ; et quanto aliquid a maxime ente elongatur, tanto et ab esse unum et per consequens ab esse bonum » (DANTE, *La Monarchie*, I, 15, p. 116).

<sup>29</sup> « Rationibus omnibus supra positis experientia memorabilis attestatur : status videlicet illius mortalium quem Dei Filius, in salutem hominis hominem assumpturus, vel expectavit vel cum voluit ipse disposuit. Nam si a lapsu primorum parentum, qui diverticulum fuit totius nostre deviationis, dispositiones hominum et tempora recolamus, non inveniemus nisi subdivo Augusto monarcha, existente monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietur. [2] Et quod tunc humanum genus fuerit felix in pacis universalis tranquillitate hoc ystoriographi omnes, hoc pœte illustres, hoc etiam scriba mansuetudinis Cristi testari dignatus est ; et denique Paulus „plenitudinem temporis” statum illum felicissimum appellavit » (DANTE, *La Monarchie*, I, 16, p. 120).

<sup>30</sup> Claude LEFORT, « La modernité de Dante », cit., pp. 22-28.

<sup>31</sup> Ernst KANTOROWICZ, *Mourir pour la patrie et autres textes*, PUF, Paris, 1984.

<sup>32</sup> Claude LEFORT, « La modernité de Dante », cit., p. 27.

<sup>33</sup> Voir l'étude de C. T. DAVIS, « Remigio de' Girolami and Dante ... », cit., *passim*.

d'Aquin, qui considérait que seul le tout se trouve en acte, tandis que la partie est en puissance, ce qui signifiait en dernière instance qu'une cité détruite ne fera pas ses habitants perdre la qualité de citoyens, mais celle d'hommes<sup>34</sup>.

Toute discussion sur le thème des deux souverainetés, celle terrestre et celle spirituelle, ne peut pas ignorer le fait que Dante exprime sa vision dans un cadre polémique. Ses adversaires se groupent en trois catégories : le Souverain Pontife et ceux qui le soutiennent ; ceux qui, poussés par leur cupidité, considèrent que par leur haine face à l'Empire ils expriment plus clairement leur amour pour l'Eglise, et, troisièmement, ceux qui préfèrent le droit canon à la théologie et les *Décrétales* aux textes bibliques et synodaux, se montrant ainsi ignorants tant en théologie qu'en philosophie<sup>35</sup>.

Dante passe assez rapidement de la deuxième et de la troisième catégorie, celle des adversaires de l'Empire et celle des partisans du droit canon, pour s'intéresser aux partisans du pape. Il essaye tout d'abord de démonter toute une série d'affirmations que les papalistes vénéraient. Par conséquent, selon Dante, la double souveraineté du Christ n'implique pas une double souveraineté du pape car le *vicarius Christi* doit suivre en tout le Christ et le Christ a refusé l'exercice de tout pouvoir temporel. De façon similaire, l'argument des deux glaives n'est pas en faveur de l'idée que le pape détient les deux pouvoirs, car cette interprétation fait violence à l'Écriture. Ni même la *donatio Constantini* ne lui semble pas être digne de confiance, la prétendue donation faite par l'empereur Constantin le Grand au pape Sylvestre éloignant l'humanité de l'obéissance commune qu'elle devait garder. Bien que le but ultime de la vie humaine ne soit pas temporel, l'existence de deux béatitudes, celle terrestre et celle céleste, fait de sorte que non seulement le pape soit pensé selon le modèle de l'homme parfait (*optimus homo*), mais aussi l'empereur. Tout en radicalisant, à notre avis, la séparation entre la béatitude terrestre et celle céleste, Ernst Kantorowicz voit dans le *De Monarchia* de Dante l'intention de « construire un secteur entier du monde qui est indépendant, non seulement du Pape mais aussi de l'Église, et même virtuellement de la religion chrétienne »<sup>36</sup>. Dante esquisserait donc

---

<sup>34</sup> Claude LEFORT, « La modernité de Dante », cit., p. 28.

<sup>35</sup> DANTE, *De Monarchia*, III, 3.

<sup>36</sup> Cf. Claude LEFORT, « La modernité de Dante », cit., p. 35.

pour la première fois deux univers autonomes : celui de l'*humanitas* et celui de la *christianitas*. Intéressé par la sacralité du corps du roi, Kantorowicz saisit le moment où l'on attribue à l'autorité royale une origine divine.

En outre, pour emprunter les considérations de Claude Lefort, Dante se serait détaché des partisans modérés du partage entre le temporel et le spirituel, appelés aussi dualistes, en opposition avec les papalistes monistes, parce qu'il n'accorde pas une attention suffisante à l'idée de la soumission de l'empereur dans les questions religieuses<sup>37</sup>.

Vers la fin de son commentaire au *De Monarchia*, Claude Lefort se demande sur la manière dont a pu naître à l'intérieur d'un royaume un projet si centré sur l'idée de la monarchie universelle<sup>38</sup>. Voici la question qui nous mènera à la présentation des relations que la pensée dantesque entretient avec ses prédécesseurs en matière de théologie politique et notamment avec le thomisme en tant que philosophie aristotélicienne par excellence. Pour le moment, en suivant Gilson, nous devons préciser que le terme d'Empire n'est nullement présent chez Thomas d'Aquin<sup>39</sup>. La réflexion philosophico-politique thomiste a strictement en vue le rapport entre le pouvoir spirituel du pape et celui temporel du roi. L'idée de l'existence de deux souverainetés est présente aussi chez Thomas d'Aquin, mais, comme le remarque Claude Lefort<sup>40</sup>, elles tiennent à deux ordres différents, qui ne peuvent pas transgresser leurs frontières. Si le pouvoir religieux est lié au terme de *paternitas*, celui politique est désigné par la *dominatio*. Mais pour Thomas d'Aquin le politique a aussi une signification religieuse, tout comme une signification philosophique.

Il y a, de l'avis de Gilson – et cette thèse sera ultérieurement reprise par Jeannine Quillet –, une étroite liaison entre la manière dont Dante construit son *Convivio* et la manière dont il construit le *De Monarchia*<sup>41</sup>. En matière de philosophie, l'empereur du *Convivio* ne doit avoir confiance qu'en Aristote et il ne doit s'arroger

---

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Claude LEFORT, « La modernité de Dante », cit., p. 50.

<sup>39</sup> Étienne GILSON, *Dante et la philosophie*, cit., p. 172.

<sup>40</sup> Claude LEFORT, « La modernité de Dante », cit., pp. 51-52.

<sup>41</sup> Étienne GILSON, *Dante et la philosophie*, cit., p. 198

aucun droit sur la philosophie, tandis que dans le *De Monarchia* Dante essaie de convaincre les théologiens que l'empereur est le seul capable de bien gérer l'Empire.

La réflexion de Dante autour de l'intellect possible est centrée par « l'exigence d'universalité »<sup>42</sup>, ce qui ne signifie pas, selon Gilson, que Dante serait un adepte de la thèse de l'unité de l'intellect dans la manière dont la théorise Averroès et encore moins de l'averroïsme politique. Mais il y a chez Dante une phrase qui peut assez facilement justifier l'interprétation contraire, embrassée par le dominicain de Rimini, Guido Vernani :

« Il est donc clair que le plus haut degré de la puissance de l'humanité en tant que telle, c'est la puissance ou vertu intellectuelle. [8] Et puisque cette puissance ne peut être entièrement et simultanément actualisée ni à travers un seul homme, ni à travers une des communautés particulières distinguées plus haut, il est nécessaire qu'il y ait dans le genre humain une multitude à travers laquelle soit actualisée cette puissance tout entière. De la même façon, une multitude d'éléments générateurs est nécessaire pour que toute la puissance de la matière première soit toujours soumise à l'actualisation : autrement ce serait admettre une puissance séparée, ce qui est impossible. [9] Averroès, dans son commentaire sur les livres *De l'Âme* admet cette opinion »<sup>43</sup>.

Cette affirmation pourrait nous faire croire que, tout comme Averroès, Dante concevrait l'existence d'un intellect possible unique pour tout le genre humain. Pour donner la parole à Gilson,

« Averroès concevait l'intellect possible comme un être unique, une substance intellectuelle séparée de tout corps, bref ce que le christianisme nomme un ange, et il enseignait que, pour un homme individuel, connaître était simplement participer à telle ou telle des connaissances de cet intellect »<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Ibidem, p. 168.

<sup>43</sup> « Patet igitur quod ultimum de potentia ipsius humanitatis est potentia sive virtus intellectiva. [8] Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum superius distinctarum tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur ; sicut necesse est multitudinem rerum generabilium ut potentia tota materie prime semper sub actu sit : aliter esset dare potentiam separatam, quod est impossibile. [9] Et huic sententie concordat Averrois in comento super hiis que *De anima* » (DANTE, *De Monarchia*, I, 3, pp. 84-86).

<sup>44</sup> GILSON, *Dante et la philosophie*, cit., p. 170.

Mais Dante utilise la doctrine de l'intellect possible seulement pour l'appliquer au niveau de la société qui a besoin d'un gouvernement unique<sup>45</sup>, justifié à partir des thèses de la philosophie politique aristotélicienne.

Le monarque universel est en premier lieu le garant de la paix qui représente la condition fondamentale pour l'obtention du bonheur dans le monde d'ici bas<sup>46</sup>. Son existence garantit aussi l'application de la justice car celle-ci ne sera jamais accomplie en l'absence d'un empereur dont la volonté commande légitimement. Ceci parce que, selon Dante qui s'avère sur ce point d'un optimisme débordant, les autres volontés, à l'exception de celle de l'empereur, sont possédées par la cupidité, qui est le contraire même de la justice. Même là où la volonté est juste, elle ne réussira pas à imposer la justice, étant dépourvue de force, car seulement l'unicité du souverain pourrait garantir le fait que chacun soit récompensé selon ce qui lui est dû.

« Quant à la manière dont elle se manifeste, la justice peut donc trouver son contraire dans l'exercice de la volonté. Quand la volonté, en effet, n'est pas dénuée de toute cupidité, malgré sa présence, la justice n'est cependant pas dans le plein éclat de sa pureté : elle possède en effet un sujet qui, si peu que ce soit, lui résiste en quelque manière. C'est pourquoi doivent être écartés ceux qui cherchent à éveiller la passion du juge. [7] Quant à son opération, la justice trouve son contraire dans l'exercice du pouvoir. Puisqu'en effet la justice est une vertu qui s'exerce sur autrui, si on ne peut accorder à chacun ce qui lui revient, comment agira-t-on selon elle ? Il est donc clair que plus le juste est puissant, plus sa justice s'étendra par son opération »<sup>47</sup>.

En même temps, Dante affirme que le seul homme qui ne sera pas dominé par la cupidité sera celui qui tire sa liberté du fait qu'il n'a rien à désirer, car la justice du souverain ne connaît aucune limite.

Étant donc libre de toute cupidité, le souverain aura soin que les sujets aussi pratiquent le bien dans la plus grande mesure du possible. Mais ce type de logique ne

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>46</sup> Voir la présentation de cette question chez GILSON, *Dante et la philosophie*, cit., notamment p. 174.

<sup>47</sup> « Quantum ergo ad habitum, iustitia contrarietatem habet quandoque in velle ; nam ubi voluntas ab omni cupiditate sincera non est, etsi assit iustitia, non tamen omnino inest in fulgore sue puritatis : habet enim subiectum, licet minime, aliquantulum tamen sibi resistens ; propter quod bene repelluntur qui iudicem passionare conantur. [7] Quantum vero ad operationem, iustitia contrarietatem habet in posse ; nam cum iustitia sit virtus ad alterum, sine potentia tribuendi cuique quod suum est quomodo quis operabitur secundum illam ? Ex quo patet quod quanto iustus potentior, tanto in operatione sua iustitia erit amplior » (DANTE, *La monarchie*, I, 11, pp. 100-101).

peut fonctionner qu'au niveau de l'Empire, et non pas au niveau des Etats particuliers qui, en tant que démocraties, oligarchies ou tyrannies, suivent un certain intérêt qu'ils imposent à leurs citoyens. En dehors de l'Empire, le bon citoyen et l'homme bon arrivent à être dans une tension irréductible, selon ce que dit Aristote dans un fragment de la *Politique* (III, 5) cité par Dante.

### *La légitimité et le régime de la concorde*

Après avoir parcouru quelques interprétations consacrées au traité *De Monarchia*, il nous reste maintenant de nous interroger sur la légitimité de l'Empire en tant que construction qui fonde la politique. C'est autour de cette réflexion que s'articulent les trois questions auxquelles le traité se propose de répondre et qui visent la nécessité de la monarchie, le fait que le peuple romain a détenu « l'office du Monarque » et les rapports du monarque avec l'autorité spirituelle suprême.

Avant de penser la façon dont les membres d'une communauté peuvent exprimer leur accord avec une politique ou une autre, Dante se met à préciser les conditions dans lesquelles les citoyens pourraient mener une vie tranquille. Si la politique sollicite de la part de ceux qui gouvernent la « vigueur de l'intellect », c'est parce que la vertu intellectuelle représente l'expression la plus élevée de l'homme qui doit mettre ses talents<sup>48</sup> au service de la vie publique : « non enim est lignum, quod secus decursus aquarum fructificat in tempore suo »<sup>49</sup>.

Dans une société où les gouvernants disposent de cette puissance intellectuelle, les hommes arrivent à se conformer à la parole du Psalmiste : « Tu l'a fait de peu inférieur aux anges ». Mais l'accomplissement de la tâche que l'homme a reçue de Dieu ne peut se produire que dans une région où règne la paix, celle par laquelle le Christ saluait et par laquelle saint Paul concluait ses lettres. Ce régime de la paix s'instaure, selon Dante, lorsque les hommes accordent le pouvoir et se soumettent à une seule personne qui assure la justice politique suprême – le monarque:

---

<sup>48</sup> Mt. 25, 14-30.

<sup>49</sup> Ps. 1, 3 (« l'arbre qui, le long d'un cours d'eau, fructifie à son heure »). Voir pour cette citation biblique DANTE, *La monarchie*, I, I, pp. 78-79.

« Si nous considérons un village particulier, dont la fin est une entraide appropriée des personnes et des biens, il faut qu'un seul règle les autres, qu'il ait été placé par un autre, ou que, issu de la communauté, il domine avec l'accord des autres ; sinon, non seulement le village ne parvient pas à cette suffisance réciproque, mais quelquefois, quand plusieurs veulent dominer, il est entièrement détruit»<sup>50</sup>.

Bien plus, l'unicité du gouvernement s'impose non seulement au cas des constitutions droites, mais aussi pour les constitutions déviées. Dante apporte en faveur de l'idée du gouvernement unique plusieurs citations bibliques qui toutes voient dans ce type de pouvoir politique un signe de la présence divine et de son accord. Cette recherche du gouvernement unique, voulu par Dieu, est en même temps une recherche de la justice, telle qu'elle peut être appliquée sur la terre.

Si dans le premier livre du *De Monarchia* Dante traite de la justice dans son rapport avec la volonté, nous pouvons remarquer que selon sa pensée cette justice n'est pas directement liée à la notion du consentement, exprimée par l'accord que les sujets de l'Empereur sont censés exprimer à son égard. Il semble que Dante ne s'occupe pas de l'aspect procédural ou fonctionnel du consentement populaire<sup>51</sup> : il ne se demande pas de quelle façon le peuple romain investit avec autorité l'Empereur et transmet cette autorité au XIV<sup>e</sup> siècle. D'ailleurs il ne justifie pas le pouvoir du peuple romain de subordonner d'autres peuples. C'est que le consentement ne joue aucun rôle dans la légitimation du pouvoir de l'Empereur ou du pape sur l'Empereur<sup>52</sup>.

Pour Dante, la justice peut être entravée par la volonté si celle-ci n'a pas échappé à l'emprise de la cupidité. Donc, le rapport qui s'établit entre la volonté et la justice peut nous éclaircir sur les raisons de l'absence d'un lien explicite entre le consentement et la justice. Toutes les fois quand la volonté des sujets n'est pas

---

<sup>50</sup> « Si consideremus vicum unum, cuius finis est comoda tam personarum quam rerum auxiliatio, unum oportet esse aliorum regulatorem, vel datum ab alio vel ex ipsis preheminentem consentientibus aliis ; aliter ad illam mutuam sufficientiam non solum non pertingitur, sed aliquando, pluribus preheminare volentibus, vicinia tota destruitur » (DANTE, *De Monarchia*, I, 5, pp. 90-91).

<sup>51</sup> Arthur MONAHAN, *Consent, Coercion, and Limit...*, cit., p. 208.

<sup>52</sup> DANTE, *De Monarchia*, III, 14.

animée par la charité – l’opposé de la cupidité – elle sera corrompue et l’accord ainsi créé entre les hommes n’exprimera pas la volonté de Dieu.

La monarchie à la tête de laquelle se trouve un Empereur reçoit l’accord de Dieu et devient par là le meilleur régime, ayant la plus grande utilité publique. Si « Dieu veut toujours ce qui est le mieux », cela signifie que le choix du régime du multiple, auquel Dieu ne consent jamais, constitue déjà un péché. Le consentement politique des sujets ne peut donc viser le nombre des détenteurs du pouvoir, car l’homme enfreint la volonté de Dieu toutes les fois lorsqu’il consent au péché. Mais la volonté de plusieurs individus qui recherchent Dieu peut former déjà une base pour la constitution la plus droite qui ait été laissée aux hommes, celle de la concorde instaurée sous un monarque unique : « (...) de même nous disons que plusieurs hommes sont *en accord* parce qu’ils sont mûs, volontairement, en même temps, vers un seul but, qui est formellement dans leurs volontés »<sup>53</sup>.

Selon Dante, c’est à travers l’accord des bonnes volontés animées par la justice que s’instaure la concorde, qui est l’équivalent de l’harmonie consentie par Dieu et voulue par les hommes. Si consentement et volonté s’identifient au cas de Dieu, pour que les hommes accomplissent la volonté de Dieu il est nécessaire que leurs volontés soient réglées. Les volontés des sujets doivent s’harmoniser à travers leur soumission à la seule volonté dépourvue de cupidité : celle de l’Empereur. C’est ainsi que la paix peut s’instaurer et que l’homme arrive à louer Dieu à côté des anges : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté »<sup>54</sup>.

Nous devons noter, finalement, que l’accord des membres de la communauté dont parle plusieurs fois Dante dans le *De Monarchia* ne constitue pas le fondement de la vie politique dans l’Empire universel. Il est interprété plutôt sous l’aspect de la concorde qui n’est autre chose que l’effet collectif de la soumission des volontés au pouvoir d’un seul gouverneur légitime dans l’ordre métaphysique et dans celui du bien commun. Dans la vision théologico-politique de Dante, puisée aux sources intellectuelles de l’Antiquité et de ses commentateurs arabes et suscitée par les

---

<sup>53</sup> « (...) ita homines plures ‘concordes’ dicimus propter simul moveri secundum velle ad unum quod est formaliter in suis voluntatibus » (DANTE, *De Monarchia*, I, 15, pp. 118-119).

<sup>54</sup> Lc. 2, 13-14.

troubles des cités italiennes de son temps, ce qui importe c'est l'office qui garantit une construction politique en vue de la paix et de la justice et non pas le processus par lequel les citoyens participent à la production du bien commun. À la différence d'autres grands intellectuels médiévaux qui partagent avec lui le même rêve universaliste, Dante demeure un auteur singulier, qui mène une réflexion politique passionnée avec les seules armes de la philosophie.

## Chapitre IV

### Droit coutumier et consentement chez Bartole de Sassoferrato

« Bartolo conclude il vasto affresco del suo *De regimine civitatis* con un tocco non meno sobrio e drammatico, si potrebbe dire con le stesse parole del Poeta : “et quia hodie Italia est tota plena tyrannis”. Non starò qui a sollevare il problema se si tratti di una materiale derivazione, come la sicura conoscenza ed anche il frequente uso del pensiero dantesco da parte di Bartolo potrebbe far supporre (...). Degna d'interesse è invece un'altra identità : Dante e Bartolo hanno saputo evitare quella confusione di concetti fra il potere di un solo e la tirannide (...). Bartolo ha poi il merito di portare al suo maggiore sviluppo un principio già avvertito da Marsilio da Padova nel suo *Defensor pacis* (dict. I, c. 9) : la “relatività delle forme politiche” »<sup>1</sup>.

Au-delà de la « relativité des formes politiques », de la sincérité de son adhésion à l'Empire ou de la similitude avec la conception politique de Dante, Bartole de Sassoferrato<sup>2</sup> (1314-1357) doit être regardé, à notre avis, à la fois comme juriste et

---

<sup>1</sup> Fulvio CROSARA, « Dante e Bartolo da Sassoferrato. Politica e diritto nell'Italia del Trecento », in D. SEGOLANI (éd.), *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, Milano, Giuffrè, 1962, p. 142.

<sup>2</sup> Nous citons dans cette note uniquement les éditions et les commentaires que nous allons invoquer dans ce chapitre : BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, in Diego QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il « De Tyranno » di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, L.S. Olschki, 1983, pp. 131-146 ; IDEM, *Tractatus de regimine civitatis*, in *ibidem*, pp. 149-170 ; IDEM, *Tractatus de tyranno*, in *ibidem*, pp. 175-213 ; Walter ULLMANN, « Bartolus on Customary Law », *The Juridical Review*, 52, 1940, pp. 265-283, repris dans *Jurisprudence in the Middle Ages*, collected studies, Variorum, London, 1980 ; IDEM « Bartolus and English Jurisprudence » in D. SEGOLANI (éd.), *Bartolo da Sassoferrato...*, cit., pp. 49-73, repris dans Walter ULLMANN, *Jurisprudence in the Middle Ages*, cit. ; Gabriel LE BRAS, « Bartole et le droit canon », in D. SEGOLANI (éd.), *Bartolo da Sassoferrato...*, cit., pp. 297-308 ; Peter RIESENBERG, « Citizenship at Law in Late Medieval Italy », in *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, 5, 1974, pp. 333-346 ; Julius KIRSHNER, « *Civitas sibi faciat civem* : Bartolus of Sassoferrato's Doctrine on the Making of a Citizen », *Speculum. A Journal of Mediaeval Studies*, 48, 1973, pp. 694-713 ; Joseph CANNING, « A Fourteenth-Century Contribution to the Theory of Citizenship : Political Man and the Problem of Created Citizenship in the thought of Baldus de Ubaldis », in B. TIERNEY, P.A. LINEHAN (eds.), *Authority and Power. Studies in Medieval Canon Law and Government presented to Walter Ullmann on His Seventeenth Birthday*, Cambridge University Press, 1980, pp. 197-212 ; Diego QUAGLIONI, « *Civilis sapientia* ». *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra Medioevo ed Età moderna*, Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno, Rimini, Maggioli, 1989 ; Newton BIGNOTTO, « Sur l'importance du tyran 'ex defectu tituli' dans l'œuvre de Bartolus de Sassoferrato », in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, Actes du IXe Congrès International de Philosophie Médiévale, sous la dir. de B. Carlos Bazán, Eduardo Andújar,

comme auteur de traités politiques. Ce fait mérite toute l'attention des exégètes d'aujourd'hui car bien que Bartole formule des questions juridiques dans ses traités politiques, ceux-ci, comme nous allons le voir, peuvent être compris comme des ouvrages indépendants par rapport à ceux juridiques, liés notamment aux grandes théories philosophico-politiques de l'époque et aux pratiques du temps.

Ce qui nous intéressera dans ce chapitre ce sera premièrement la manière dont Bartole, tel qu'il est lu par un commentateur prestigieux tel que Walter Ullmann, invoque la notion de consentement, tacite ou explicite, dans ses écrits juridiques et l'absence d'une référence explicite au consentement dans ses trois traités politiques, et notamment dans le *Tractatus de tyranno*. Cette différence entre les écrits juridiques et ceux politiques ne pouvant pas se justifier uniquement à partir de l'idée que Bartole utiliserait dans les traités politiques des sources philosophiques qui n'accorderaient pas d'importance au thème du consentement, il reste à voir quelle est la *consuetudo* qui cache une référence explicite à la notion de consentement. La réponse nous sera offerte par une lecture attentive du traitement que Bartole accorde à un des genres du tyran manifeste, le tyran *ex defectu tituli*<sup>3</sup>. Mais voyons pour le début le rôle qu'il accorde au consentement en tant que juriste<sup>4</sup>.

### *Le consentement tacite*

Étant avant tout un spécialiste en droit romain<sup>5</sup>, l'influence de Bartole de Sassoferrato a été importante là où celui-ci avait laissé des traces assez fortes. Le succès

---

Léonard G. Sbrocchi, Ottawa, 1995, pp. 1436-1442 ; Christine SHAW, « Counsel and Consent in Fifteenth-Century Genoa », *English Historical Review*, vol. CXVI, no. 468, 2001, pp. 834-862.

<sup>3</sup> Comme l'observe Diego Quaglioni, cette expression est spécifique au *Tractatus de tyranno*, étant pourtant anticipée par le *Tractatus de regimine civitatis*, Diego QUAGLIONI, *Politica e diritto...*, cit., p. 21.

<sup>4</sup> Gabriel Le Bras observe que, bien qu'il soit un civiliste « qui n'a point écrit d'ouvrage proprement canonique, (...) toute sa carrière l'a plongé dans le droit canonique », Gabriel LE BRAS, « Bartole et le droit canon », in D. SEGOLANI (éd.), *Bartolo da Sassoferrato...*, cit., p. 297.

<sup>5</sup> Walter ULLMANN, « Bartolus and English Jurisprudence », cit., p. 50.

du *magister legistarum*, appelé aussi *illuminator juris*<sup>6</sup>, a été très grand sur le continent et non pas dans les territoires anglais où le droit féodal s'était assez souvent opposé par ses prescriptions à celui romain<sup>7</sup>. Le royaume anglais a contribué cependant à la renommée de ce juriste remarquable aux XVIe et XVIIe siècles, quand l'Université d'Oxford était la plus disposée à tenir en estime sa mémoire et même au XXe siècle, pour ce qui est de l'exégèse liée à son œuvre.

Le thème du consentement chez ce grand juriste peut être étudié à partir de son traitement du droit coutumier. En tant que civiliste, Bartole qui d'ailleurs n'est pas le créateur de la doctrine du droit coutumier connaît l'importance de la *consuetudo* dans le *Corpus juris civilis*<sup>8</sup>. Son investigation part des trois sens qu'il accorde au mot *consuetudo*: le premier sens du terme renvoie à une habitude personnelle acquise, le second à une pratique qui implique plusieurs personnes et c'est seulement le troisième sens qui signifie *jus* et qui a de l'importance pour les juristes, formant de la sorte leur objet d'étude : « *Consuetudo est jus quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur* »<sup>9</sup>.

Par rapport à quelques-uns de ces prédécesseurs juristes, comme par exemple Azo, le droit coutumier n'est pas, selon Bartole, obligatoirement non-écrit. Il tire cette conclusion à partir de l'exemple italien où la loi féodale était écrite et faisait toutefois partie du droit coutumier<sup>10</sup>. La question fondamentale à l'égard du droit coutumier vise la liaison qui s'établit entre le droit en général et la coutume. En d'autres termes, il importe ici d'établir les conditions qui peuvent transformer une habitude, soit-elle commune à plusieurs individus, au cas d'une pratique douée de force légale. Petrus de Bellapertica qui a essayé de répondre à cette question ne considérait pas que ce fût l'usage qui donnait naissance à la loi. Au contraire, de l'avis de ce juriste, c'est à partir de la *tacita voluntas populi*, du consentement tacite, que les coutumes deviennent des lois<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>8</sup> Walter ULLMANN, « Bartolus on Customary Law », cit., p. 266.

<sup>9</sup> BARTOLUS DE SASSOFERRATO, *Commentarius ad Digestum vetus*, Lugdunum, 1523, *Rpetitio ad D. 1, 3, 32*, no. 6, cité par ULLMANN, « Bartolus on Customary Law », cit., p. 267.

<sup>10</sup> ULLMANN, « Bartole and Customary Law », cit., p. 268.

<sup>11</sup> PETRUS DE BELLAPERTICA, *Lectura super prima et secunda parte Codicis*, Parisiis, 1519, C. 8, 52, 1, cité par ULLMANN, « Bartolus on Customary Law », cit., p. 268.

L'usage dans ce cas n'est qu'un indicateur du fait que les gens consentent à certaines coutumes. La force légale n'est pas la conséquence naturelle d'une action, mais justement celle du consentement tacite que l'usage suppose. Pour que la coutume se transforme donc en droit<sup>12</sup> on a besoin du consentement. Chez Bartole, la distinction des rôles que jouent tant l'usage que le consentement pour la transformation d'une coutume en droit est encore plus claire: si l'usage n'est que la « *causa remota* », le consentement tacite représente la véritable « *causa proxima* » de l'existence du droit coutumier : « The binding force of customs was, therefore, ascribed to the tacit consent which may be considered as the will of the people to impose obligations and confer rights »<sup>13</sup>.

### *Les expressions du consentement dans la communauté*

Selon Ullmann, il est nécessaire de regarder la notion de consentement tacite chez Bartole comme une doctrine assez originale par rapport au droit de Justinien, bien qu'elle soit présente chez les juristes romains post-classiques<sup>14</sup>. Avant d'établir les conditions requises au cas du consentement, il nous faut remarquer l'équivalence que Bartole établit entre la *consuetudo* et le pacte: « *Consuetudo aequiparatur pacto; ratio quia utrumque procedit ex consensu* »<sup>15</sup>. En bonne tradition médiévale, ce qu'on requiert de la part des gens ce n'est pas leur consentement en tant qu'individus, mais en tant que membres d'une « *universitas* »: « *singuli consentiunt tamquam universi* »<sup>16</sup>. C'est uniquement grâce à cette vision des individus consentant parce que réunis en une « *universitas* » que le principe majoritaire peut être utilisé parmi eux<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> ULLMANN, « Bartolus on Customary Law », cit., p. 269.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 269.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

La comparaison de la loi à la *consuetudo* nous rappelle encore une fois la conception de Bartole sur les prescriptions écrites et non-écrites et sur le rapport entre le consentement verbalement exprimé et celui tacite : « Lex et consuetudo differunt sicut tacitum et expressum, non sicut scriptum et non scriptum »<sup>18</sup>. Si les statuts requièrent un consentement verbal, les *consuetudines* font appel à un consentement tacite, comme on l'a déjà vu: « Item differt (sc. consuetudo) a statuto, quia statutum introducitur de expresso consensu populi, haec ex tacito »<sup>19</sup>. Le propre du consentement tacite est d'être traduit non pas en des mots, mais en des actions. C'est à coup sûr le rôle du peuple qui est à remarquer dans la doctrine de Bartole sur le consentement implicite<sup>20</sup>. Si en admettant que les *consuetudines* ne sont pas nécessairement non-écrites Bartole est sous l'influence de la pratique féodale en la matière, sa doctrine du consentement tacite qui s'appuie sur la volonté de l'*universitas* des gens reste largement redevable aux juristes français de son temps. Pour eux, le pouvoir législatif appartient toujours à l'empereur, mais les gens ne peuvent jamais être dépourvus de leur capacité de transformer les usages en droit coutumier.

La liberté du consentement exprimé par les gens est la condition *sine qua non* de sa validité : « Consent given under compulsion dit not count unless the consent concerned an action which was ordered by a judge in his capacity as a judge »<sup>21</sup>. Dans le système juridique exposé par Bartole, le silence équivaut à un consentement tacite. Si une décision nouvellement prise venait en contradiction aux anciennes pratiques et de par leur existence était repoussée, son association signifiait en même temps le maintien du consentement tacite par rapport aux anciennes pratiques. Toute preuve sur les faits et les actions était renfermée chez Bartole dans l'idée du consentement des gens. Quant

---

<sup>18</sup> BARTOLUS DE SASSOFERRATO, *Repetitio ad D. 1, 3, 32*, no. 7, cité par ULLMANN, « Bartolus on Customary Law », cit., p. 270.

<sup>19</sup> BARTOLUS DE SASSOFERRATO, *Repetitio ad D. 1, 3, 33*, cité par ULLMANN, « Bartolus on Customary Law », cit., p. 270.

<sup>20</sup> Sur le thème du consentement, voir aussi l'article de Joseph CANNING, « A Fourteenth-Century Contribution to the Theory of Citizenship... », cit., p. 198 : « Bartolus has shown his originality in being the first jurist to uphold the view that the exercise of consent by the people, in the making of their customs and statutes, entailed the possession of legal sovereignty by the people ».

<sup>21</sup> ULLMANN, « Bartolus on Customary Law », cit., p. 273.

au rôle des Cours, il est celui de décider si les coutumes sont ou non douées de force juridique.

### *Le droit d'évincer le tyran. Sur la prudence bartolienne*

Par rapport à ses deux traités politiques proprement-dits (le *De regimine civitatis* et le *De tyranno*), le *Tractatus de Guelphis et Gebellinis* ne montre pas immédiatement son enjeu concernant la réflexion sur la cité. Cela n'a pas empêché toutefois sa mise en tête de l'édition du Professeur Diego Quaglioni ou sa lecture comme préambule nécessaire pour la compréhension de la partie politique des visions du grand juriste de Sassoferato<sup>22</sup>.

Pour tout penseur médiéval la réflexion sur le politique et sur les choix du monde d'ici-bas doit s'accompagner d'une réflexion qui entrevoit la finitude de tous nos projets temporels : « Omnes morimur et quasi aque dilabimur in terram, que non revertuntur »<sup>23</sup>. Mais quoique nos choix temporels puissent être toujours mis en question, les choses vers lesquelles nos affections se dirigent forment un trésor qu'il convient de savoir où placer : « Ubi est thesaurus tuus ibi est et cor tuum »<sup>24</sup>. En citant cette affirmation du Christ, l'auteur du *tractatus* nous attire déjà l'attention sur l'enchevêtrement du spirituel et du temporel car si le cœur est le symbole le plus évident du sens spirituel, le trésor est le signe concret d'un attachement mondain qui transcende ou non le temporel. Pour se faire comprendre, Bartole affirme de façon explicite que les affections des citoyens des cités italiennes les situent soit du côté guelfe, soit du côté gibelin. Cette opposition entre Guelfes et Gibelins, dont la séparation regarde tous les domaines de la vie qui demandent une option, remonte à

---

<sup>22</sup> Voir Diego QUAGLIONI, *Politica e diritto...*, cit., pp. 29-30, qui fait une lecture du *Tractatus de Guelphis et Gebellinis* toujours dans une perspective qui anticipe les développements sur la tyrannie du *Tractatus de tyranno*.

<sup>23</sup> 2 R. 14, 14 ou, selon la TOB, 2 S. 14, 14 : « Oui, nous mourrons, pareils à de l'eau déferlant à terre et qu'on ne peut recueillir ».

<sup>24</sup> Mt. 6, 21 : « Car où est ton trésor, là aussi sera ton cœur ».

Frédéric Ier Barberousse qui, alors qu'il était *imperator Romanorum*, s'était opposé à l'Église et à celui qui détenait à ce temps-là la fonction papale. Ensuite, ceux qui ont pris la part de l'empereur Frédéric ont été appelés Gibelins, tandis que les partisans de l'Église ou les « *zelatores fidei* »<sup>25</sup> ont été nommés Guelfes. Pour expliquer l'origine du nom de Gibelins, Bartole invoque à nouveau le premier et le deuxième livre des Rois, qui nous présente la mort de Saül, « *occisus in monte Gelboe* »<sup>26</sup>. Quant aux Guelfes que Bartole caractérise comme étant « *confidentes in orationibus et in divinis* »<sup>27</sup>, leur nom renvoie au chapitre 30 de la Genèse, c'est-à-dire à l'histoire de la femme de Jacob, Léa, et de sa servante Zilpa. Le mont de Guilboa désignant le lieu de la fortitude, les Gibelins qui en dérivent leur nom sont ceux qui mettent leur confiance dans les pouvoirs temporels ou, selon l'expression employée par Bartole, « *in fortitudine temporalis* »<sup>28</sup>.

L'accent que l'auteur du traité met sur l'étymologie des mots Guelfes et Gibelins anticipe, à notre avis, le caractère tranchant d'une option ou de l'autre et le caractère inacceptable du changement qui provient de l'impossibilité de jouer avec les mots. « *Nemo potest duobus dominis servire* »<sup>29</sup> est dans ce contexte la phrase utilisée par Bartole afin d'instituer la séparation radicale entre Guelfes et Gibelins. Attentif au sens de l'opposition, le juriste italien analyse toutes les contradictions que la déclaration de l'appartenance à l'un ou l'autre côté doit éviter. La seule situation permise est celle où un individu est Guelfe quant aux méthodes qu'il favorise pour le gouvernement de la cité et Gibelins en ce qui concerne son origine.

Si les deux premières parties du traité ne constituent qu'un préambule pour la compréhension des choses politiques, la troisième invoque déjà des notions qui sont fondamentales pour la réflexion politique et pour le discours du *Tractatus de regimine civitatis* et du *Tractatus de tyranno*. Dans ces dernières pages du traité, Bartole interdit l'adhésion à un camp ou à l'autre pour des raisons qui visent uniquement l'utilité de celui

---

<sup>25</sup> BARTOLUS DE SASSOFERRATO, *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, cit., p. 132.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Mt. 6, 24 : « Nul ne peut servir deux maîtres ».

qui fait cette option. Il condamne en même temps ceux qui adhèrent à l'un des deux camps pour opprimer les autres et considère illicite toute action pareille car elle ignore le bien public. Bien plus, l'action de celui qui veut renverser le régime de la cité est illicite, à moins que le régime qu'on veut destituer ne soit tyrannique. Étant le pire des régimes, celui tyrannique peut être légitimement, selon Bartole, concurrencer par un régime qui sera meilleur. L'auteur du *Tractatus de tyranno* ajoute ainsi deux raisons pour ce type de renversement qui lui semble acceptable : premièrement, le recours à une autorité supérieure qui puisse destituer le régime serait très difficile dans un régime tyrannique et, deuxièmement, la déposition d'un régime tyrannique est une action d'utilité publique censée restaurer le statut de la cité.

À cet endroit Bartole cite la question XLII de la *Secunda Secundae* de la *Somme Théologique* où Thomas d'Aquin discute le cas du régime tyrannique<sup>30</sup>. Selon le Docteur Angélique, héritier de la pensée d'Aristote, le régime tyrannique suit uniquement le bien privé de celui qui détient le pouvoir et non pas le bien commun. Déposer un tel régime ne représente pas une action séditeuse, mais cette action visant le changement du régime peut provoquer parfois, selon Thomas, des perturbations qui vont préjudicier la foule encore plus que le régime tyrannique. Le consentement de la multitude devrait-il être requis par ceux qui préparent le renversement du régime tyrannique ? Serait-il suffisant pour déclencher une action dont les conséquences vont affecter peut-être le destin de tous ? Ni Thomas, ni Bartole ne donne de réponse tranchante à cette question. Tout d'abord, le juriste italien semble moins prudent sur cet aspect que le Docteur Angélique. Selon Bartole, la division et la partialité que crée le désir de changer un régime politique sont licites si la fin s'avère être juste. La déclaration de sa propre position est encouragée car l'exemple de saint Paul qui proclame son origine pharisienne est invoqué ici : « sciens quod una pars esset Saduceorum et altera Phariseorum exclamavit in concilio : Viri fratres, ego Phariseus sum filius Phariseorum »<sup>31</sup>. Mais le

---

<sup>30</sup> Pourtant, l'analyse la plus poussée du régime tyrannique chez Thomas d'Aquin se trouve dans le traité *De regno ad regem Cypri* que nous avons investigué dans le chapitre consacré au Docteur Angélique.

<sup>31</sup> Ac. 23, 6 : « Sachant que l'assemblée était en partie sadducéenne et en partie pharisienne, Paul s'écria au milieu du Sanhédrin : 'Frères, je suis Pharisien, fils de Pharisien' ».

commentaire entre crochets qui conclue se passage semble plus prudent. S'il partage cette vertu de la prudence avec Thomas d'Aquin, ce n'est pas pour des raisons qui visent principalement la multitude, mais il s'agit d'un « quod omnes tangit » qui tient compte tout d'abord de l'intérêt de ceux qui déclenchent l'action contre le tyran : « Multos tamen vidi perisse cum contra tyrannos facerent seditionem, licet sancto et iusto zelo moverentur »<sup>32</sup>.

### Cuius regio eius religio. *Les raisons du changement politique*

Dans le *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, Bartole semble donc hésiter de formuler une réponse précise quant à l'utilité des actions qui visent la substitution au régime tyrannique d'un régime dont le but est le bien commun de la cité. Mais la fin du traité peut nous faire comprendre l'hésitation de Bartole qui s'est fait sentie dans le contexte du passage cité de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. Dans les dernières pages du *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, Bartole parle de la cité de Pise dont le statut est depuis longtemps gibelin. Qui plus est, dit-il, « statutum est Pisis, quod nullus Guelphus ad officium aliquod admittatur »<sup>33</sup>. Le contraire est dit en ce qui concerne la cité de Pérouse, « cuius status Guelphus est »<sup>34</sup>.

Si, comme nous l'avons dit auparavant, le statut d'une cité peut être différent de l'origine de certains de ses citoyens, cela n'empêche pas Bartole d'affirmer « de iure creditur esse eiusdem affectionis cuius est patria mea »<sup>35</sup>. La patrie donc est à l'origine et représente la source de l'affection guelfe ou gibeline d'un citoyen<sup>36</sup>. La formulation avant la lettre du principe « cuius regio eius religio », où le mot *religio* peut être

---

<sup>32</sup> BARTOLUS DE SASSOFERRATO, *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, cit., p. 139.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>36</sup> Pour les modalités d'acquisition de la citoyenneté, voir Julius KIRSHNER, « *Civitas sibi faciat civem* : Bartolus of Sassoferrato's Doctrine on the Making of a Citizen », cit., p. 710 : « (...) the true citizen was the *civis ex pacto* as well as the *civis originarius*, both of whom were intitled to equal treatment and protection before the law of the *civitas* ».

remplacé par le terme *affectio* que Bartole emploie souvent dans ce traité, n'est ici que trop évidente, mais elle est contrebalancée par la question que se pose l'auteur sur la volonté de quelqu'un de changer son adhésion. La volonté est-elle une raison suffisante pour changer l'*affectio* d'un citoyen dont le serment pourrait entériner le fait qu'il ne consent plus à avoir la même « couleur politique » que la cité dont il est citoyen ? De façon quelque peu évasive, Bartole suggère qu'il faudrait vérifier la qualité de la personne en cause et de procéder comme si le citoyen était un converti récent : « Facit quod dicitur de gentili qui noviter venit ad fidem »<sup>37</sup>.

Ignorer le statut de la cité dont on fait partie par la déclaration de l'adhésion au camp opposé représente donc pour Bartole une action qui doit imposer beaucoup de précaution de la part des autorités car la citoyenneté conférée par chaque cité semble être le correspondant mondain d'un sacrement<sup>38</sup>. Si fragmentaire que soit, selon Diego Quaglioni, la réflexion sur la citoyenneté au Moyen Âge, elle trahit toutefois la richesse des pratiques médiévales, mais non pas l'absence de rigueur juridictionnelle : « l'idea stessa di *civitas* rinvia ad un ordinamento giuridico e ad un'esperienza normativa di origine romana, sia come complesso dei *cives* sia come condizione stessa del *civis* »<sup>39</sup>.

### *La corruption des formes politiques ou la tyrannie du mal*

Plus politique que le traité sur les Guelfes et les Gibelins, le *Tractatus de regimine civitatis* affirme qu'il y a deux manières d'étudier les gouvernements : selon les lois qui s'y appliquent ou selon les personnes qui détiennent les fonctions politiques suprêmes. Comme il nous le précise dès le début, dans ce traité Bartole va aborder la seconde

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>38</sup> Pour le sens de la notion de citoyenneté dans le contexte italien du XIVe siècle, voir Peter RIESENBERG, « Citizenship at Law in Late Medieval Italy », cit., p. 333, qui la considère comme une « institution we may define for the purposes of this paper in terms of the control and exploitation of certain legal and political powers ».

<sup>39</sup> Diego QUAGLIONI, « *Civilis sapientia*... », cit., chap. 5, « Le radici teoriche della dottrina bartoliana della cittadinanza », p. 129.

manière d'investigation politique, qui le conduira de l'énumération des formes de gouvernement à l'étude du meilleur régime.

Suivant le III<sup>e</sup> livre de la *Politique* d'Aristote, Bartole nous indique qu'il y a trois régimes bons et trois autres mauvais ou corrompus, prenant comme exemple la cité de Rome après l'expulsion des rois<sup>40</sup>. Le premier régime est appelé « *regimen ad populum* » et désigne sous la *politia* d'Aristote. Si le peuple qui détient le pouvoir dans ce régime suit le bien commun et accorde à chacun ce qui lui est dû, le régime est bon ; lorsque la multitude ne se préoccupe pas du bien commun, mais de la persécution de certaines catégories de la population – par exemple, de la persécution des riches – le régime se transforme dans une forme politique corrompue qu'Aristote appelle *démocratie* et que Bartole nomme « *populum perversum* »<sup>41</sup>.

Mais il peut y avoir une seconde forme de politique, celle où un nombre restreint de personnes détient le pouvoir. Chez Aristote, ces personnes constituent une classe politique qu'il appelle aristocratie et que Bartole désigne sous le nom de *regimen senatorum*. Si ce régime abandonne la quête du bien commun, l'aristocratie se transforme dans une oligarchie où les richesses représentent le seul critère pour avoir accès aux fonctions politiques : chez les contemporains de Bartole ce régime est appelé « *principatus divitum vel regimen malorum* »<sup>42</sup>.

Quant au régime où un seul détient le pouvoir, il est nommé *regnum* par Aristote ou *imperium* dans le *Tractatus de regimine civitatis*, s'il s'agit, selon la précision de Bartole, d'un *dominus universalis*<sup>43</sup>. Le régime où un seul gouverne devient une tyrannie si la fin qu'il se propose est mauvaise, les besoins des sujets étant ignorés.

Bartole ajoute au schéma aristotélicien des trois régimes bons et des trois régimes corrompus une précision qui a des vertus clarificatrices et une septième forme qui dépasse par son caractère mauvais toutes les autres. La précision vise le fait que les trois formes politiques corrompues peuvent être réduites à trois modalités d'exercer la

---

<sup>40</sup> BARTOLUS DE SASSOFERRATO, *Tractatus de regimine civitatis*, cit., p. 150.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

tyrannie : « tyrannides populi » pour la démocratie (*populum perversum*), « tyrannides aliquorum » pour l'oligarchie (*principatus divitum vel regimen malorum*) et « tyrannides unius » pour le régime habituellement désigné sous le nom de tyrannie et qui est la forme politique la plus corrompue. Ce régime est pourtant dépassé en corruption par une septième forme politique que Bartole identifie dans la réalité italienne de son époque, où plusieurs tyrans se disputent le pouvoir et donnent naissance à un « regimen monstruosum »<sup>44</sup>. Comme dans le cas du régime tyrannique dont l'existence était considérée par Thomas d'Aquin comme étant permise par Dieu pour punir les péchés des hommes, ce régime monstrueux de la cité de Rome existe, selon Bartole, pour prouver la caducité de toute quête de gloire dans le monde d'ici-bas.

Dans la seconde partie de son traité, Bartole cherche le meilleur régime politique, tout en suivant les propos faits par Aristote dans le IIIe livre de la *Politique* et par Gilles de Rome dans son traité *De regimine principum*<sup>45</sup>. Ce moine augustinien jouit aux yeux de Bartole d'une position importante conférée par sa qualité de maître en théologie et en philosophe. Pourtant, une analyse plus approfondie de la pensée du juriste italien, qui tient compte aussi de sa réflexion politique exprimée dans le *Tractatus de tyranno*, nous montre que ses réserves quant au régime où le monarque tente toujours de dominer par sa pensée s'expliquent par l'appréciation dont jouit à ses yeux le *regimen ad populum*. Diego Quaglioni synthétise ici le mieux les traits caractéristiques au *Tractatus de regimine civitatis* bartolien :

« Non compendio di tecniche di governo, né, come taluno volle vedere, semplice affermazione di relativismo politico, il *De regimine civitatis* è insieme una *laus Perusinae civitatis* ed un atto di fede nel 'regimen ad populum', giusto nell'età del trapasso al regimine signorile. Scritto, secondo quanto Bartolo stesso dichiara, per ammaestrare i giuristi intorno alle teorie della miglior forma di governo, in realtà il

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>45</sup> La présence de Gilles de Rome, à côté de Thomas d'Aquin et de Ptolémée de Lucques, est signalée par Diego Quaglioni dans le contexte d'une réflexion sur le statut du juge dans les traités de Bartole. Voir Diego QUAGLIONI, « *Civilis sapientia* »..., chap. 3, « La responsabilità del giudice e dell'ufficiale nel pensiero di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357) », p. 79.

trattatello è una sapiente e fermissime confutazione di dottrine espresse in forma 'sistemica' da Egidio Romano nel *De regimine principum*, ad affermazione della assoluta superiorità della forma monarchica »<sup>46</sup>.

### *Bartole et le De regimine principum de Gilles de Rome*

Dans le *Tractatus de regimine civitatis*, Bartole cite Gilles de Rome qui compare les trois formes politiques bonnes – le *regimen ad populum*, le *regimen paucorum* et la *monarchia sive gubernatio unius regis*<sup>47</sup> – et trouve quatre preuves en faveur de l'affirmation que la monarchie serait le meilleur régime. À la suite de Gilles de Rome, Bartole ne reprend pas seulement, pour le début, les quatre raisons invoquées dans le *De regimine principum*, mais aussi la manière de les exposer et les arguments mis en jeu.

Premièrement, celui qui gouverne doit considérer comme buts de sa fonction politique la paix et l'unité des citoyens. Ces buts ne peuvent être pleinement atteints que si le régime est monarchique, car là où plusieurs gouvernent, leurs volontés peuvent difficilement s'harmoniser.

Deuxièmement, la monarchie est le régime politique où la *res publica*<sup>48</sup> est affermie car la vertu a elle aussi besoin d'une unité qu'elle retrouve aisément là où elle peut être incarnée dans une seule personne et ne se disperse plus en plusieurs.

La troisième raison donnée à ce sujet par Gilles de Rome et reprise par le juriste italien vise les rapports entre la nature et l'art. Celui-ci s'accomplit lorsqu'il essaie d'imiter autant que possible la nature. L'homme naturel, qui devient alors le modèle à imiter, possède plusieurs membres et une seule tête.

Le quatrième argument est fondé sur un exemple concret : un simple examen des situations politiques nous fait constater que les territoires soumis à un roi ignorent la pénurie, les guerres et les querelles et jouissent de la paix et d'une vie où l'abondance est chez elle. Fondée qu'elle est sur l'argumentation de Gilles de Rome, cette quatrième

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 82-83.

<sup>47</sup> BARTOLUS DE SASSOFERRATO, *Tractatus de regimine civitatis*, cit., p. 153.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 154.

preuve peut être rencontrée aussi dans le premier livre du *De regno* de Thomas d'Aquin<sup>49</sup>.

Bartole reprend ensuite la conclusion de Gilles de Rome pour qui le régime du peuple, quoiqu'il soit bon lorsqu'il vise le but commun, est inférieur au *regimen paucorum* qui veille mieux à l'unité. Celui-ci à son tour est inférieur au régime censé assurer l'unité parfaite : la monarchie.

En bon médiéval, Gilles de Rome énumère aussi, suivant Aristote, les arguments qui s'opposaient à la thèse défendue, groupés dans un *sed contra* repris par Bartole. Tout bon régime doit remplir trois exigences : la capacité de discerner le juste et l'injuste à partir d'une raison parfaite, la manifestation d'une intention juste et la garantie de la stabilité. L'argument soutient donc que ces trois qualités que doit montrer tout bon régime sont mieux remplies par un régime où plusieurs détiennent le pouvoir politique car plusieurs individus ont un meilleur discernement. Ils peuvent toutefois assurer mieux le bien public et non pas uniquement le bien propre à celui qui aurait le pouvoir dans un régime monarchique et veiller en même temps à la stabilité garantie seulement là où les volontés politiques ne sont pas corrompues par la concupiscence.

Dans la réponse aux arguments contraires à la thèse défendue par Gilles de Rome, Bartole affirme la nécessité pour un roi de tenir compte de l'avis de ses conseillers et des gens qui mènent une vie vertueuse. Exigé par le besoin d'unité, le régime royal ne s'identifie pas à l'incarnation de la pensée du monarque. Une domination sans entraves ne représenterait pas le bon régime royal souhaité par ceux qui désirent la justice et la stabilité, mais bien le régime tyrannique par excellence : « quod non omne regimen unius dicitur regimen regis »<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Voir THOMAS D'AQUIN, *De regno*, l. I, chap. III.

<sup>50</sup> BARTOLUS DE SASSOFERRATO, *Tractatus de regimine civitatis*, cit., p. 156.

## *La réflexion vétérotestamentaire. Les juges du peuple*

Si en invoquant Gilles de Rome ou Aristote, Bartole nous montre qu'il n'ignore pas la tradition classique en matière de réflexion philosophico-politique, il tient toutefois compte de la façon dont la Bible présente, dans l'Ancien Testament, la fonction politique de celui qui conduit le peuple d'Israël. Après avoir précisé que le livre des Juges nous indique le fait que pour de longues périodes de temps le gouvernement royal a manqué, le peuple juif étant conduit par des juges, Bartole choisit deux épisodes vétérotestamentaires qui présentent la figure du roi de deux façons opposées. Dans le huitième chapitre du premier livre des Rois, le prophète Samuel, par le don reçu de Dieu, anticipe ce que sera le régime royal pour le peuple juif. En fait, la description qu'on lit dans ce fragment s'apparente plutôt à celle du régime tyrannique que Bartole voit comme la forme dans laquelle peut dégénérer rapidement le régime royal :

« Hoc erit ius regis, qui imperaturus est vobis. Filios vestros tollet et ponet in curribus suis facietque sibi equites et precursores quadrigarum suarum; et constituet sibi tribunos et centuriones et aratores agrorum suorum et messorum segetum et fabros armorum et curruum suorum: filias <quo>que vestras faciet sibi unguentarias et focarias et panificas, agros quoque vestros et vineas et oliveta optima tollet et dabit servis suis. Sed et segetes vestras et vinearum redditus addecimabit, ut det eunuchis et famulis suis; servos etiam vestros et ancillas et iuvenes optimos et asinos auferet et ponet in opere suo, greges quoque vestros addecimabit, vosque eritis ei servis »<sup>51</sup>.

Selon le grand juriste italien, les Saints Pères ont interprété ce fragment biblique comme étant la description du régime qui a abandonné la quête du bien public et qui ne

---

<sup>51</sup> I R. (I S.) 8, 11-17 : « Il dit : Voici comment gouvernera le roi qui régnera sur vous : il prendra vos fils pour les affecter à ses chars et à sa cavalerie et ils courront devant son char. Il les prendra pour s'en faire des chefs de millier et des chefs de cinquantaine, pour labourer son labour, pour moissonner sa moisson, pour fabriquer ses armes et ses harnais. Il prendra vos filles comme parfumeuses, cuisinières et boulangères. Il prendra vos champs, vos vignes et vos oliviers les meilleurs. Il les prendra et les donnera à ses serviteurs. Il lèvera la dîme sur vos gains et sur vos vignes et la donnera à ses eunuques et à ses serviteurs. Il prendra vos serviteurs et vos servantes, les meilleurs de vos jeunes gens et vos ânes pour les mettre à son service. Il lèvera la dîme sur vos troupeaux. Vous-mêmes enfin, vous deviendrez ses esclaves».

jouit donc plus des faveurs de ses citoyens<sup>52</sup>. Suivant la même interprétation, Dieu ne condamne pas le régime royal comme tel, mais uniquement sa forme tyrannique usurpatrice dont il anticipe la présence parmi les Hébreux. Cela devient évident si nous apercevons que le dix-septième chapitre du Deutéronome – deuxième loi selon les étymologies d’Isidore de Séville et par cela préfiguration du Nouveau Testament – fait le portrait du bon roi :

« Cumque fuerit constitutus, non multiplicabit sibi equos nec reducet populum in Egiptum equitatus numero sublevatus, presertim cum Dominus preceperit vobis, ut nequaquam amplius per eandem viam revertamini. Non habebit uxores plurimas que alliciant animum eius, neque argenti et auri immensa pondera. Postquam autem sederit in solio regni sui, describet sibi Deuteronomium legis huius in volumine accipiens exemplar a sacerdotibus Levitice tribus et habebit secum legetque illud omnibus diebus vite sue, ut discat timere Dominum Deum suum et custodire verba et ceremonias eius, que in lege precepta sunt. Nec elevatur cor eius in superbiam super fratres suos, neque declinet in partem dexteram vel sinistram, ut longo tempore regnet ipse et filii eius super Israel »<sup>53</sup>.

Pour Bartole, importance de ce portrait complexe du roi semble si grande qu’il y applique une analyse détaillée, rappelant la manière dont les Pères de l’Église commentaient les péripécies dont ils se proposaient de dégager la signification.

En synthétisant l’interprétation de Bartole, nous voyons tout d’abord que le roi ne doit pas s’investir soi-même de l’autorité royale – car il serait alors un tyran – mais la

---

<sup>52</sup> Selon Diego Quaglioni, la référence au premier Livre des Rois est appliquée par Bartole à la situation de l’Italie de ses jours : « Ora, la dura profezia di Samuele è rivolta agli italiani, che mutando regime rinnovano il peccato del popolo ebraico », Diego QUAGLIONI, *Politica e diritto...*, cit., p. 20.

<sup>53</sup> Dt. 17, 16-20 : « Seulement, il ne devra pas posséder un grand nombre de chevaux, ou faire retourner le peuple en Égypte pour avoir un grand nombre de chevaux, puisque le Seigneur vous a dit : Non, vous ne retournerez plus par cette route ! Il ne devra pas non plus avoir un grand nombre de femmes et dévoyer son cœur. Quant à l’argent et à l’or, il ne devra pas en avoir trop. Et quand il sera monté sur son trône royal, il écrira pour lui-même dans un livre une copie de cette Loi, que lui transmettront les prêtres lévites. Elle restera auprès de lui, il la lira tous les jours de sa vie, pour apprendre à craindre le Seigneur son Dieu en gardant, pour les mettre en pratique, toutes les paroles de cette Loi, et toutes ses prescriptions, sans devenir orgueilleux devant ses frères ni s’écarter à droite ou à gauche du commandement, afin de prolonger, pour lui et ses fils, les jours de sa royauté au milieu d’Israël ». La présence de cette citation biblique dans le traité bartolien *De regimine civitatis* est remarquée par Diego Quaglioni dans le contexte d’une discussion sur la « regnativa prudentia » et les vertus politiques. Voir Diego QUAGLIONI, « *Civilis sapientia* »..., cit., chap. « ‘Regnativa prudentia’. Diritto e teologia nel ‘Tractatus Testimoniarum’ bartoliano », pp. 155-170.

recevoir des autres. À cela s'ajoute la nécessité de savoir éloigner la pompe et la vaine gloire, le luxe, l'avarice et la « *superbia cordis* »<sup>54</sup>, vus par Bartole comme étant la source de tous les vices. Aucune servitude ne peut être imposée par lui à son peuple car le roi fidèle assume la religion de ses sujets et fuit le souvenir de la captivité, celle-ci rappelant inévitablement une période sombre de l'histoire du peuple juif.

### *Le vocabulaire de la tyrannie. Les images du tyran*

Dès le début du *Tractatus de tyranno*, après avoir invoqué un passage de la Sagesse de Salomon<sup>55</sup>, Bartole fait l'éloge de la tranquillité, vue comme vertu par laquelle Dieu nous préserve du « *magistère immodéré* »<sup>56</sup>. En souhaitant des auspices paisibles, il explique, dans le premier chapitre, l'étymologie du terme *tyrannus*, qui vient des mots « *tyro Grece* »<sup>57</sup> selon Isidore de Séville, après avoir trouvé comme équivalents latins les mots *fortis* et *angustia*. Loin de nous offrir une simple définition, Isidore faisait en quelques mots un portrait du tyran : un roi mauvais et injuste, qui domine son peuple par la cupidité et la cruauté.

Mais la vraie définition – qui est à la fois une description – du tyran, Bartole la puise apparemment<sup>58</sup> dans le XIIe livre des *Moralia* de saint Grégoire le Grand :

« *Proprie tyrannus dicitur qui in communi re publica non iure principatur. Sed sciendum est quod omnis superbus iuxta modum proprium tyrannidem exercet. Nam quod nonnunquam alius in re publica, hoc est, per acceptam dignitatis potentiam, alius in provincia, alius in civitate, alius in domo propria, alius per latentem nequitiam hoc exercet apud se in cogitatione sua. Non intuetur Dominus quantum quis mali*

---

<sup>54</sup> BARTOLUS DE SASSOFERRATO, *Tractatus de regimine civitatis*, cit., p. 160.

<sup>55</sup> Sg. 10, 21.

<sup>56</sup> BARTOLUS DE SASSOFERRATO, *Tractatus de tyranno*, cit., p. 175.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>58</sup> Pour le fait qu'il ne s'agit pas d'une influence réelle de Grégoire le Grand sur Bartole quant à la description qu'il donne de la tyrannie, voir Newton BIGNOTTO, « Sur l'importance du tyran... », cit., p. 1437.

valeat facere, sed quantum velit. Et cum deest potestas foris, apud se tyrannus est, cui iniquitas dominatur intus : quia etsi exterius non affligit proximos, intrinsecus tamen habere potestatem appetit, ut affligat »<sup>59</sup>.

Mais si Grégoire semble plus préoccupé, après avoir affirmé que le tyran est en fait celui qui gouverne en ignorant le droit, par les espèces de la tyrannie déterminées par les dimensions de la communauté qui lui est assujettie, Bartole oppose le tyran dont toutes les actions relèvent de l'injustice à l'empereur des Romains qui « proprie est verus et iustus rex et universalis »<sup>60</sup>. À l'extrême opposé face à celui-ci se situe donc le tyran, au cas duquel Bartole essaie d'identifier plusieurs types d'illégitimité.

Pourquoi est-ce qu'on peut appeler tyran celui qui détient le pouvoir sur un certain territoire ? Quel est le vice de procédure qui le rend incapable d'avoir une juridiction légitime ? Pourquoi est-ce qu'il ne peut pas ou ne peut plus dire le droit ? Il s'agit, selon Bartole, soit d'une personne qui arrive au pouvoir sans avoir été préalablement élue, soit d'une personne qui n'est pas élue conformément au droit, soit d'une personne qui est élue, mais, avant ou après être couronnée, perd sa légitimité à la suite d'un jugement correct qui lui est pourtant défavorable.

Sans que Bartole invoque explicitement ici la notion de consentement, nous serions tentés d'affirmer que la perte de la légitimité, au moins dans le cas d'une personne qui ait été élue, semble être le résultat du fait que le consentement initialement donné, a été ensuite retiré. Quelle en serait la cause ? L'explication que donne à ce sujet Bartole sort du domaine politique pour nous rappeler l'histoire biblique du prophète Samuel et du roi Saül :

« Stulte egisti nec custodisti mandata Domini Dei tui, que precepit tibi. Quod si non fecisses, iam nunc preparasset Dominus regnum tuum super Israel in sempiternum; sed nequaquam regnum tuum ultra

---

<sup>59</sup> SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralium libri*, XII, 38, PL 75, col. 1006, cité par BARTOLUS DE SASSOFERRATO, *Tractatus de tyranno*, cit., pp. 177-178.

<sup>60</sup> BARTOLUS DE SASSOFERRATO, *Tractatus de tyranno*, cit., p. 178.

consurget. Quesivit Dominus sibi virum iuxta cor suum et precepit ei <Dominus> ut esset dux super populum suum eo quod non servaveris que precepit Dominus »<sup>61</sup>.

Il s'ensuit d'ici que Bartole insère dans le texte de son traité l'idée que Dieu peut retirer, à cause des péchés du peuple, la juridiction à quelqu'un, en le transformant alors en un tyran. Comme au cas de Thomas d'Aquin<sup>62</sup> qui proposait un explication similaire à partir d'une citation du livre de Job, Bartole choisit l'exemple de Saül comme un cas de figure pour la situation où un roi est privé par Dieu de sa capacité de dire le droit. S'il continue de prétendre qu'il a une juridiction légitime et ne se soumet pas à la décision divine, c'est qu'il tombe dans le péché de l'orgueil, alors que Bartole rappelle que : «*superbia est radix omnium malorum* »<sup>63</sup>. Dès ce moment, les nombreux actes politiques et humains de celui qui détient le pouvoir porteront tous la marque de la tyrannie qui est toujours contraire au bien-être du peuple : «*actus tyrannicus principaliter consistit in affligendo subditos* »<sup>64</sup>.

Ce qui intéressera dès lors Bartole ce sera le fait de bien distinguer la tyrannie des autres espèces de pouvoir basés sur la force. Pour y parvenir et après avoir abandonné, parmi les genres de la tyrannie répertoriés par saint Grégoire le Grand, celui qualifié de «*tyrannides que est in sola cogitatione* » et qui doit former l'objet d'investigation des théologiens et non pas des juristes, Bartole observe que la «*vicinia* » ne peut pas être soumise à un tyran. Cela parce que le pire des régimes, qui est celui tyrannique, doit être toujours pensé comme étant en opposition par rapport au régime royal, qui ne peut pas exister dans une *vicinia* : «*Et cum tyrannus sit qui non iure principatur, apparet quod ubi non est regnum nec principatus, ibi non potest esse tyrannus* »<sup>65</sup>. La *vicinia* n'est pas conduite par un seul, mais bien par plusieurs *potentiores*

---

<sup>61</sup> I R. (I S) 13, 13-14 : « Tu as agi comme un fou ! Tu n'as pas gardé le commandement du Seigneur, ton Dieu, celui qu'il t'avait prescrit. Maintenant, en effet, le Seigneur aurait établi pour toujours ta royauté sur Israël. Mais maintenant, ta royauté ne tiendra plus. Le Seigneur s'est cherché un homme selon son cœur et le Seigneur l'a institué chef de son peuple, puisque tu n'as pas gardé ce que t'avait prescrit le Seigneur ».

<sup>62</sup> Voir le chapitre consacré à Thomas d'Aquin dans le présent travail.

<sup>63</sup> BARTOLUS DE SASSOFERRATO, *Tractatus de tyranno*, cit., p. 179.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 181.

et elle se soustrait donc, tout comme les villes et les villages, à la tyrannie qui apparaît là où quelqu'un dispose de juridiction.

Mais quant à la question de l'exercice de la tyrannie dans une maison (*in una domo*), Bartole observe, à la suite de Grégoire, que cette forme d'organisation sociale comporte un type de juridiction : celle, par exemple, du mari sur la femme et sur toutes les personnes de la maison, fils ou serviteurs. Un cas similaire serait celui du «gouvernement» d'un monastère : « Possumus etiam dicere tyrannum in domo propria *abbatem alicuius monasterii*, qui in eo non iure principatur »<sup>66</sup>.

De façon prévisible, Bartole ne développe pas une réflexion plus consistante à partir de cet exemple. À notre avis, nous pouvons voir dans cette absence une situation où Bartole évite d'invoquer la notion de consentement, sous-jacente toutefois ici. À vrai dire, on pourrait aisément considérer que l'abbé qui n'utiliserait plus des moyens relevant d'une juridiction correcte dans un monastère ne jouirait plus du consentement de ses sujets. À en croire Léo Moulin<sup>67</sup>, ce type de réflexion serait riche en informations sur les procédures électorales utilisées dans les monastères. Mais, en bon juriste médiéval, Bartole, comme au cas de la tyrannie « que est in sola cogitatione », ne se prononce pas là où la juridiction appartient irrévocablement aux théologiens.

### *Pour une souveraineté du consentement politique*

Pourtant, la description des espèces de la tyrannie continue à partir du cinquième chapitre, où il s'agit de deux types de tyran : celui « apertus et manifestus » et celui qu'on nomme « velatus et tacitus »<sup>68</sup>. À son tour, chacune de ces espèces peut comporter deux qualificatifs : « ex defectu tituli », là où le tyran a assumé le pouvoir

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>67</sup> Voir Léo MOULIN, *Le monde vivant des religieux*, Calmann-Lévy, Paris, 1964.

<sup>68</sup> BARTOLUS DE SASSOFERRATO, *Tractatus de tyranno*, cit., p. 185.

d'une façon illégitime, et « *ex parte exercitii* », si celui qui gouverne enfreint continuellement les procédures légitimes.

Parmi ces espèces du gouvernement le plus terrible, Bartole investigate dans le VI<sup>e</sup> chapitre du traité celui qu'il appelle le « *tyrannus manifestus ex defectu tituli* »<sup>69</sup>. Celui-ci ne respecte pas le droit, parce qu'il adopte des mesures qui lui sont contraires, soit parce que la cité n'est pas à même de lui accorder la juridiction de manière volontaire. Dans la *quaestio* suivante est examinée la validité des actes qui sont adoptés durant le régime du tyran *ex defectu tituli*, ce qui aboutit à la conclusion qu'ils n'ont aucune valeur car leur nullité provient du fait qu'ils ne sont pas libres. Cela parce que la tyrannie enlève toute liberté aux mesures adoptées durant son temps : « *tempus tyrannidis potest dici tempus scismatis* »<sup>70</sup>.

Mais ce qui importe le plus c'est que Bartole réussit, après avoir décrit, dans le huitième chapitre le tyran manifeste *ex parte exercitii* dont le but politique n'est jamais le bien commun, à distinguer et à énumérer les traits caractéristiques de la tyrannie. Un tel régime éloigne les sages, en détruisant la discipline et l'étude, car les tyrans craignent toujours la sagesse. Il interdit en même temps les congrégations dont il juge qu'elles peuvent lui être défavorables. Le tyran encourage les espions dont le rôle est de surveiller tous les autres citoyens et de maintenir la désunion parmi les membres de la cité. Une fois désunis les sujets craindront les uns les autres et ne seront plus capables d'adopter un projet politique commun pour évincer les tyrans. Celui-ci rendra toujours les citoyens pauvres pour qu'ils pensent aux problèmes quotidiens et oublient les préoccupations intellectuelles et politiques. Qui plus est, le tyran leur inflige le plus souvent des guerres inattendues et injustes pour que les citoyens ne soient plus capables de comploter contre lui<sup>71</sup>.

L'analyse de tous ces actes tyranniques, comme la désunion des citoyens, le fait de les rendre pauvres et de les opprimer, ou de mener des guerres injustes montre qu'ils n'ont d'autre raison que celle de faire oublier aux sujets que les buts politiques

---

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> BARTOLUS DE SASSOFERRATO, *Tractatus de tyranno*, cit., p. 189.

<sup>71</sup> Pour un répertoire de tous ces actes tyranniques, voir *ibidem*, chap. VIII, pp. 196-198.

suprêmes sont, chez Bartole de Sassoferrato comme chez Marsile de Padoue, la tranquillité et la paix du royaume. Mais cette investigation des actes tyranniques et la séparation par rapport à ceux qui ne le sont pas visent le fait de mettre en évidence qu'il y a deux actes tyranniques par excellence : le fait de maintenir la désunion parmi les citoyens et celui de les opprimer en permanence.

Après avoir recensé dans le huitième chapitre les actes tyranniques, Bartole aborde dans les deux *quaestiones* suivantes le problème du pouvoir politique supérieur qui sera le seul capable de déposer le tyran « sine populi detrimento »<sup>72</sup>. Comme le remarque Newton Bignotto<sup>73</sup>, à la différence de Thomas d'Aquin qui oppose, dans le *De regno*, le tyran et son régime au monarque, Bartole pense que le régime tyrannique s'oppose au *regimen ad populum* car la volonté de l'usurpateur vise toujours l'utilité propre et jamais le bien commun<sup>74</sup>. Il exprime sa croyance en la liberté législative des citoyens d'une cité qui n'est pas soumise à l'Empire. Sa souveraineté populaire se manifeste donc, selon le juriste italien, à travers leur capacité législative que fondait dans le droit romain la « tacita conventio civium » ou, dans le nouveau langage politique adopté par Bartole, le « tacitus consensus populi »<sup>75</sup>. Mais la question de la souveraineté populaire est liée de toute évidence au fait d'exprimer la volonté de tous. La préoccupation de distinguer les actes tyranniques frappés de nullité des actes légitimes issus de la volonté populaire est liée au fait de « transformer la volonté populaire en action politique »<sup>76</sup>, chose qui ne peut s'accomplir qu'à travers une institution : *concilium totam civitatem repraesentat*<sup>77</sup>.

La juridiction devant être transférée volontairement, le tyran *ex defectu tituli* ne peut pas instituer un régime légitime car même s'il gouverne ensuite sans faire recours à la violence et à la force, son gouvernement est affecté par un vice initial : celui de n'avoir pas sollicité au début l'accord de ses citoyens.

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>73</sup> Newton BIGNOTTO, « Sur l'importance du tyran... », cit., p. 1440.

<sup>74</sup> Cf. *ibidem*, p. 1439.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Voir à ce sujet l'étude de Julius KIRSHNER, « *Civitas sibi faciat civem...* », cit., *passim*.

Cachée derrière la volonté, qui à son tour est parfois masquée par la *consuetudo* d'utiliser plutôt le vocabulaire de la souveraineté et du pouvoir populaires, la question du consentement trouve une place de choix dans les écrits politiques de Bartole car elle est indissociable du problème de l'accord des citoyens dont il faut tenir compte dans une cité qui jouit d'indépendance. Différente par rapport à la notion de concorde qu'illustre Dante dans sa vision sur l'Empire, la notion de consentement telle qu'elle est mise en évidence dans les traités politiques de Bartole de Sassoferrato s'exprime à travers la volonté des sujets, mais ne trouve pas encore une voie pour accéder à la souveraineté. Jouant le rôle du *legislator humanus* de Marsile de Padoue, cette volonté populaire aspire, chez Bartole, à incarner aussi celui de la *pars principans*<sup>78</sup>. Le peuple devenu monarque s'opposera alors au régime tyrannique et frappera de nullité tous les actes législatifs que le consentement de la communauté n'a pas rendus légitimes.

---

<sup>78</sup> Cf. Newton BIGNOTTO, « Sur l'importance du tyran... », cit., p. 1439.

## Chapitre V

### Marsile de Padoue ou le pouvoir pacificateur Consentement populaire et volonté divine au XIV<sup>e</sup> siècle

#### *Marsile de Padoue au crible des interprétations*

L'œuvre de Marsile de Padoue<sup>1</sup> a suscité beaucoup d'intérêt de la part des historiens et des spécialistes en sciences politiques à cause de ses affirmations radicales concernant le fondement populaire du bon gouvernement et le refus de toute autorité coercitive de l'Église<sup>2</sup>. Certains l'ont vu comme un clerc révolutionnaire qui avait le courage de renoncer aux « superstitions » médiévales ; d'autres se sont mis d'accord

---

<sup>1</sup> Parmi les nombreuses études consacrées à Marsile de Padoue, nous recensons ici la bibliographie que nous avons utilisée précisément pour cet article : MARSILE DE PADOUE, *Defensor Pacis*, éd. C.W. Prévité-Orton, Cambridge, 1928 ; IDEM, *Defensor Pacis*, éd. R. Scholz, Hanovre, 1932 ; IDEM, *Le Défenseur de la Paix*, trad., introd. et comm. par J. QUILLET, Vrin, Paris, 1968 (DP) ; IDEM, *Œuvres mineures. Defensor minor, De translatione imperii*, texte établi, traduit et annoté par C. Jeudy et J. Quillet, Éditions du CNRS, Paris, 1979 (DM) ; Georges de LAGARDE, « Une adaptation de la Politique d'Aristote au XIV<sup>e</sup> siècle », *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 11, no. 2, 1932, pp. 227-269 ; IDEM, « Marsile de Padoue et Guillaume de Nogaret », *ibidem*, vol. 11, no. 3, 1932, pp. 463-490 ; IDEM, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 5 vols., nouv. éd., B. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1956-70 ; C.W. PRÉVITÉ-ORTON, « Marsilius of Padua », *Proceedings of the British Academy*, XXI, 1935, pp. 137-183 ; Alessandro PASSERIN D'ENTRÈVES, « Rileggendo il „Defensor Pacis“ », *Rivista storica italiana*, LI, 1934, pp. 1-37 ; A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1951 ; Mario GRIGNASCHI, « Le rôle de l'aristotélisme dans le „Defensor Pacis“ de Marsile de Padoue », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 35, 1955, pp. 301-340 ; Ewart LEWIS, « The „Positivism“ of Marsiglio of Padua », *Speculum. A Journal of Mediaeval Studies*, 38, 4, 1963, pp. 541-582 ; Jeannine QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Vrin, Paris, 1970 ; EADEM, « L'aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l'averroïsme », in *Marsilio da Padova*, Convegno Internazionale (Padova, 18-20 settembre 1980), Editrice Antenore, Padova, 1980, pp. 81-142 ; Nicolai RUBINSTEIN, « Marsilio da Padova e il pensiero politico italiano del Trecento », in *ibidem*, pp. 143-162 ; IDEM, « Marsilius of Padua and Italian Political Thought of His Time », in J.R. HALE et al. (eds.), *Europe in the Late Middle Ages*, London, 1965, pp. 44-75 ; Michael WILKS, « Corporation and Representation in the „Defensor Pacis“ », *Studia Gratiana*, 15, 1972, pp. 251-292 ; C.J. NEDERMAN, *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland, 1995 ; Joseph CANNING, « The Role of Power in the Political Thought of Marsilius of Padua », *History of Political Thought*, XX, 1, 1999, pp. 21-34.

<sup>2</sup> Michael WILKS, « Corporation and Representation... », cit., p. 254 ; cf. MARSILE DE PADOUE, DP, I, XII, 3 et I, XII, 5.

pour mesurer son originalité par rapport au contexte historique et politique des villes italiennes. On ne peut pas nier qu'il y ait dans son œuvre une vision « séculière » du rôle de l'Église dans la cité et de la subordination de la classe des prêtres au seul pouvoir légitime de l'État, ainsi qu'un revirement du grand thème impérial d'un pouvoir universel dont la grandeur romaine doit être restaurée au profit des citoyens<sup>3</sup>. Pour ces deux raisons, Marsile devient à la fois « le précurseur de l'État moderne » et « l'inégal successeur de Dante », représentant du rêve nostalgique de l'Empire, où l'on peut trouver le « refus du présent » et la « méconnaissance de l'avenir »<sup>4</sup>.

Si Dante voulait obtenir l'unité de la société humaine sous le sceptre de l'Empereur, tout en reconnaissant la supériorité spirituelle du Pape, Marsile de Padoue n'en cherche plus une solution dans la conciliation des deux « pouvoirs ». Selon Jeannine Quillet, son radicalisme consiste justement dans « une sécularisation poussée à l'extrême des conceptions théocratiques »<sup>5</sup> car Marsile inverse en faveur de l'Empereur l'argumentation des papalistes tels Augustinus Triumphus et Alvarus Pelagius. Il ne s'agit pas de séparation entre le temporel et le spirituel, mais d'un gouvernement unique qui ait la mission d'assurer la paix civile à laquelle le clergé est censé prendre part en tant que *pars instrumentalis*. Dans cette perspective, Marsile est un médiéval qui proclame une « subversion de l'organisation sociale et politique de son temps » sans arriver à une véritable conception égalitaire de la participation des citoyens à l'œuvre du *legislator humanus*.

Pour Nicolai Rubinstein, l'originalité « médiévale » de Marsile se trouve plutôt du côté de son contexte politique et intellectuel qui favoriserait une interprétation « républicaine » de son attitude, car au début du XIV<sup>e</sup> siècle, la ville de Padoue gardait encore ses privilèges donnés par une constitution républicaine et représentait le cadre d'une pensée politique qui proposait une alternative au penchant monarchique de la

---

<sup>3</sup> Jeannine QUILLET, *Les clefs du pouvoir au Moyen Âge*, Flammarion, Paris, 1972 (*Cheile puterii în Evul Mediu*, trad. roum. M. Pavel, Editura Corint, București, 2003, p. 87).

<sup>4</sup> IDEM, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, cit., p. 17.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 18.

réception d'Aristote par Thomas d'Aquin et ses continuateurs<sup>6</sup>. Illustré aussi par l'exégèse de Quentin Skinner<sup>7</sup>, cet aspect était vu par Alan Gewirth avec modération, tout en essayant de ne pas faire de l'œuvre de Marsile le résultat des circonstances historiques. Gewirth<sup>8</sup> cherchait l'importance de cette pensée dans son approche aristotélicienne du problème politique chrétien et notamment dans son insistance sur la cause efficiente de la vie politique de la cité : cela seule suffit pour subvertir la vision traditionnelle des rapports entre l'Église et l'État régis par la cause finale<sup>9</sup>.

### *Le vocabulaire de la politique marsilienne : la cité*

La réflexion marsilienne sur la politique trouve son point de départ dans l'examen de quelques termes essentiels pour l'intelligence de la vie même dans la cité. Pourtant, avant l'investigation des significations de ces mots-clé dans le *Defensor Pacis*, Marsile fait dans le premier chapitre de la *Prima Dictio* un éloge à la tranquillité, condition *sine qua non* de la prospérité des sociétés civiles. Garantie des « progrès des peuples » et de la « sauvegarde [...] des nations »<sup>10</sup>, la tranquillité s'identifie au niveau de l'ordre intramondain avec la paix que le livre de Job glorifiait dans son 22<sup>e</sup> chapitre : « Attache-toi à la paix, et grâce à elle, tu recueilleras les meilleurs fruits »<sup>11</sup>. Si nombreux sont les témoignages évangéliques qui confirment le statut que l'Ancien Testament, par ses livres sapientiels, accordait déjà à la paix, le plus important parmi eux semble à nos yeux être celui de Luc 2, 14, qui fait d'elle un signe annonciateur de la venue du Christ : « Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur terre aux hommes qu'il aime »<sup>12</sup>.

---

<sup>6</sup> Nicolai RUBINSTEIN, « Marsilius of Padua... », cit., p. 50.

<sup>7</sup> Quentin SKINNER, *Foundations of Modern Political Thought : The Renaissance*, Cambridge, 1978, vol. 1, pp. 60-65.

<sup>8</sup> Alan GEWIRTH, *Marsilius of Padua...*, cit., p. 33.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>10</sup> DP, I, I, I, p. 49.

<sup>11</sup> Jb. 22, 21

<sup>12</sup> Lc. 22, 14.

Sans tirer d'ici les conséquences qu'envisageait Dante, pour qui la naissance de Jésus sous un régime de paix était censée légitimer l'Empire romain, Marsile partage avec l'auteur de la *Monarchie* la même opinion à l'égard de la discorde et la même inquiétude face à ses effets pour la société italienne des premières décennies du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>. Si la tranquillité permet et apporte même la liberté, la discorde ne fait qu'entraîner la ruine politique des sociétés et attirer la tyrannie dont les inconvénients sont innombrables<sup>14</sup>.

Introduite apparemment comme une digression philosophique sur la paix et la discorde, cette réflexion vise en fait l'objectif que Marsile s'est fixé pour le *Defensor Pacis* : celui de mettre en lumière la cause des litiges<sup>15</sup>. À la manière de Dante qui considérait dans la *Monarchie* que le fait de s'impliquer dans les débats visant la politique constitue un devoir pour celui qui ne veut pas gaspiller ses talents<sup>16</sup>, Marsile invoque lui aussi la Sainte Écriture s'élevant contre ceux qui n'emploient pas convenablement tout le savoir dont ils disposent et qui leur a été confié par Dieu.

Avant de mentionner le plan de l'ouvrage, l'auteur du *Défenseur de la Paix* se penche déjà dans ce chapitre initial sur deux aspects fondamentaux de ce traité : en effet, après avoir établi que le prince, en tant que détenteur d'un pouvoir<sup>17</sup> contraignant est le seul à même de couper court à cette « tyrannie » de la discorde, Marsile fait un bref éloge à la « nature singulière et héroïque » et à l'« éclatante vertu »<sup>18</sup> de l'empereur Louis de Bavière.

---

<sup>13</sup> Dans un article publié en 1932, Georges de Lagarde cite l'opinion d'un des éditeurs du *Defensor Pacis*, Richard Scholz, selon lequel l'œuvre marsilienne ne serait pas notamment le produit d'un contexte politique italien, mais que, pour mieux comprendre la pensée de l'auteur il fallait s'adresser « au Paris du début du XIV<sup>e</sup> siècle plutôt qu'aux villes italiennes de la même époque » (Georges de Lagarde, « Marsile de Padoue et Guillaume de Nogaret », cit., p. 478). Cela signifierait que les écrits de Marsile de Padoue devraient être comparés à ceux issus de la controverse entre la papauté et les positions politiques du roi Philippe le Bel. Selon de Lagarde, cette comparaison ne rendrait pas très proche Marsile d'un défenseur de la royauté comme Jean de Paris car, selon le verdict très ferme du commentateur français, « l'œuvre de Marsile, loin d'être une réaction contre les doctrines excessives des défenseurs de Boniface VIII, semble avoir été conçue en dehors de toute connaissance de ces doctrines », *ibidem*.

<sup>14</sup> V. DP, I, I, 2-3, pp. 50-51.

<sup>15</sup> Cf. DP, I, I, 4, p. 53.

<sup>16</sup> V. DANTE, *La Monarchie*, cit., I, I, 3, qui renvoie toujours à Mt. 25, 14-30.

<sup>17</sup> Sur les sens multiples du mot *pouvoir* chez Marsile, v. l'article de Joseph CANNING, « The Role of Power... », cit., p. 23 : « He used *potestas* in a wide variety of senses from coercion at one extreme to mere capability at the other ».

<sup>18</sup> DP, I, I, 6, p. 55.

La nécessité d'utiliser un vocabulaire dont les termes ne soient pas marqués par l'ambiguïté s'avère être dès le deuxième chapitre une préoccupation essentielle pour Marsile d'autant plus que la *Prima Dictio* représente la partie de l'ouvrage où l'auteur se propose d'employer en faveur de sa thèse uniquement des moyens fondés sur la raison. Toute investigation terminologique ne peut donc pas éluder les différentes significations du terme *royaume* (*regnum*). Premièrement, puisque la cité diffère du royaume en ce qui concerne la quantité, on observe qu'un royaume est formé par plusieurs cités ou même provinces. Deuxièmement, le terme de *royaume* qualifie un certain type de constitution, appelée aussi régime ou *monarchie tempérée*<sup>19</sup>. Si la troisième signification n'est que la synthèse des deux premières, la quatrième et dernière désigne ce qui est commun à chaque type de *monarchie* tempérée. Cette dernière signification est très importante car elle confère une acception spécifique au terme de royaume tel que l'entend Marsile :

« L'identité spécifique, et l'originalité, della concezione marsiliana del *regnum*, sia rispetto alla dottrina aristotelica della *polis* sia rispetto all'idea moderna di Stato, risulta dall'individuazione di quale sia il famoso „commune quiddam ad omnem regiminis temperati speciem“, in cui il *regnum* consiste »<sup>20</sup>.

Cette définition de la cité, qui est structurellement tout à fait similaire au royaume, n'a pas été sans attirer l'attention des commentateurs qui, comme Nicolai Rubinstein<sup>21</sup>, ont vu dans le texte des trois *dictiones* du *Defensor Pacis* un discours sur les

---

<sup>19</sup> V. DP, I, II, 2, p. 58.

<sup>20</sup> Enrico BERTI, « Il „regnum“ di Marsilio tra la „polis“ aristotelica e lo „Stato“ moderno », in *Marsilio da Padova*. Convegno Internazionale, cit., p. 173.

<sup>21</sup> Tout comme les références théoriques aux notions-clé du politique en général, celles qui essaient de positionner l'œuvre marsilienne par rapport aux pratiques politiques de son temps ne sont pas sans soulever des disputes exégétiques. Voici ce qu'affirme Nicolai Rubinstein dans un des ses articles à ce sujet : « Anche Mme Quillet, pur considerando il *Defensor Pacis* essenzialmente un'opera di teoria monarchica, attribuisce all'ambiente politico italiano di Marsilio un significato fondamentale per la genesi dell'opera ; ma a differenza di altri studiosi di Marsilio, come ad esempio il prof. Gewirth e me stesso, i quali danno rilievo agli aspetti repubblicani della *dictio* I, essa mette in relazione il legislatore umano di questa *dictio* non con l'aspetto costituzionale del comune repubblicano ma con i Signori, ai quali i cittadini avevano conferito l'assoluta autorità legislativa ed esecutiva – autorità che l'Imperatore aveva poi sanzionata con la nomina dei Signori al vicariato imperiale», Nicolai RUBINSTEIN, «Marsilio da Padova...», cit., p. 144.

problèmes de la cité-État<sup>22</sup>. Plus encore, Marsile devient, par le ton qu'il entend adopter dans ses œuvres, « the only medieval philosopher to take seriously the role played by corporate organization in contemporary city-states »<sup>23</sup>.

À partir d'une comparaison faite par Aristote dans sa *Politique*, le Padouan voit la cité « comme une nature animée ou vivante » et définit à la fin du second chapitre la tranquillité par rapport à la santé. Si la santé caractérise l'être vivant dans sa condition optimale, la tranquillité est une propriété de la cité où le meilleur régime a été instauré et est conservé grâce au caractère raisonnable de ces décisions politiques et à l'expérience que les citoyens ont accumulée.

C'est dans le chapitre suivant que Marsile s'interroge sur la nature et les buts qu'une cité doit se proposer d'atteindre. Comme pour Bartole, chez Marsile de Padoue l'art n'est qu'une imitation de la nature ; l'art politique ne peut alors pas prendre comme modèle le lien qui s'établit entre le mari et la femme. Bien que « le plus élémentaire des liens »<sup>24</sup>, ce type de relation permet au cas du chef de famille un comportement qui valorise à son gré la volonté et le plaisir. Les mêmes droits ne reviennent pas au chef d'un village, qui selon la pensée d'Aristote exprimée dans *l'Éthique à Nicomaque*, peut appliquer la justice civile dont il n'est pas question dans la relation père-fils.

Le domaine politique est circonscrit donc tant chez Marsile de Padoue que chez Bartole de Sassoferrato par des règles qui lui sont spécifiques. C'est à partir de cette propriété de la réflexion politique marsilienne que le traducteur du *Defensor Pacis* en anglais, Alan Gewirth, a déduit l'importance de la thèse de la souveraineté populaire pour l'auteur padouan. Mais, au-delà de la controverse exégétique liée à l'acceptation ou au rejet de cette idée, il faut observer, à la suite d'Antony Black, que Marsile et Bartole traitent différemment la souveraineté populaire. À la différence de Bartole, Marsile ne

---

<sup>22</sup> V. Antony BLACK, « Marsiglio of Padua : a Philosophy of the Corporate State », in IDEM, *Guilds and Civil Society...*, cit., p. 88.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>24</sup> *DP*, I, III, 3, p. 62.

prend pas la souveraineté populaire « in the class sense and the exclusion of magnates»<sup>25</sup>.

L'attention portée par Marsile au dessin que doit suivre une cité est en même temps une réflexion sur ce que représente une communauté parfaite, car c'est à travers le passage « du moins parfait au plus parfait »<sup>26</sup> qu'on édifie toute communauté politique. Citant l'exemple d'Abraham, Marsile ne croit pourtant pas au fait qu'il serait souhaitable d'associer à la fonction du prince celle de pasteur de troupeaux. La communauté civile parfaite reste le produit d'une juste alliance entre la raison et l'expérience qui au fil du temps améliorent les formes de l'existence.

À cette description de la nature de la cité, Marsile de Padoue va ajouter dans le quatrième chapitre la définition de la cité chez Aristote, identifiée par celui-ci dans la *Politique* avec la communauté parfaite recherchant le bien-vivre<sup>27</sup>. En tant que cause finale de la communauté civile, le bien-vivre peut entraîner, selon Marsile, l'attrait pour les œuvres libérales qui forment la joie des facultés de l'âme.

Si la cité est instituée pour la vie des hommes, c'est la vie bonne qui doit être considérée comme le but à suivre par une communauté civile dont la nécessité a été montrée par tous les philosophes et notamment par Aristote. À travers la différenciation des ordres existant au niveau d'une cité, la communauté parfaite manifeste son utilité tant sur le plan temporel que sur celui spirituel.

Pour montrer la nécessité de l'existence de chaque partie de la cité, Marsile va reprendre dans le cinquième chapitre de la *Prima Dictio* la division aristotélicienne de la cité en six genres ou catégories d'activités : les paysans, les artisans, les soldats, les financiers, les prêtres et les juges ou conseillers. Si le clergé, l'armée et les juges forment la catégorie des notables, les autres genres ne font que composer la cité ou le royaume. Dans le schéma aristotélicien, c'est à la partie judiciaire que revient la fonction

---

<sup>25</sup> Antony BLACK, *Guilds and Civil Society...*, cit., p. 93.

<sup>26</sup> DP, I, III, 2, p. 61.

<sup>27</sup> V. DP, I, IV, 1-2, pp. 65-66. L'éditeur de 1928 du *Defensor Pacis*, C.W. Prévité-Orton, n'a pas oublié de remarquer la présence massive de la *Politique* d'Aristote dans les pages de la *Prima Dictio* du traité : « The *Politics* especially, forms the foundation of the first book of the *Defensor Pacis* », C.W. PRÉVITÉ-ORTON, « Marsilius of Padua », cit., p. 150.

gouvernante et délibérative car c'est par son devoir de faire régner la justice qu'on peut assurer ce qui est utile au niveau de la communauté<sup>28</sup>. À côté de la partie gouvernante il y a la partie militaire qui défend le territoire contre les invasions étrangères ; les deux parties arrivent de cette façon à maintenir « l'autosuffisance de la cité »<sup>29</sup>.

Quant à la partie sacerdotale, sa nécessité a formé depuis longtemps un objet de dispute. C'est à travers l'exemple des prêtres païens, recrutés toujours parmi les notables, que Marsile arrive à montrer la nécessité de l'existence du sacerdoce chrétien à l'intérieur de toute communauté, car celui-ci dépasse infiniment le sacerdoce des païens. Le chapitre suivant ne fera que développer des considérations sur la mission des prêtres chrétiens censés apporter « la modération des actes humains commandés par la connaissance et l'appétit »<sup>30</sup>. L'éducation des gens est donc la mission du clergé et même la cause finale qui le rend nécessaire pour la transmission de la loi évangélique, la seule qui puisse nous sauver de la damnation éternelle et nous racheter pour la vie éternelle.

Si, en traitant du clergé, Marsile a toujours en vue sa cause finale qui est strictement liée à sa mission de guider les hommes afin de gagner le salut, le traitement des autres parties de la cité tient compte, d'une part, des causes matérielles et formelles et, de l'autre, des causes efficientes, qui ont présidé à leur établissement au niveau des communautés. Et qui plus est, chaque partie de la cité doit faire preuve et développer une des vertus essentielles pour la vie commune dans une cité. Si la partie gouvernante doit stimuler chez les juges qui exercent la fonction délibérative la vertu de la prudence, la partie militaire se fonde toujours sur le courage et la force. C'est que le bon fonctionnement de chaque partie du royaume peut mener à la perfection vers laquelle doivent se diriger toutes les composantes d'une cité<sup>31</sup>. Pourtant, cette perfection ne peut pas s'obtenir uniquement à partir des causes matérielles et formelles que met en jeu chaque partie prise en elle-même. La cause unique qui garantit un résultat concerté réside dans le législateur humain, que le Padouan désigne à la fin du VII<sup>e</sup> chapitre sous le

---

<sup>28</sup> Cf. *DP*, I, V, 7-8, p. 73.

<sup>29</sup> V. sur ce terme, très souvent utilisé par Marsile, *DP*, n. 12, p. 81.

<sup>30</sup> *DP*, I, VI, 1, p. 77.

<sup>31</sup> V. *DP*, I, VII, 1, p. 83.

nom de « cause efficiente »<sup>32</sup>. C'est à cette cause efficiente même – le législateur humain – que Marsile assigne au chapitre suivant (le VIII<sup>e</sup> chapitre) le rôle de distinguer les parties de la cité et d'établir pour chacune d'elles la tâche qui lui incombe. Par là même, et notamment en instituant la partie gouvernante et délibérative<sup>33</sup>, le législateur humain agit comme un artiste qui applique à la cité une action similaire à celle que la nature exerce au cadre du monde vivant.

### *La classification des régimes politiques*

À partir de la fameuse classification des régimes politiques donnée par Aristote dans le III<sup>e</sup> livre de sa *Politique*, Marsile distingue deux types de gouvernements, le tempéré, où les gouvernants suivent le bien de tous, et le corrompu, où ceux qui détiennent le pouvoir ignorent le bien commun et s'intéressent uniquement à leur bien propre. En ajoutant à la question du bien suivi par les gouvernants, celle du nombre des détenteurs du pouvoir, Marsile, en bon disciple d'Aristote, arrive à compter parmi les régimes tempérés la monarchie royale, l'aristocratie et la république, et parmi les régimes corrompus, la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie.

Mais il faut préciser, une fois de plus, que cette fidélité par rapport à la *Politique* d'Aristote n'est qu'apparente, car, de l'avis de Luigi Olivieri, elle serait trahie dès le début par la définition marsilienne du *regnum*, fort éloignée de l'idée du philosophe grec, selon lequel aucun aspect commun n'existerait entre les différentes formes constitutionnelles :

« La teoria politica sviluppata particolarmente nel I discorso del *Defensor Pacis* si qualifica essenzialmente come teoria del *regnum* [...] L'oggetto della scienza politica marsiliana, il *regnum*, si definisce in effetti nei termini di „commune quiddam ad omnem regiminis temperati speciem“, e ciò in diretto contrasto con la concezione aristotelica della *Politica*, per la quale le diverse specie

---

<sup>32</sup> DP, I, VII, 3, p. 84.

<sup>33</sup> Cf. DP, I, VIII, 1, p. 85.

di costituzione stanno tra loro in un rapporto tale, per cui fra di esse „aut omnino nihil est, secundum quod talia, quod commune, aut vix“ »<sup>34</sup>.

Développée sans l'intention de trouver le meilleur régime, la classification, par Marsile, des formes politiques bonnes et corrompues n'aurait été guère originale, si elle n'avait pas rapporté chaque espèce au problème de la volonté telle que celle-ci s'exprime à travers le consentement des sujets. Aussi la monarchie royale est-elle une forme politique qui suit le bien commun, où le pouvoir est détenu par un seul homme – le prince – qui règne avec le consentement de ses sujets. Si la monarchie royale vise le bien commun ou général des citoyens, la tyrannie diffère de celle-ci non pas par le nombre des détenteurs du pouvoir, mais par le fait que le tyran ignore tout autre bien sauf celui qui le concerne – son propre bien –, tandis que son pouvoir exprime son dédain pour ses sujets dont la volonté n'a à ses yeux aucune valeur.

Quant à l'aristocratie, elle ne néglige jamais la volonté et le consentement, mais elle se différencie par rapport à la monarchie royale par le fait que le pouvoir est exercé par un groupe de notables et non pas par une seule personne. Son revers négatif est l'oligarchie, où l'accord des sujets face au régime politique en place n'intéressent plus les riches qui gouvernent uniquement en suivant leur intérêt particulier.

En ce qui concerne la république, Marsile précise qu'en dehors du fait que ce mot désigne, en un premier sens, les caractères communs à tous les régimes politiques, en un second sens, elle accorde à chaque citoyen la place qui lui est due et ne méconnaît pas le bien général et le consentement des hommes. Quant à la démocratie, qui n'est que la forme dégénérée de la république, elle est regardée par Marsile dans une

---

<sup>34</sup> Luigi OLIVIERI, « Teoria aristotelica dell'opinione e scienza politica in Marsilio da Padova », in *Marsilio da Padova*. Convegno Internazionale, cit., p. 228. Georges de Lagarde critique lui aussi ce qu'il n'appelle pas une trahison, mais une falsification de perspective : « Il serait donc excessif d'accuser Marsile de trahir son maître, mais il fausse la perspective de son système ». Cette falsification concerne justement le rapport que l'auteur médiéval fait naître entre la légitimité et la volonté des citoyens exprimée à travers le consentement : « Si l'assentiment des citoyens accompagne nécessairement, selon Aristote, le gouvernement légitime, ce n'est pourtant pas la volonté des citoyens qui crée la légitimité : celle-ci a une valeur objective », Georges de LAGARDE, « Une adaptation de la politique d'Aristote... », cit., p. 245.

perspective très critique<sup>35</sup>, à la manière dont elle était vue par les philosophes grecs ou par ceux du Moyen Âge. Paradoxalement, elle n'est pas, pour Marsile, le régime où la volonté du peuple est respectée et où le consentement de tous les citoyens est recherché, mais bien le régime du *popolo minuto* qui accapare le gouvernement et ignore le bien commun.

Alors que, dans le VIII<sup>e</sup> chapitre de la *Prima Dictio*, la classification des régimes politiques par Marsile introduit de plein droit la question de l'accord des citoyens par rapport à la politique menée par les gouvernants, le IX<sup>e</sup> chapitre a le mérite d'entamer la discussion sur l'élection et la manière d'acquérir le pouvoir dans le contexte d'une énumération des types de monarchie royale.

En faisant de la volonté des citoyens, entendue au sens de leur accord ou consentement, la clé de voûte de tout son édifice politique, Marsile n'oublie pas, au début de ce chapitre, de considérer la volonté divine comme la « cause immédiate » du gouvernement temporel et de l'institution du clergé. Bien que confirmée par un verset de l'Évangile de Jean et par le début du fameux chapitre 13 de l'Épître aux Romains, cette idée qui voit en Dieu la cause immédiate du pouvoir, est accompagnée chez Marsile par l'idée selon laquelle Dieu est aussi la cause lointaine dont les actions n'ont pas toujours un caractère immédiat car cela détruirait la coopération avec l'homme à qui il a conféré la pleine liberté. C'est à partir aussi de la volonté humaine que doit être engagée toute réflexion sur la manière d'instituer les gouvernements politiques.

La première forme politique décrite sera la monarchie royale, choisie grâce à son caractère naturel. Sa manière d'administrer les relations publiques s'apparente à celle de la famille. Dès le début, cette description des cinq modes d'instauration de la monarchie royale, inspirée par le troisième livre de la *Politique* d'Aristote, se pose la question de la succession. Aussi le premier cas envisage-t-il un monarque ayant dans la communauté

---

<sup>35</sup> Déjà en 1963 un auteur tel Ewart Lewis rejetait l'idée selon laquelle Marsile devrait être interprété comme un défenseur de la démocratie ou de la séparation des pouvoirs : « Claims that he anticipated modern equalitarian democracy, separation of powers, or separation of church and state have each evaporated on closer inspection », Ewart LEWIS, « The „Positivism“ of Marsiglio of Padua », cit., p. 541.

des attributions militaires, qui peut transmettre à sa descendance sa fonction politique ou peut la détenir uniquement durant sa vie.

La deuxième forme de monarchie royale est propre aux monarques d'Asie dont le gouvernement est héréditaire et qui font en sorte que la loi serve leurs propres intérêts d'une manière quasi despotique. Ce qualificatif d'une nuance incertaine est issu du fait que ce régime partage avec la tyrannie le dédain pour l'intérêt commun, étant pourtant une forme politique consentie. Cet accord des sujets face à une telle espèce de gouvernement est le résultat du fait que « les premiers habitants de la région avaient été les ancêtres du monarque »<sup>36</sup>.

Quant au troisième genre de monarchie royale, il se distingue par rapport au deux premiers d'abord par la façon dont le pouvoir est acquis. À la succession héréditaire se substitue donc l'élection, ce qui ne garantit toutefois pas la coïncidence entre l'intérêt privé du monarque et l'intérêt commun. C'est là la cause pour laquelle ce type de régime royal, fondé sur des lois tyranniques, a été appelé par Aristote « tyrannie élective »<sup>37</sup>.

En ce qui concerne la qualification du quatrième type de monarchie royale, elle est empruntée toujours à Aristote, qui voit en ce mode de gouvernement un régime spécifique aux « temps héroïques »<sup>38</sup>. Ce régime est consenti par l'élection et vise le bien commun.

La cinquième forme de monarchie royale est celle qui détermine peut-être le plus la similitude entre les régimes politiques et la gestion de la famille. Le prince est ici un détenteur du pouvoir qui l'utilise selon sa propre volonté, « comme un père de famille »<sup>39</sup>.

Quant à la conclusion de cette énumération, elle ne fait que confirmer, par l'intermédiaire de l'invocation d'Aristote, les affirmations de Marsile au VIII<sup>e</sup> chapitre sur ce qui distingue les différents types de gouvernements. Au critère de la tempérance qui

---

<sup>36</sup> DP, I, IX, 4, p. 92.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

caractérisait les bons régimes aristotéliens et de l'immodération spécifique aux hommes politiques corrompus, Marsile de Padoue oppose l'accord et la volonté des sujets : en d'autres termes, les régimes tempérés sont toujours consentis par les sujets qui expriment leur accord quant à ceux-ci, tandis que les régimes dégénérés ne sont jamais le produit des volontés des gouvernés. Ce sont ces aspects de la pensée politique de Marsile qui ont déterminé un auteur comme Georges de Lagarde d'appeler de façon péjorative la réflexion du Padouan « une technique constitutionnelle »<sup>40</sup>.

Pour éclaircir encore plus la question des régimes politiques, Marsile prend comme exemple la forme la plus accomplie de gouvernement tempéré : la monarchie royale. À côté de la façon légitime par laquelle le monarque est devenu détenteur du pouvoir royal – soit par élection, soit par un autre processus dont le caractère juste ne peut pas être mis en doute<sup>41</sup> –, le régime remplit le critère de l'accord des sujets. À la différence de la monarchie royale, la tyrannie est le régime où le consentement des sujets fait défaut, ce qui mènera à une mise en échec du bien commun dont le régime interdit toute loi protectrice.

Si les critères de distinction entre la monarchie royale, avec ses nombreuses espèces, et la tyrannie sont maintenant rendus plus clairs, il doit y avoir un critère qui unit les monarchies royales en dépit de leur recours ou non aux élections. Comme nous allons le voir, ce lien sera offert par l'accord obtenu à partir des volontés des sujets<sup>42</sup>. La libre expression de la volonté politique des citoyens à travers les élections représente, chez Marsile, une preuve de la conscience politique du peuple en question. La monarchie élective sera donc le régime qui incarne le plus fidèlement la volonté des citoyens, étant même le produit de leur consentement politique. Dans un tel régime, aucune entrave ne s'opposera aux lois qui viseront uniquement le bien commun. Quant aux lois des barbares, elles caractérisent les monarchies non-électives où le degré de conscience politique étant diminué, le régime politique instauré ne serait pas une image entièrement fidèle du bon fonctionnement du consentement politique. Rien ne prouve mieux, à notre

---

<sup>40</sup> Georges de LAGARDE, « Une adaptation... », cit., p. 233.

<sup>41</sup> Cf. *DP*, I, IX, 5, p. 93.

<sup>42</sup> Cf. *DP*, I, IX, 6, p. 94.

avis, que cette comparaison des monarchies royales entre elles la confiance de Marsile en la supériorité du principe électif par rapport à celui héréditaire. Une très bonne politique s'avère ainsi être, pour lui, le résultat d'un processus politique où l'on arrive à obtenir, par le biais des élections, le meilleur monarque.

Quant à la notion de consentement des citoyens, elle est, dirions-nous, la clé de voûte de l'originalité marsilienne. En vérité, c'est bien sur cet aspect que Marsile se différencie par rapport à Aristote car « le consentement des citoyens n'apparaît jamais dans la „Politique“ comme un critère pour distinguer les constitutions bonnes de celles qui sont tyranniques »<sup>43</sup>. Si la question du consentement politique et celle de la volonté des sujets décident du caractère tempéré ou corrompu des régimes politiques, on pourrait ajouter à cela le fait que les régimes tempérés ne sont presque jamais fondés sur l'hérédité, mais sont le produit des élections et du tirage au sort, tandis que dans les régimes corrompus, les chefs politiques arrivent à s'emparer du pouvoir en utilisant la violence<sup>44</sup>.

### *Les sens de la loi*

Comme on l'a constaté déjà dans le IX<sup>e</sup> chapitre, la loi, dont le but est de défendre le bien commun, n'est rien d'autre que l'instrument du consentement dans lequel on doit voir l'expression de la volonté des citoyens d'un royaume. Selon Walter Ullmann, la loi humaine, dont le « material ingredient was consent »<sup>45</sup> diffère de la loi divine justement par le fait qu'elle a des capacités contraignantes, étant un « preceptum coactivum ». Quant à la notion de consentement, elle n'est pas liée, à notre avis, seulement à la loi qu'en fait elle fonde, mais elle entraîne une réflexion sur la question du pouvoir du peuple à qui revient la fonction, d'une manière différente par rapport aux

---

<sup>43</sup> Mario GRIGNASCHI, « Le rôle de l'aristotélisme... », cit., p. 317.

<sup>44</sup> V. DP, I, IX, 8, p. 95.

<sup>45</sup> Walter ULLMANN, « Personality and Territoriality in the „Defensor Pacis“. The Problem of Political Humanism », in *Marsilio da Padova*. Convegno Internazionale, cit., p. 398.

procédures démocratiques modernes, de désigner les futurs gouvernants ou la *pars principans*. Comme le remarque un commentateur de Marsile dans un article récent, « precisely because consent is identified with the will of the *universitas civium* as the human legislator, it is in a curious way interchangeable with the power of the people »<sup>46</sup>.

La réflexion sur la loi et ses définitions, proposée dans le X<sup>e</sup> chapitre, s'avère être nécessaire en vue de pouvoir continuer la description, cette fois-ci d'une manière implicite, des régimes tempérés. Comme le remarquait déjà depuis longtemps Ewart Lewis, « Marsiglio's basic definition of law (*lex*) – on whose interpretation recent commentators disagree – precedes his discussion of the location of authority in the state »<sup>47</sup>. Appelée aussi statut ou coutume, la loi, chez Marsile, est susceptible de recevoir au moins quatre sens, dont les trois premiers ne sont tirés du domaine politique.

Le premier sens nous semble pourtant important car ici la loi prend la signification qui lui a été accordée aussi par l'apôtre Paul. Il est évident, selon Marsile, que saint Paul l'a définie comme « inclination naturelle sensible à une action ou à une passion »<sup>48</sup> lorsqu'il nous confesse dans l'Épître aux Romains : « Je vois cependant une autre loi dans ses membres, qui contredit la loi de mon esprit »<sup>49</sup>.

La deuxième signification revêtue par le mot *loi* le rapproche, à notre avis, du mot règle, bien que, selon Marsile, elle renvoie au terme d'*habitus*<sup>50</sup>, qui est la forme mentale des productions artistiques ultérieures<sup>51</sup>. Un texte prophétique de l'Ancien Testament vient confirmer son rapport avec la permanence et la stabilité : « Ceci est donc la loi de la maison, mais ce sont là les mesures de l'autel »<sup>52</sup>.

Le troisième sens du mot *loi* est strictement lié à la signification du terme *précepte* dont la valeur concerne non seulement la vie terrestre, mais aussi la vie future.

---

<sup>46</sup> Joseph CANNING, « The Role of Power... », cit., pp. 23-24.

<sup>47</sup> Ewart LEWIS, « The „Positivism“ of Marsiglio of Padua », cit., p. 545.

<sup>48</sup> DP, I, X, 3, p. 98.

<sup>49</sup> Rm. 7, 23.

<sup>50</sup> V. DP, n. 10, p. 80, où Jeannine Quillet justifie le fait d'avoir conservé ce terme latin dans la traduction française.

<sup>51</sup> Cf. DP, I, X, 3, p. 98.

<sup>52</sup> Ez. 43, 12-13.

Tant les préceptes des Hébreux que ceux évangéliques peuvent être dits *loi*, mais le caractère plus accompli et le degré plus haut de perfection de la Loi Évangélique par rapport à la Loi Mosaique sont le résultat du changement subi par le sacerdoce. De l'affirmation de l'Apôtre Paul même, la loi nouvelle n'est qu'une conséquence de la différence entre l'image du sacerdoce dans le Nouveau Testament et celle du sacerdoce lévitique de l'Ancien Testament : « Car la transformation du sacerdoce doit nécessairement amener aussi une transformation de la loi »<sup>53</sup>. Cette différence entre la Loi Ancienne et la Loi Nouvelle s'exprime aussi, selon Marsile, par le caractère non-coercitif des préceptes évangéliques, comparés à ceux des Juifs, ce qui n'est qu'une autre preuve de la supériorité de la loi instituée par le Christ par rapport à la théocratie politique du temps de Moïse : « Pour Marsile, l'Ancienne Loi diffère fondamentalement de la Loi Évangélique en ce qu'elle contient des préceptes coercitifs applicables à la vie en ce monde sous peine de sanctions »<sup>54</sup>.

Identifiée aux préceptes qu'on doit respecter dans cette vie pour obtenir la béatitude éternelle, cette troisième acception de la *loi* est liée à la liberté qu'a permise la Bonne Nouvelle apportée par l'Évangile : « Mais celui qui aura plongé les regards dans la loi parfaite, la loi de liberté, est qui aura persévéré en elle, [...] celui-là sera heureux dans ce qu'il fait »<sup>55</sup>. Ce que l'on peut remarquer déjà à partir des trois acceptions du terme *loi* c'est que Marsile lie de manière très étroite ce concept à celui de *coercition*. Cela a déterminé un exégète tel Joseph Canning d'affirmer que « this emphasis on law as coercitive precept was Marsilius' key idea »<sup>56</sup>. Et c'est toujours ici qu'on pourrait trouver la cause pour laquelle Marsile nie au droit canon toute force de loi : « He was able to deny the existence of canon law as law in the proper sense and to deny it any applicability in this world »<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> He. 7, 12.

<sup>54</sup> DP, n. 14, p. 194. C'est toujours à Jeannine Quillet, l'auteur de la phrase citée dans le texte, que revient le mérite d'avoir mis en perspective la pensée de Marsile de Padoue avec celle de Dante et de Guillaume d'Ockham, mais aussi d'un auteur papaliste tel que Gilles de Rome.

<sup>55</sup> Jc. 1, 25.

<sup>56</sup> Joseph CANNING, « The Role of Power... », cit., p. 29.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

Comme nous l'avons déjà annoncé au début de cette présentation des significations du terme *loi*, le quatrième sens de ce concept la définit comme « la science ou doctrine ou le jugement universel du juste et de l'utile dans la cité, et leur opposé »<sup>58</sup>.

Cette acception comporte à son tour deux aspects que Marsile relève car ils doivent être distingués, à notre avis, de la façon dont on différencie entre le droit et la politique. Selon le premier aspect de ce quatrième sens, la loi est la pierre de touche qui interdit le mélange entre le juste et l'injuste ou entre l'utile et le nuisible<sup>59</sup>. À partir de cette fonction séparatrice, la loi est l'unité de mesure qui jette les fondements de la « *iuris scientia vel doctrina* » (« science ou doctrine du droit »<sup>60</sup>) car Marsile, selon l'affirmation d'Ewart Lewis, entend s'inspirer, pour cette quatrième acception du terme de loi, plutôt d'un juriste tel Azo que d'Aristote<sup>61</sup>.

Le deuxième volet de la quatrième acception du terme *loi* applique cette notion au domaine politique où la loi devient un « précepte coercitif assorti de peine ou de récompense »<sup>62</sup>. Le domaine du droit étant déjà délimité par la séparation du juste et l'injuste, c'est la tâche à présent du politique, par l'entremise de la prudence politique, d'identifier les lois politiques aux préceptes coercitifs. Cela parce que tout pouvoir contraignant devrait appartenir uniquement au gouvernement civil et non pas à l'Église, au sujet de laquelle un exégète aussi connu mais en même temps si critique par rapport à l'héritage marsilien tel Georges de Lagarde a remarqué dans le *Defensor Pacis* « l'inaptitude juridique »<sup>63</sup>.

---

<sup>58</sup> DP, I, X, 3, p. 98.

<sup>59</sup> Cf. DP, I, X, 4, p. 98. V. aussi DM, I, 2, p. 173 : « La juridiction donc, comme son nom l'indique, est l'énonciation du droit ; or le droit est la même chose que la loi » (« *lurisdictio igitur sicut sonat vocabulum est dictio iuris, sive dicere ius ; ius autem idem est quod lex* »).

<sup>60</sup> DP, I, X, 4, p. 98.

<sup>61</sup> Ewart LEWIS, « The „Positivism“ of Marsiglio of Padua... », cit., p. 546. Nous allons revenir sur la question du « positivisme » du Marsile vers la fin de ce chapitre.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>63</sup> Georges de LAGARDE, « Marsile de Padoue et Guillaume de Nogaret », cit., p. 484. Selon l'auteur français, ce refus de Marsile concernant les capacités contraignantes de l'Église l'a entraîné dans une critique des décrétales qui sont vues par lui « comme un crime de lèse-majesté contre le législateur », *ibidem*, p. 484. V. aussi DP, n. 7, p. 184, où Jeannine Quillet précise que chez Marsile « les décrétales sont constamment qualifiées de lois oligarchiques ».

Si l'institution du domaine du droit prend le devant sur celle du politique, la loi n'a pas l'unique fonction de faire la jonction entre le juste et ce qui est consenti. En tenant compte du troisième sens du mot *loi*, qui est celui de précepte à respecter en vue de l'obtention du bonheur éternel, la loi politique est le précepte humain qu'institue la communauté politique du royaume à travers la volonté des sujets dont l'accord confirme déjà son applicabilité dans la cité, à moins qu'il ne contrevienne à un précepte divin.

### *Gouvernement des lois et gouvernement des hommes. Suzanne ou l'absence du consentement coupable*

La nécessité des lois pour les communautés politiques ne pourrait être mise en évidence mieux qu'à partir de l'exemple du prince, à qui la cité a conféré « les jugements civils selon la loi »<sup>64</sup>. Mais la garantie d'un bon gouvernement ne saurait résider uniquement en la justesse des lois : « Pour accomplir un bon jugement, sont exigés un droit sentiment chez les juges et une vraie connaissance des choses à juger »<sup>65</sup>. Le bon jugement ne concerne donc pas seulement la nature des lois prises en elles-mêmes, mais il est en même temps le résultat des intentions correctes et du discernement censés caractériser le prince qui, par son jugement, met en application les lois. Quant à la vertu de la prudence politique, son rôle, bien que confirmé par la raison, n'arrive à être bien joué qu'au terme d'une longue expérience. Sans exclure ainsi la valeur du temps qui est l'élément constitutif essentiel de l'expérience, Marsile reprend la manière dont Aristote définit au troisième livre de la *Politique* la loi en tant que « raison sans désir »<sup>66</sup>.

Partant d'une réflexion sur le jugement politique, Marsile se propose donc dans le onzième chapitre de la *Prima Dictio* de montrer que les meilleurs gouvernements –

---

<sup>64</sup> DP, I, XI, 1, p. 101.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> DP, I, XI, 4, p. 105.

ceux qui ont été institués par les procédures requises pour les régimes tempérés qui mettent en œuvre le principe du consentement – doivent faire respecter les lois. Les princes mêmes dont la prise du pouvoir a été le résultat de l'accord général des citoyens ne peuvent jamais gouverner en ignorant les lois qui sont elles aussi le produit de la volonté en quête du bien général. C'est parce que la raison nous montre, selon Marsile qui invoque à nouveau Aristote<sup>67</sup>, que les meilleurs hommes n'agissent pas toujours sans faire preuve de sentiments pervers. Aussi la justice des hommes n'est-elle jamais comparable à celle qui est issue de l'application des lois justes. « Personne, assurément, quelque vertueux qu'il soit, ne peut être ainsi dépourvu de passion mauvaise et d'ignorance comme peut l'être la loi »<sup>68</sup>. La confirmation des propos ci-dessus nous est apportée par Marsile à partir de l'histoire vétéro-testamentaire de Suzanne. L'exemple invoqué nous indique que le jugement des vieillards qui étaient aussi des prêtres et «juges du peuple cette année-là »<sup>69</sup> a été injuste et que la condamnation de Suzanne, à qui ils souhaitaient la mort, était le résultat de leur concupiscence. Ce récit biblique illustre de la meilleure façon l'idée de Marsile selon laquelle on devrait toujours choisir, s'il y a contradiction entre eux, les préceptes divins au lieu des préceptes humains. Suzanne, le personnage de ce récit vétéro-testamentaire, n'exprime pas son consentement par rapport aux jugements humains et ne consentit qu'au jugement divin, exprimé par le futur prophète Daniel, alors enfant, qui a la prudence de rester convaincu jusqu'à la fin de l'innocence de la jeune femme.

Placé sous l'autorité de l'Ancien Testament, le récit de Suzanne est en même temps une invitation que le Padouan lance vers tous les détenteurs du pouvoir, princes ou membres du clergé, de ne pas abuser de leurs attributions à partir du faux concept de « plénitude du pouvoir »<sup>70</sup>. Le texte se termine par l'invocation d'un exemple contemporain à Marsile, celui du roi français Philippe le Bel, dont le royaume « a été

---

<sup>67</sup> DP, I, XI, 5, p. 106.

<sup>68</sup> DP, I, XI, 6, p. 107.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> DP, I, XI, 8, p. 108.

presque complètement bouleversé lorsque son prince a voulu imposer à ses sujets une exaction aussi insolite qu'illégal<sup>71</sup>.

Le remède contre cette situation de crise nous est présenté par Marsile dans le XII<sup>e</sup> chapitre qui énonce dès le début la capacité des citoyens de découvrir les lois afin de faire régner la justice dans la cité. C'est dans ce contexte que l'auteur nous offre la définition du législateur qui produit des lois par sa fonction de cause efficiente par rapport à celles-ci<sup>72</sup>. Le législateur est ici le synonyme du peuple ou, selon la précision qu'introduit Marsile, de sa partie prépondérante (*pars valentior*)<sup>73</sup>. Pourtant, il faut voir dans cette partie prépondérante la partie la plus significative du point de vue quantitatif et qualitatif d'une communauté. En effet, selon l'expression d'un commentateur italien, «non ci pare si possa sostenere che la *valentior pars* sia in sostanza la totalità dei cittadini»<sup>74</sup>. La volonté s'exprime à travers des élections qui vont décider si le législateur, censé imposer des sanctions temporelles, sera représenté par la *valentior pars* – dont la signification est tant quantitative que qualitative – soit une personne ou un groupe de personnes douées d'autorité pour une certaine période de temps. C'est toujours au législateur que Marsile confie le pouvoir de ratifier, d'apporter des corrections aux lois ou de les promulguer.

Après avoir donné la définition du citoyen telle qu'elle résulte du quatrième livre de la *Politique* d'Aristote<sup>75</sup>, Marsile se propose de démontrer les énoncés par lesquels il a

---

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> Cf. *DP*, I, XII, 3, p. 110.

<sup>73</sup> Pour la traduction de l'expression *pars valentior*, v. *DP*, n. 8, p. 110, où Jeannine Quillet analyse en détail les variantes proposées par le traducteur allemand et italien. V. aussi *DM*, I, 4, p. 175 : « La loi humaine est un précepte de l'ensemble des citoyens ou de sa partie prépondérante » (« Lex vero humana est praeceptum universitatis civium, aut valentioris partis eius »).

<sup>74</sup> Francesco BARANI, « Il concetto di laicità come chiave interpretativa del pensiero politico : Marsilio da Padova », in *Marsilio da Padova. Convegno Internazionale*, cit., p. 266.

<sup>75</sup> Voici tout d'abord la définition du citoyen telle que Marsile la donne à partir de la *Politique* d'Aristote : « J'appelle citoyen [...] celui qui participe dans la communauté civile au gouvernement ou à la fonction délibérative ou judiciaire selon son rang », *DP*, I, XII, 4, p. 112. Plusieurs commentateurs ont remarqué le caractère inadéquat de la définition du *civis* chez Marsile par rapport à l'ensemble de sa réflexion politique en la matière. Voici l'avis exprimé par un de ces exégètes : « La définition du *civis* [...] ne cadre point avec les principes de l'œuvre marsilienne [...] car dans le „Defensor Pacis“, où le pouvoir exécutif et judiciaire était remis aux mains du „princeps“, la prérogative essentielle du citoyen aurait dû être son appartenance à l'assemblée législative : au „legislator humanus“ », Mario GRIGNASCHI, « Le rôle de l'aristotélisme... », cit., p. 314.

fait débiter ce chapitre du *Defensor Pacis*. En d'autres mots, il s'agit d'offrir des preuves convaincantes pour le fait que les citoyens dans leur totalité ou leur *valentior pars* ont la tâche de produire les lois de la cité.

Le premier argument que cette démonstration comporte est d'ordre qualitatif. Il serait convenable, dans cette perspective, de confier l'autorité législative à ceux qui peuvent produire les meilleures lois : il s'agit donc de l'ensemble des citoyens ou, pour éviter les conflits dont la cause unique résiderait dans la méchanceté ou l'ignorance des hommes, de sa partie prépondérante<sup>76</sup>.

Le grand nombre de personnes appelées au processus d'établissement des lois sera une garantie de l'impartialité de celles-ci car les lois seront alors faites en vue du bien commun. La poursuite du bien commun était déjà, pour Aristote, une garantie de la qualité des lois. Mais c'est aussi à l'ensemble des citoyens ou à sa partie prépondérante qu'incombe le devoir de faire observer les lois car leur qualité serait vaine si l'application des lois n'était pas soigneusement suivie par ceux à qui on a confié l'autorité de les confectionner. L'accord de la multitude est lié, selon Marsile, à leur observation, car une participation des citoyens aux processus électifs et législatifs donnera à tous le sentiment d'implication si nécessaire lorsqu'il s'agit d'accepter des contraintes inévitables et qui font suite à toute délibération en matière du juste et de l'injuste.

Le fait que la convocation au processus législatif vise tous les citoyens est, de l'avis de Marsile, une garantie de la liberté qui ne doit être entravée par aucune servitude non consentie. Dans cette situation, l'idée même d'accorder aux lois le respect dont elles devraient en principe jouir n'aurait aucune chance car la procédure même de leur établissement avait ignoré l'idée du consentement des citoyens.

---

<sup>76</sup> *DP*, I, XII, 5, p. 113 : « C'est donc seulement à l'ensemble des citoyens ou à sa partie prépondérante que revient l'autorité de faire ou d'établir les lois ».

## *Une marque du consentement : l'équanimité devant la loi*

Si la convocation de l'ensemble des citoyens au processus législatif n'était pas, pour Marsile, une garantie de l'utilité des lois, établies avec l'accord de tous, celles-ci développeraient dans l'âme de chaque citoyen un sentiment d'égalité qui rendra plus acceptable la contrainte. Donc, c'est à partir du caractère primitif des lois que Marsile démontrera, par une nouvelle preuve, le fait que l'établissement des lois doit être le propre de ceux qui détiennent le pouvoir coercitif<sup>77</sup>.

Le consentement de tous, cette fois-ci sous une forme rappelant le principe du *quod omnes tangit*, sera de nouveau invoqué pour décrire les attributions en matière de lois de l'ensemble des citoyens ou de sa partie prépondérante :

« Les hommes sont en effet rassemblés en communauté civile pour obtenir avantage et suffisance de la vie et éviter le contraire. Or, ce qui peut concerner l'avantage et le dommage de tous doit être connu et entendu de tous en sorte qu'ils recherchent l'avantage et évitent le contraire»<sup>78</sup>.

Le *quod omnes tangit* est donc dans ce texte une des sources par lesquelles le caractère légitime des lois, dont l'utilité n'est jamais reconnue si le peuple n'a pas été consulté, s'accroît. Qui plus est, le manque de l'accord des citoyens mène à la formation de lois iniques. Leur caractère oppressif va détruire au fur et à mesure la société politique dont les acteurs auraient dû être articulés par le consentement. L'invocation de la maxime *quod omnes tangit* montre encore une fois que, pour Marsile, les sociétés politiques reposent sur le consentement, c'est-à-dire sur l'accord des citoyens face aux lois qui les gouvernent, dont ils respectent l'autorité qu'ils ont eux-mêmes instituée.

---

<sup>77</sup> « That the law decreed by the legislator in its assembly should be the only law enforceable in the courts with coercitive effects on the citizens is a cardinal feature of Marsilius' system », C.W. PRÉVITÉ-ORTON, « Marsilius of Padua », cit., p. 157.

<sup>78</sup> DP, I, XII, 6 : « Quae igitur omnium tangere possunt commodum et incommodum, ab omnibus sciri debent et audiri, ut commodum assequi et oppositum reppellere possunt ». C'est nous qui soulignons dans le texte français de la p. 115.

C'est à partir de l'importance du respect du bien commun que Marsile déduit la nécessité d'impliquer l'ensemble des citoyens. Si « personne ne nuit à soi-même sciemment »<sup>79</sup>, l'accord représentera la garantie du souci que la loi montrera pour le bien de tous et non pas uniquement pour le bien particulier d'un individu ou d'un petit groupe de personnes, comme dans le cas des lois tyranniques ou oligarchiques.

Si tels ont été les arguments apportés par Marsile en faveur de la nécessité d'impliquer l'ensemble des citoyens ou leur *pars valentior* dans le processus législatif, dans le XIII<sup>e</sup> chapitre, Marsile essaiera de réfuter les arguments de ceux qui vont contester les thèses à l'égard de ceux qui détiennent l'autorité portant sur les lois.

Le premier argument de ceux qui n'acceptent pas l'idée de l'implication de l'ensemble des citoyens dans le processus législatif partira de la thèse selon laquelle l'autorité de légiférer ne pourra pas être accordée à ceux qui sont privés de discernement. Or, de cette perspective adoptée par les adversaires, la multitude des citoyens n'offre et n'offrira jamais aucune garantie à cet égard. La méchanceté et l'ignorance que Marsile avait déjà mentionné dans le chapitre précédent ne pourront jamais être entièrement absentes du sein d'une collectivité.

Cette fois-ci la thèse selon laquelle on ne pourra jamais avoir une multitude dépourvue de malice ou d'ignorance est soutenue à partir d'une affirmation de l'Écclésiaste : « Le nombre des insensés est infini »<sup>80</sup>. À cela s'ajoute la difficulté d'obtenir l'accord d'une multitude où la « partie prépondérante » serait représentée par des insensés. Dans cette perspective, le consentement d'un nombre restreint d'individus serait obtenu plus aisément et on éviterait ainsi les actions inutiles qui se proposent d'impliquer tous les citoyens dans l'acte de légiférer. On pourrait bien ajouter qu'il est inutile de convoquer la totalité des individus en vue d'une chose qui pourrait mieux être accomplie par quelques personnes. Fondé qu'il est sur l'idée que le nombre des ignorants sera toujours plus grand que celui des sages, l'enjeu de tous ces arguments

---

<sup>79</sup> DP, I, XII, 8, p. 116.

<sup>80</sup> Qo. I, 15.

sera finalement de montrer que « ce n'est [donc] pas à l'ensemble des citoyens ni à sa partie prépondérante que revient l'autorité législative »<sup>81</sup>.

Avant de passer à la réfutation des arguments contraires à sa thèse, Marsile établit comme prémisse de sa démonstration le fait que la plupart des hommes – « la multitude prépondérante des hommes »<sup>82</sup> – désire vivre dans une société politique qui ne soit pas menacée par la destruction. Or, cette chose unique, qui pourrait toujours faire vivre l'ensemble politique qu'on appelle cité ou royaume, serait la loi, vue par Marsile comme une sorte de mesure du juste et de l'utile. De cette affirmation Marsile déduit la possibilité de parler d'un discernement de la multitude qui soit supérieur à celui d'un groupe restreint de personnes.

Tout en considérant que le législateur doit avoir parmi ses qualités le discernement et le manque de méchanceté, Marsile apprécie que la multitude fait preuve, de façon générale, de raison et du caractère judicieux de ses décisions, chose qui pourrait être confirmée par son « juste désir de la société politique »<sup>83</sup>. D'ailleurs, son respect pour les lois à partir duquel Marsile déduit les « qualités » politiques de l'ensemble des citoyens, peut être constaté à partir du jugement que la multitude porte sur les lois. Bien que les citoyens – dans leur majorité – ne soient pas capables d'inventer les lois, ils disposent pourtant du discernement qui leur permet une juste évaluation de leur utilité pour la communauté politique et même des suggestions dans la plupart des cas utiles à prendre en considération.

Dans ce cas, la présomption de la sagesse indispensable pour apprécier la valeur des lois ne s'avère pas être correcte car, pour qu'elle soit juste, il aurait fallu comparer les sages avec les moins instruits et non pas avec tous les membres de la communauté du royaume<sup>84</sup>. Car les sages étant seulement une partie de l'ensemble des citoyens composant la communauté, la totalité, renfermant tous les citoyens de la cité – sages ou peu instruits –, sera supérieure en matière de discernement législatif au seul groupe de

---

<sup>81</sup> DP, I, XIII, 1, p. 117.

<sup>82</sup> DP, I, XIII, 2, p. 119.

<sup>83</sup> DP, I, XIII, 3, p. 119.

<sup>84</sup> Cf. DP, I, XIII, 4, p. 120.

sages. Cela ne diminue en rien, toutefois, le rôle des sages dans l'assemblée civile : « „Invenire“ le leggi, valutare la complessità della situazione politica spetta, infatti, ai „prudentes“ e ai „sapientiores“ che in definitiva pilotano e determinano le „decisioni“ dell'assemblea »<sup>85</sup>.

Quant au texte de l'Écclésiaste qui a fourni la matière de l'argument des adversaires tournant autour de la sagesse et du manque de discernement, il entend le mot *insensés* soit dans le sens de « ceux qui n'ont pas le loisir d'exercer les fonctions libérales »<sup>86</sup>, soit dans celui de privés du sens spirituel. Cette deuxième affirmation est rendue possible par l'affirmation de l'apôtre Paul dans la Première Épître aux Corinthiens : « La sagesse de ce monde est folie devant Dieu »<sup>87</sup>.

La multitude des citoyens, représentant la totalité des membres d'une communauté, ne sera donc pas inférieure à une des parties de cet ensemble, fût-elle la partie même réunissant uniquement les sages. D'ailleurs, l'accord de l'ensemble des citoyens à l'égard des lois sera un moyen efficace, aux yeux de Marsile, pour éviter l'imposition des lois oligarchiques ou même tyranniques. Si les lois oligarchiques sont le résultat d'un groupe légiférant dans son propre intérêt et oubliant presque toujours le bien commun, celles tyranniques sont issues de la domination d'un seul individu qui dispose de la liberté de manifester dans les lois son unique volonté.

Les actions de la multitude n'étant pas dans toutes les situations contraires au bien commun, il s'ensuit que la participation de tous à la création des lois va faire profiter l'ensemble de l'expérience des sages, qui font eux aussi partie de la communauté légifératrice :

---

<sup>85</sup> Francesco BARANI, « Il concetto di laicità... », cit., p. 268. L'importance du tout pour la pensée marsilienne a été remarquée aussi par Mieczyslaw Gogacz qui en déduit le fait que sa pensée relèverait des « catégories de la métaphysique néoplatonicienne » : « Le tout c'est la communauté, le fond et le contexte de l'homme qui, lui, est une partie spécifique de ce tout qui lui prête une place sans l'intégrer. Car le tout subsiste même lorsque l'homme n'est pas là. Cela résulte du texte où Marsile de Padoue, suivant Aristote, compare la communauté à un organisme vivant », Mieczyslaw GOGACZ, « L'homme et la communauté dans le „Defensor Pacis“ de Marsile de Padoue. Le problème de l'inconséquence de l'averroïsme comme aristotélisme néoplatonisant », in *Marsilio da Padova*. Convegno Internazionale, cit., p. 195.

<sup>86</sup> DP, I, XIII, 4, p. 121.

<sup>87</sup> I Co. 3, 19.

« C'est pourquoi il est convenable et fort utile que l'ensemble des citoyens confie aux hommes prudents et expérimentés la recherche, la décision et l'exécution des règles, lois futures ou statuts concernant ce qui est juste et utile pour la cité »<sup>88</sup>.

Les sages, dans ce contexte, ne représentent qu'une garantie de la justesse des lois, que la multitude ne pourra pas de ses propres forces découvrir. Mais la convocation de l'ensemble des citoyens reste pourtant fort nécessaire car les lois pourront ainsi subir des modifications ou, si elles ne sont pas convenables, être complètement abandonnées. C'est de cette manière que la multitude des citoyens exprimera son consentement législatif, ce qui mènera au respect des lois qui ne susciteront jamais le mécontentement de ceux qui devront ensuite leur obéir. Ce n'est qu'après l'accord exprimé par les citoyens envers les lois que celles-ci seront promulguées et rendues publiques. Ceci étant accompli, les lois acquerront leur force contraignante, car après leur publication les citoyens qui les ignoreront subiront des punitions civiles<sup>89</sup>. On pourrait donc conclure que toutes les procédures dont les lois forment l'objet, à partir de leur établissement et jusqu'à l'observation qui leur est due après leur promulgation se déroulent en fonction du consentement de l'ensemble des citoyens ou de sa partie prépondérante, appelée aussi par Marsile « cause efficiente » du gouvernement. C'est à travers ce processus qu'on pourrait mettre en évidence encore une fois le rôle détenu chez Marsile par le consentement dans la communauté des citoyens :

« *L'universitas civium*, dunque, gioca il suo ruolo determinante nella fase ultima dell'*iter* legislativo, quello cioè dell'approvazione e promulgazione della legge, prestando il proprio consenso in assemblea »<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> DP, I, XIII, 8, p. 122.

<sup>89</sup> Cf. DP, I, XIII, 8, p. 123.

<sup>90</sup> Francesco BARANI, « Il concetto di laicità... », cit., p. 263.

Après avoir analysé le rôle de la multitude des citoyens dans le processus législatif, Marsile va explorer dans le XIV<sup>e</sup> chapitre les qualités que doit posséder celui qui sera élu pour la fonction gouvernante. Si la prudence du prince sera la marque de son intelligence politique, la vertu morale n'est que la faculté qui permettra au prince d'appliquer la justice et d'agir lui-même de façon juste en dépit des circonstances favorables ou défavorables qui vont se présenter. À partir d'un bon cadre législatif qui s'avère être essentiel, tant la prudence que la bonté morale du prince vont suppléer aux lois<sup>91</sup>, car la prudence peut trancher les cas qui échappent aux lois, tandis que la bonté morale ne permet pas la corruption de la société politique que les lois ne suffisent pas à protéger. L'existence de bonnes lois dans une cité n'exclue donc pas, aux yeux de Marsile, la nécessité d'avoir aussi de bons juges, tout comme la bienveillance du prince face à ses sujets ne doit pas entraver le bon fonctionnement d'un organe extérieur, composé par des hommes armés, dont la tâche est de faire exécuter les sentences civiles en mettant en application les lois. Cet organe extérieur qui représente « la force armée du prince »<sup>92</sup> est traité par Marsile comme toute autre fonction civile dont le rôle et la grandeur sont établis par le législateur. La force armée du prince sera donc supérieure à celle de n'importe quel petit groupe de citoyens, mais ne dépassera jamais celle de la majeure partie des citoyens car autrement le prince pourra se transformer dans un despote qui ne gouverne pas en respectant les lois. Qui plus est, ce pouvoir armé sera conféré au prince après son élection par le consentement populaire, pour que son existence avant l'élection ne représente un accès au pouvoir réservé uniquement aux riches et dont les pauvres ne pourront jamais disposer.

Ce qui fait le prince ce ne sont pas pourtant ses vertus, mais bien le processus électif par lequel il est investi en cette fonction par la cause efficiente que représente le législateur. Au-delà des qualités nécessaires pour un bon prince, ce qui fait « le prince en acte »<sup>93</sup> c'est le processus par lequel le législateur désigne un représentant pour cette fonction. Pour l'auteur du *Defensor Pacis*, ce ne sont pas les procédures électives qui

---

<sup>91</sup> Cf. *DP*, I, XIV, 6, p. 127.

<sup>92</sup> *DP*, I, XIV, 8, p. 128.

<sup>93</sup> *DP*, I, XV, 1, p. 131.

comptent le plus – différentes qu’elles sont d’un pays à l’autre –, mais bien le fait que la capacité de désigner ses représentants revient à l’ensemble des citoyens. Cela appartient aussi à l’autorité du législateur de déposer ceux qui ne remplissent pas d’une manière convenable une certaine fonction qu’ils avaient détenue de par le consentement des gens. S’il « appartient à l’ensemble des citoyens d’engendrer la forme, à savoir la loi, selon laquelle tous les actes civils doivent être réglés »<sup>94</sup>, cela signifie qu’entre cette loi et la partie gouvernante Marsile établit le même rapport qui existe entre la forme et la matière. Et il en va ainsi parce que la partie gouvernante s’identifie dans ce cas à la « matière ou sujet de cette forme »<sup>95</sup>, c’est-à-dire de la loi qui a une fonction ordonnatrice par rapport à tous les autres actes civils.

Si, comme nous l’avons déjà précisé plusieurs fois, le législateur humain représente la cause première ou la cause efficiente du gouvernement<sup>96</sup>, le prince n’est que la cause exécutive ou instrumentale, en tant qu’elle est investie d’autorité par le législateur. Il incombe à la partie gouvernante ou au législateur de mettre en application les lois ou bien d’interdire leur mise en pratique si l’ensemble des citoyens consent à cette décision. Mais c’est au prince que le législateur, après avoir établi l’opportunité ou non de l’application des lois, confie l’exécution. Celle-ci sera accomplie mieux par une seule personne – le prince, dans ce cas – que par plusieurs, et aura l’avantage d’être favorisée par l’accord de toutes les volontés des citoyens. Mais voici les paroles par lesquelles Marsile décrit l’institution des trois pouvoirs – législatif, exécutif et judiciaire – dans la cité, dont la séparation aura encore à attendre l’œuvre de Montesquieu pour être définie :

« L’âme de l’ensemble des citoyens établit une vertu ou forme avec puissance active ou autorité d’instituer les autres parties de la cité. Une telle partie est le gouvernement ; sa vertu universelle quant à la causalité, est la loi ; sa puissance active est l’autorité de juger, de commander, d’exécuter les sentences concernant l’utile et le juste dans la cité »<sup>97</sup>.

---

<sup>94</sup> DP, I, XV, 3, p. 132.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> Cf. DP, I, XV, 4, p. 133.

<sup>97</sup> DP, I, XV, 6, p. 135.

Pour Marsile, un bon gouvernement est la raison pour laquelle la communauté civile pourra se maintenir dans un certain royaume puisque la loi, en tant que « règle du juste »<sup>98</sup> étant correctement appliquée, fera éviter les guerres. Contre ce péril l'Évangile de Matthieu nous a déjà averti lorsqu'il affirme qu'« il est nécessaire que les scandales arrivent »<sup>99</sup>. C'est à cause des guerres et du manque de stabilité dans les communautés politiques qu'on arrive à la « perte de la vie suffisante »<sup>100</sup>. On peut alors regarder la loi comme étant, selon la formule de Francesco Barani, « l'espressione della suprema volontà dell'*universitas civium* »<sup>101</sup>.

### *Consentir à la vertu*

En tant que vertu première d'une cité, la loi pourra être appliquée uniquement à condition que le prince institue, de par l'autorité qui lui est donnée à travers le consentement du législateur humain, les parties de la cité qui sont autant de fonctions pouvant être accomplies par des « hommes possédant les arts ou *habitus* convenant à ces offices »<sup>102</sup>. Personne ne doit donc s'arroger un certain office car leur assignation est la tâche du prince censé mettre en œuvre les décisions du législateur après que celui-ci ait institué les offices de la cité. Cela parce que la *pars principans*, qui est une autre expression employée pour désigner celui qui gouverne, est elle aussi « soggetta alla legge »<sup>103</sup>. Tenant en forte estime les métaphores médicales, Marsile ne diminue jamais les mérites du prince qui, en tant que « partie gouvernante selon la loi humaine »<sup>104</sup> joue dans les communautés politiques le rôle que le cœur a pour les organismes vivants. Lui-

---

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> Mt. 18, 7.

<sup>100</sup> DP, I, XV, 6, p. 135.

<sup>101</sup> Francesco BARANI, « Il concetto di laicità... », cit., p. 260.

<sup>102</sup> DP, I, XV, 8, p. 137.

<sup>103</sup> Francesco BARANI, « Il concetto di laicità... », cit., p. 262.

<sup>104</sup> DP, I, XV, 14, p. 139.

même, s'il veut incarner le prince parfait, il veille au respect de la justice dans son royaume par l'entremise de l'observation des lois par rapport auxquelles il est le premier à devoir exprimer son consentement. Parler d'un prince qui détient le pouvoir politique ne signifie pas reconnaître du même coup le fait que Marsile préférerait la monarchie comme forme de gouvernement : « By the unity of the *pars principans* he does not mean that the supreme executive should be vested in a single person, that the *pars principans* must be the *princeps* »<sup>105</sup>. Mais du caractère juste de cette observation, il ne fallait non plus conclure, comme Prévité-Orton ou Alan Gewirth, à une préférence de Marsile pour la démocratie. Sa mention parmi les régimes politiques corrompus aurait dû être contrebalancée par des arguments fort puissants pour qu'elle puisse devenir le régime favori de l'auteur italien<sup>106</sup>.

D'ailleurs, la fidélité à Aristote ne serait pas conditionnée par la nécessité pour l'auteur padouan d'adopter une préférence pour la monarchie tout comme l'avait fait, par exemple, Thomas d'Aquin :

« Inoltre, San Tommaso considerava la monarchia la migliore forma salvaguardia del bene comune. Ma il concetto aristotelico del bene comune come norma dell'ordinamento costituzionale della *polis* poteva anche servire ad una teoria repubblicana, ed i sostenitori italiani del regime comunale lo adottavano nella speranza che comportasse una soluzione della crisi di quel regime, e quindi un'alternativa alla Signoria »<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> C.W. PRÉVITÉ-ORTON, « Marsilius of Padua », cit., p. 151.

<sup>106</sup> Jeannine Quillet apprécie qu'un auteur tel Marsile est même « aux antipodes de la démocratie », *DP*, n. 8, p. 87. Ce n'est donc pas au sujet de la démocratie que Marsile se sépare d'Aristote, mais bien par le rôle qu'il accorde aux élections censées exprimer le consentement ou le désaccord des citoyens par rapport aux projets politiques et à ceux qui auront à les incarner : « Est bon le gouvernement qui a la caution du consentement des sujets ; est mauvais celui qui ne l'a pas. À notre avis, c'est la substitution de ce critère objectif à celui, de caractère éthique, de la tradition aristotélicienne, qui constitue le tournant essentiel de la pensée marsilienne, qui met au centre de son analyse le concept de l'élection (*electio*) », *ibidem*, n. 9, p. 87. Cette séparation, si le terme n'est pas trop catégorique, entre la politique et l'éthique est, à notre avis, expliquée de manière suggestive par Mario Grignaschi : « Aux yeux de Marsile, la vie éthique appartenait à une sphère concernant exclusivement soit les individus, soit l'Église fondée par le Christ, mais nullement les autorités de la Cité », Mario GRIGNASCHI, « Le rôle de l'aristotélisme... », cit., p. 313.

<sup>107</sup> Nicolai RUBINSTEIN, « Marsilio da Padova... », cit., p. 153.

## *Le principe héréditaire ou le faux consentement*

Si dans le XII<sup>e</sup> chapitre Marsile a considéré que le meilleur choix sera fait lorsque celui qui détiendra le pouvoir suprême du royaume obtiendra le pouvoir à la suite des élections et non en vertu d'un principe héréditaire, ce n'est qu'au XVI<sup>e</sup> chapitre de la *Prima Dictio* qu'il développera sa thèse à partir de la réfutation des arguments contraires.

Apparemment, la présentation des arguments opposés, au moins en tant qu'elle est inspirée par Aristote, met en valeur toujours le principe du consentement. En vérité, après avoir rappelé l'argument selon lequel l'obéissance sera plus grande envers le prince qui a obtenu par l'hérédité son royaume qu'envers un prince élu, Marsile cite Aristote qui dans sa *Politique* affirme que le principe héréditaire est basé sur le consentement des sujets qui ont reconnu les mérites fondateurs des premiers détenteurs du pouvoir de la communauté<sup>108</sup>. Mais, comme plusieurs fois auparavant, Georges de Lagarde observe dans ce cas aussi l'abandon de la vraie pensée d'Aristote, qui est laissée de côté pour que Marsile lui préfère le principe électif. Une fois de plus donc l'auteur français méconnaît l'enjeu de la formule consensuelle marsilienne, dont la valeur ne réside pas dans l'énoncé de quelques principes « techniques » qui relèveraient d'un consentement procédural, mais dans l'expression d'une pensée pour laquelle l'importance d'une cause visant l'organisme vivant de la société en son ensemble dépasse toute classification figée des régimes politiques : « Alors qu'Aristote, fidèle à son principe qui fait du „mérite“ la vraie source de l'autorité, n'accepte la monarchie que dans la mesure où elle s'incarne en un individu ou une race d'élite, Marsile professe que la „cause“ du pouvoir ce n'est pas le „mérite“ mais l'élection et que la monarchie n'est acceptable que dans la mesure où elle est consentie »<sup>109</sup>. Malgré ces réserves exprimées par de Lagarde quant à l'aristotélisme de Marsile, un auteur tel Mario Grignaschi, que nous entendons suivre en ce point, remarquait déjà dès 1955 que l'exégète français, tout

---

<sup>108</sup> Cf. *DP*, I, XVI, 3, p. 143.

<sup>109</sup> Georges DE LAGARDE, « Une adaptation... », cit., n. 2, p. 243.

comme Alessandro Passerin d'Entrèves ont concédé trop à l'influence d'Aristote sur un philosophe politique du XIV<sup>e</sup> siècle :

« Même les interprétations de M. de Lagarde et de M. d'Entrèves présupposent une compréhension de la „Politique“ et une fidélité à l'enseignement d'Aristote que nous ne saurions admettre chez un auteur du XIV<sup>e</sup> siècle sans démonstration préalable »<sup>110</sup>.

Pour les défenseurs du principe héréditaire, la vertu serait transmissible de père en fils, d'autant plus que la fonction politique héritée ne suscitera pas tant le désaccord des citoyens que l'élection d'un prince comme, par exemple, celle du prince des Romains.

À cela les détracteurs du choix portant sur les gouvernants ajoutent que les élections ne peuvent jamais garantir l'obtention des meilleurs détenteurs du pouvoir. Par rapport à cela, la monarchie héréditaire a l'avantage de présenter comme candidat une seule personne qui sera plus aisément connue par les citoyens.

En invoquant « la suffisance de la vie »<sup>111</sup> comme but principal dont on doit tenir compte lorsqu'il s'agit du gouvernement d'une cité, Marsile rétorque que les élections offrent une meilleure garantie afin de choisir un chef qui s'intéressera au bien commun que le simple fait d'appartenir à une descendance monarchique. La prudence et le souci pour l'éducation de ses sujets seront parmi les qualités dont fera preuve le candidat élu à la fonction suprême. S'il ne nie pas le fait que la monarchie héréditaire puisse être propice pour certains royaumes, Marsile soutient que « la nouveauté engendre une plus grande admiration et révérence »<sup>112</sup>. Bien que, parmi les arguments des adversaires, Marsile trouve que le plus convaincant est celui qui affirme que les élections sont difficiles à gérer car elles produisent parfois des schismes parmi les citoyens, ce type de procédure politique a l'avantage de pouvoir être renouvelée si le candidat élu ne s'avère pas être vertueux.

---

<sup>110</sup> Mario GRIGNASCHI, « Le rôle de l'aristotélisme... », cit., p. 303.

<sup>111</sup> *DP*, I, XVI, 11, p. 145.

<sup>112</sup> *DP*, I, XVI, 16, p. 148.

Mais peut-être qu'une précision s'impose à cet égard : Marsile ne parle pas d'un seul candidat porté au pouvoir par les élections, car l'unité du royaume, à laquelle il réfléchit notamment dans le XVII<sup>e</sup> chapitre de la *Prima Dictio*, peut exister même là où plusieurs accèdent au pouvoir si le principat est « unique en nombre, suprême et bien tempéré »<sup>113</sup> : c'est le cas de l'aristocratie et de la république. L'importance du consentement qui différencie, comme nous l'avons remarqué dès le début, les bons régimes des mauvais, joue ici encore un rôle fondamental car c'est à travers lui que la communauté ou sa *pars valentior* s'exprime en faveur ou contre les actions entreprises par celui ou ceux qui détiennent le pouvoir.

### *La tranquillité de Cassiodore*

Le prince étant « la règle et la mesure de tout acte civil »<sup>114</sup>, il a pourtant une fonction représentative créée de par le pouvoir que détient le législateur humain. Mais la crainte que le gouvernement du prince ne devienne despotique est surmontée par Marsile à travers la réponse qu'il donne dans le XVIII<sup>e</sup> chapitre à la question de savoir «s'il est opportun que les princes soient sanctionnés par jugement et puissance coercitive»<sup>115</sup>. Il appartient donc au législateur ou à une autorité désignée par lui de sanctionner les princes qui transgressent les lois. De plus, le législateur humain montre aussi son discernement en établissant la gravité des abus à l'égard des lois du prince, pour pouvoir ensuite châtier uniquement les fautes répétées et non pas celles occasionnelles dont la punition discréditerait le prince aux yeux de ses sujets.

Comme on l'observe aisément, toutes ces mesures visent notamment le maintien de la tranquillité au sein d'un royaume et sont censées expliquer la situation du royaume d'Italie que Marsile désigne de nouveau au début du dernier chapitre de la

---

<sup>113</sup> DP, I, XVII, 2, p. 156.

<sup>114</sup> DP, I, XVIII, 2, p. 165.

<sup>115</sup> DP, I, XVIII, 1, p. 165.

*Prima Dictio*<sup>116</sup>. En fait, le XIX<sup>e</sup> chapitre, qui conclut la première partie du *Defensor Pacis*, ne fait que reprendre la réflexion sur la tranquillité du premier chapitre, mise encore une fois sous le signe de la citation de Cassiodore<sup>117</sup>.

Cette paix, qui est dérivée de la tranquillité, est essentielle pour maintenir « tous les avantages civils déjà mentionnés » et elle est si importante que même l'apôtre Paul a considéré qu'on doit faire des prières pour que les princes mettent leurs actions au service de la paix : « Je supplie donc d'abord que les prières soient faites [...] pour les rois et pour tous ceux qui sont haut placés, pour que nous menions une vie paisible et tranquille »<sup>118</sup>.

Cette citation néo-testamentaire suggère déjà les conclusions auxquelles Marsile est arrivé, avant d'entamer la seconde partie du *Defensor Pacis* qui est consacrée au pouvoir sacerdotal. Ce que l'on peut donc constater c'est que, avant même de décrire l'institution ecclésiastique, Marsile recense, à partir de cette citation des épîtres de saint Paul, les devoirs du clergé face aux princes séculiers, devoirs censés, par leur soin pour la paix et la tranquillité de la cité, veiller à la stabilité de la société. Il n'y a pas de place dans la réflexion de Marsile pour les prétentions de la papauté à l'égard de la plénitude du pouvoir. Après avoir tout d'abord imposé leur supériorité par rapport aux autres évêques « quant à toute espèce d'autorité juridictionnelle », les pontifes romains veulent transgresser, par l'aspiration à la plénitude du pouvoir, toute loi humaine instituée à travers le consentement des citoyens. Qui plus est, les papes ont augmenté leurs prétentions jusqu'à nier pratiquement l'autorité temporelle « de sorte que finalement ils se prétendent détenteurs d'une juridiction temporelle coercitive totale sur ce même prince ». Cette critique n'épargne pas le pape Jean XXII, celui qui était alors le détenteur de la « cathedra Petri » :

---

<sup>116</sup> Cf. *DP*, I, XIX, I, p. 169.

<sup>117</sup> Le texte du traité s'ouvre par les mots mêmes de Cassiodore : « *Pour tout royaume, certes, doit être désirable la tranquillité qui permet le progrès des peuples et sauvegarde en même temps l'intérêt des nations. Elle est, en effet, la mère pleine de beauté des arts et des sciences. C'est elle qui, multipliant la race des mortels par une succession renouvelée, étend les pouvoirs, cultive les mœurs. Et on voit bien qu'il ignore de si grands biens, celui dont on sait qu'il ne l'a aucunement recherchée* », *DP*, I, I, I, p. 49.

<sup>118</sup> I Tm. 2, 1-2.

« Très récemment et tout à fait ouvertement, l'actuel évêque a écrit qu'il possédait la juridiction suprême sur le prince des Romains, tant dans les provinces italiennes que germaniques, aussi sur tous les princes de moindre rang, communautés, groupes, personnes singulières des provinces susdites, de quelque condition et dignité qu'ils soient et sur tous leurs fiefs et autres biens temporels, s'attribuant ouvertement dans ses écrits le pouvoir de donner et de transférer leurs principats, comme tout le monde peut le voir clairement d'après certains écrits de cet évêque qu'il appelle *édits* ou *sentences* »<sup>119</sup>.

### *Consentir au pouvoir spirituel. Les pouvoirs de l'évêque de Rome*

La séparation qu'institue Marsile entre la *Prima Dictio* et la *Secunda Dictio* est significative pour la perspective que l'auteur du traité de 1324 entend assumer sur les rapports entre le politique et le religieux dans le royaume. C'est là la cause pour laquelle une examination de la première partie du texte à partir de la façon dont Marsile utiliserait politiquement l'Écriture n'aurait guère été possible. Au contraire, la seconde partie développe toutes les articulations et enchaînements d'idées à partir des citations scripturaires. C'est la raison pour laquelle le Padouan trouve que la seconde partie de son traité serait inintelligible pour quelqu'un qui n'aurait pas « la pratique des Saintes Écritures »<sup>120</sup>.

En prônant l'utilité du fait d'énoncer des vérités même incommodes, on pourrait conclure qu'une idée sous-tend tous les chapitres de la *Secunda Dictio* : il s'agit de l'absence du pouvoir coercitif des papes dont les actions n'ont aucun droit d'être contraignantes ni sur les membres du clergé – évêques, prêtres ou diacres – ni sur les détenteurs du pouvoir temporel – princes et leurs sujets<sup>121</sup>. Cela signifie, évidemment, nier pour tout évêque de Rome son droit d'exercer la plénitude du pouvoir et voir dans le pape celui qui accomplit uniquement la fonction spirituelle, propre à une Église que Marsile définit à partir du sens que les Grecs lui donnent, celui d'« assemblée du peuple

---

<sup>119</sup> *DP*, I, XIX, 11, pp. 175-176.

<sup>120</sup> *DP*, II, I, 1, p. 180.

<sup>121</sup> Cf. *DP*, II, I, 4, p. 181.

maintenu sous un seul régime »<sup>122</sup>. Affirmer cela serait, pour Marsile, répondre à un commandement évangélique, car le Christ lui-même « évita le gouvernement »<sup>123</sup>, en nous conseillant la soumission aux autorités temporelles, à moins que notre âme soit marquée, selon l'expression de saint Ambroise, « de la lumière de son visage »<sup>124</sup>. En invoquant le dix-septième chapitre de l'Évangile selon Matthieu<sup>125</sup>, Marsile en déduit que c'est avec l'accord du Christ que le pouvoir spirituel ou sacerdotal est assujéti au pouvoir temporel pour ce qui est, par exemple, du paiement du tribut. Cette affirmation est prouvée, de l'avis de Marsile, par le fait que le Fils de Dieu n'a exercé aucune juridiction coercitive durant sa vie terrestre.

Cette séparation entre le pouvoir temporel coercitif et le pouvoir spirituel dont les actions sont guidées par des conseils et des préceptes non-coercitifs est illustrée dans la différence que Marsile saisit entre la loi séculière qui est vue comme « une règle selon laquelle celui qui la transgresse est puni par puissance coercitive »<sup>126</sup> et la loi évangélique, dont l'unique but n'est que l'obtention de la vie heureuse dans l'au-delà et qui nous guide, pour ce faire, par des prescriptions concernant la vie terrestre.

Même la prétendue *donatio Constantini* ne représente point, aux yeux de Marsile, un argument en faveur du transfert du pouvoir coercitif de l'empereur vers le pape Sylvestre. Bien au contraire, ce document, dont la valeur juridique était reconnue par les papes, serait suffisant à lui seul pour confirmer ce que, selon Marsile, l'Écriture montre clairement, à savoir le fait que la juridiction coercitive a été détenue premièrement par les empereurs et non par les pontifes romains<sup>127</sup>.

Si un pouvoir coercitif pouvait être concédé, dans certaines situations, aux membres du clergé, cela ne pourrait être fait qu'à travers l'accord et la permission

---

<sup>122</sup> DP, II, II, 2, p. 183.

<sup>123</sup> DP, II, IV, 7, p. 201.

<sup>124</sup> DP, II, IV, 9, p. 203.

<sup>125</sup> Mt. 17, 23-26.

<sup>126</sup> DP, II, IX, 3, p. 256.

<sup>127</sup> La même opinion ressort du DM, I, 7, p. 179 : « Ni saint Pierre ni un autre apôtre n'eurent une telle juridiction coercitive sur les autres apôtres ou ministres de l'Église déjà mentionnés » (« Neque beatus Petrus aut alter apostolus talem coactivam iurisdictionem habuerit in reliquos apostolos aut alios praefatos ecclesiasticos ministros »).

expresse du législateur humain dont Marsile nous rappelle dans le XV<sup>e</sup> chapitre de la *Deuxième Partie* le rôle de « cause efficiente de l'institution de tous les offices ou parties de la cité »<sup>128</sup>. Tout comme dans d'autres endroits, l'auteur du *Defensor Minor* traite ici le pape comme un membre quelconque du clergé car il « n'a pas plus d'autorité sacerdotale essentielle que tout autre évêque »<sup>129</sup>. Cela est prouvé, selon Marsile, par le fait que Pierre lui-même a eu un pouvoir sacerdotal égal à celui des autres apôtres. À ce sujet, son appellation de « prince des apôtres »<sup>130</sup> ne serait qu'une expression appliquée à saint Pierre en raison de son âge, par rapport à celui des autres apôtres, et non pas un titre qui justifierait une domination sur les autres – clercs ou laïcs – à l'instar des princes séculiers. Tout autre sens conféré à l'expression « prince des apôtres » contredirait les paroles mêmes du Christ exprimées dans l'Évangile selon Matthieu et dans celle selon Luc : « Les princes des gentils règnent sur eux, mais pour vous, il n'en est pas ainsi »<sup>131</sup>.

Le pontife romain ne doit donc jamais imiter les détenteurs du pouvoir temporel en ce qui concerne la domination sur les sujets ; il doit au contraire adopter leur modèle concernant l'égalité qui existe entre tous les princes séculiers qui, « comme les comtes d'un même royaume »<sup>132</sup> ne manifestent jamais leur supériorité les uns envers les autres. De plus, le pouvoir des évêques n'est jamais, si l'on prend le modèle de l'Église ancienne, lié à un siège, car dans le dernier chapitre de l'Évangile selon Matthieu le Christ a envoyé tous les apôtres et disciples à la prédication par les paroles « allez donc et enseignez toutes les nations »<sup>133</sup>. Même au cas de saint Paul, dont Marsile nous rappelle le séjour à Rome, on observe que la source de son pouvoir ne se trouve pas dans la cité où il exerça son « office de pasteur »<sup>134</sup>, mais dans le consentement exprimé par les apôtres qui l'ont élu pour cette charge. C'est à la fin du XVI<sup>e</sup> chapitre de la *Secunda Dictio* que se manifeste à nouveau, et de façon peut-être plus surprenante encore, le radicalisme de Marsile de Padoue : « Quant à saint Pierre » – dit-il – « il n'est pas possible de prouver

---

<sup>128</sup> DP, II, XV, I, p. 339.

<sup>129</sup> DP, II, p. 343.

<sup>130</sup> DP, II, XVI, 10, p. 355.

<sup>131</sup> Mt. 20, 25-26 ; Lc. 22, 25-26.

<sup>132</sup> DP, II, XVI, 10, p. 356.

<sup>133</sup> Mt. 28, 19.

<sup>134</sup> DP, II, XVI, 16, p. 359.

par la Sainte Écriture qu'il fut évêque de Rome, et, qui plus est, qu'il fut jamais à Rome»<sup>135</sup>.

Mais ce qui compte le plus ici c'est le fait que les premiers évêques et les autres membres du clergé – prêtres ou diacres – ont été au début, c'est-à-dire avant que le christianisme ne devienne la religion de l'Empire romain, promus à ces charges par la volonté des fidèles, ce qui pourrait constituer un remède contre l'ambition de certains et une garantie de leur vertu et de leur sagesse. C'est donc « la multitude entière des croyants »<sup>136</sup> qui représente, dans le cas des élections pour les charges sacerdotales, la cause efficiente à qui il incombe de se prononcer en faveur ou au détriment des candidats. Et bien plus encore, le clergé n'a pas le droit d'instituer ses représentants à partir des élections internes, sans le consentement du législateur humain : « Combien davantage alors, cette élection doit être confiée à la totalité des croyants pour avoir un témoignage plus grand et plus sûr en ce qui concerne les personnes à promouvoir »<sup>137</sup>.

Il s'ensuit que la procédure de l'institution des personnes qui détiendront les charges sacerdotales doit prendre le modèle des élections pour les fonctions gouvernementales temporelles, où le législateur humain désigne les personnes capables à assumer cette tâche. Au cas des élections ecclésiastiques, la communauté des fidèles doit exprimer son opinion concernant les candidats proposés pour « discerner quelle sorte de pasteur lui est offerte »<sup>138</sup>. Et Marsile de rappeler que « dans les lois des Princes Romains, est établi le mode et la forme d'élection ou d'institution des évêques, des curés, des diacres »<sup>139</sup>.

Par rapport à ces questions, le XVIII<sup>e</sup> chapitre de la *Secunda Dictio* du *Défenseur de la Paix* propose, tout comme le XVI<sup>e</sup> chapitre, une réexamination de la situation de l'Église apostolique, où l'autorité des évêques de Rome était légitimée, au moins au début, « à partir du consentement spontané des Églises »<sup>140</sup>. Dans ce contexte, Marsile

---

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> DP, II, XVII, 8, p. 368.

<sup>137</sup> DP, II, XVII, 10, p. 369.

<sup>138</sup> DP, II, XVII, 11, p. 371.

<sup>139</sup> DP, II, XVII, 17, pp. 375-376.

<sup>140</sup> DP, II, XVIII, 7, p. 382.

observe que la prétendue donation de l'empereur Constantin au pape Sylvestre soustrayait le pouvoir sacerdotal à la puissance temporelle coercitive. Bien plus, ce document est toujours interprété comme ayant accordé à l'Église, de par la décision de l'empereur Constantin, des « juridictions coercitives sur les terres »<sup>141</sup>, ce qui n'accroît en rien l'autorité spirituelle du clergé dont le rôle est de guider les gens vers l'obtention du salut. C'est la cause pour laquelle dans les deux chapitres suivants Marsile traite de la congrégation des fidèles ou concile et de sa capacité d'éclaircir les « sens douteux de l'Écriture »<sup>142</sup>.

Ayant comme guide l'Esprit Saint, les fidèles, par l'entremise de leur partie prépondérante, ont le droit de mettre fin aux discordes qui auraient pu surgir entre les prêtres auxquels revenait principalement le rôle de faire expliquer la Loi Divine, selon le mot du prophète Malachie invoqué par Marsile : « Les lèvres des prêtres doivent garder la science, c'est à leurs bouches qu'on demande la Loi »<sup>143</sup>. Ce qui convient au clergé c'est donc une condition basée sur l'humilité chrétienne. Comme le remarque Joseph Canning, « Marsilius' image of the role of the priesthood was that of poverty (and hence powerlessness), and teaching by word and example, not by force »<sup>144</sup>.

Aussi « le législateur croyant »<sup>145</sup> a-t-il le droit, en vue d'une meilleure compréhension des commandements divins, d'envoyer au concile général des laïcs instruits en matière de théologie, par rapport aux décisions desquels le législateur lui-même donnerait aisément son consentement.

À cela le *Defensor Minor* ajoute, dans son cinquième chapitre, que les chrétiens doivent strictement respecter les décisions des conciles généraux, qui sont autant de conseils visant des aspects non-prescrits par l'Écriture sainte et qui ne peuvent pas lui être opposés. Sans avoir la force des préceptes évangéliques, ces lois humaines

---

<sup>141</sup> DP, II, XVIII, 7, p. 383.

<sup>142</sup> DP, II, XIX, 2, p. 388.

<sup>143</sup> Mal. 2, 7.

<sup>144</sup> Joseph CANNING, « The Role of Power... », cit., p. 27. Le même auteur observe que les accusations portées par Marsile contre la papauté sont souvent exagérées car « he attributed to the papacy claims that it and the canonists never made », *ibidem*, p. 26.

<sup>145</sup> DP, II, XX, 14, p. 403.

élaborées par les conciles généraux sont à observer pourtant, tant qu'elles ne sont pas abrogées, « de nécessité de salut éternel »<sup>146</sup>.

Le statut dont jouit aux yeux de Marsile le Concile général est très significatif car il peut être regardé comme un lien entre les deux parties du texte dont l'unité a été soulignée par plusieurs commentateurs. Ayant toutefois une présence discrète dans le contexte du traité, mais suffisamment importante pour nous éclairer sur la tâche essentielle que lui confieront au siècle suivant beaucoup de théologiens, le rôle du concile en tant qu'assemblée dont les décisions concernent tous les fidèles en Christ est marqué dans la troisième partie du *Defensor Pacis*, brève synthèse de la réflexion politico-théologique marsilienne.

Après avoir rappelé la cause de la discorde qui consiste dans les prétentions illégitimes de l'évêque de Rome à détenir aussi le pouvoir temporel et à appliquer à l'Église un régime fondé sur la coercition, Marsile refait en 42 points le parcours des plus importantes idées des deux premières *dictiones*. Dans ce cadre, le rôle du Concile général est illustré dès le début car Marsile nous précise qu'il est l'autorité qui assume l'interprétation de la Sainte Écriture. C'est toujours le Concile général qui doit imposer l'observation des préceptes évangéliques, mais non pas de toutes les prescriptions vétéro-testamentaires. Souvent Marsile associe au concile le législateur humain fidèle dont l'autorité n'est jamais, dans le *Defensor Pacis*, indifférente aux problèmes soulevés par le glaive spirituel vu son monopole de la juridiction coercitive. Cela signifie, par exemple, que les décisions concernant les hérétiques ou les nominations aux fonctions ecclésiastiques ne se font jamais sans le consentement du législateur humain. Son autorité s'applique non seulement à des questions visant la correctitude de la foi des fidèles, mais aussi à celle de l'évêque de Rome à qui Marsile ne réserve jamais un rôle différent de celui des autres évêques : « D'autorité divine, avec le consentement ou l'accord du législateur humain fidèle, les autres évêques, pris ensemble ou séparément, peuvent excommunier l'évêque de Rome »<sup>147</sup>. Pour ce qui est de l'unité qui doit exister

---

<sup>146</sup> *DM*, V, 20, p. 211 : « de necessitate salutis aeternae ».

<sup>147</sup> *DP*, III, II, 18, p. 557.

entre le législateur humain et le Concile général, elle est prouvée encore une fois lorsque les deux instances doivent prendre des décisions visant le pontife romain. C'est à eux, en fait, que revient non seulement le rôle de vérifier si le pape n'est pas tombé en hérésie, mais aussi de promouvoir à cette fonction celui auquel ils consentent :

« L'évêque de Rome et tout autre ministre de l'Église ou du temple doit être promu à une charge ecclésiastique séparable, en accord avec la Loi Divine, par le seul législateur fidèle ou le prince par son autorité, ou par le concile général des fidèles »<sup>148</sup>.

Quel serait dans ce contexte le rôle de la *pars principans*? Le chapitre final du *Défenseur de la paix*, après avoir expliqué le titre de cet ouvrage qui n'est qu'une investigation des « principales causes par le moyen desquelles la paix civile ou la tranquillité existe et se maintient »<sup>149</sup>, précise que le prince a « l'autorité de commander à la multitude sujette »<sup>150</sup> après avoir parcouru ce « miroir » qui lui est adressé et qui lui rend explicites « les premiers éléments de toute cité »<sup>151</sup>.

Étant toutefois plutôt un guide des actions politiques du législateur humain, Marsile invoque le prince pour rappeler ensuite le statut du législateur car « c'est dans sa volonté que doit consister la vertu de l'autorité du principat »<sup>152</sup>. Mais peut-être qu'une question concernant la volonté serait légitime maintenant. Pourrait-on conclure, concernant le rôle que Marsile accorde à la volonté, qu'il serait l'adepte d'un « positivisme » juridique qui définirait la loi par le « quod placuit » de celui qui détient l'autorité politique, à savoir le législateur représenté par la *pars principans*? Plusieurs auteurs, tels Mario Grignaschi, Ewart Lewis et, plus récemment, Cary Nederman et Joseph Canning ont affronté cette question, en évaluant chacun la réponse affirmative d'Alan Gewirth. Mais tous n'ont pas lié directement la volonté à la notion de consentement politique.

---

<sup>148</sup> DP, III, II, 41, p. 559.

<sup>149</sup> DP, III, III, p. 561.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> *Ibidem*.

<sup>152</sup> *Ibidem*.

Niant l'idée selon laquelle il y aurait dans le *Defensor Pacis* une identité entre la volonté et le consentement, Cary J. Nederman<sup>153</sup> soutient que Marsile n'est pas un « positiviste » juridique. Bien que cette thèse, à laquelle semblent attachés à présent nombre d'exégètes, nous paraisse convaincante, nous préférons parler, dans le cas de Marsile, non pas du principe « *pro ratione voluntas* »<sup>154</sup>, mais de ce que Mario Grignaschi appelait « le droit exclusif de la „*communitas civium*“ à la souveraineté »<sup>155</sup>. Mais c'est à notre avis grâce au principe du consentement – qui s'identifie à la volonté et la légitime ainsi – que Marsile de Padoue réussit à éviter le piège du positivisme juridique. Et de cette façon le *quod omnes tangit*, invoqué discrètement dans le XII<sup>e</sup> chapitre de la *Prima Dictio*, devient le principe sur lequel Marsile édifie toute sa construction politique et ecclésiologique. Il propose une solution strictement politique à ceux qui, par la défense du bien commun garanti par les formes politiques consenties, pourront accomplir en tant qu'empereurs « the promises [...] to be „defenders of peace“ »<sup>156</sup>. Si Marsile considère que les Conciles généraux touchent par leurs décisions la vie de tous les fidèles, ce sera Guillaume d'Ockham qui fera de la *causa fidei* l'occasion d'invoquer la maxime *quod omnes tangit*.

---

<sup>153</sup> Cary J. NEDERMAN, *Community and Consent...*, cit., notamment p. 116.

<sup>154</sup> V. Joseph CANNING, « The Role of Power... », cit., p. 33, où l'auteur discute ce principe au cadre d'une comparaison avec Balde et d'une réflexion sur l'absolutisme.

<sup>155</sup> Mario GRIGNASCHI, « Le rôle de l'aristotélisme... », cit., p. 309.

<sup>156</sup> David R. CARR, « The Prince and the City : Ideology and Reality in the Thought of Marsilius of Padua », in *Marsilio da Padova*. Convegno Internazionale, cit., p. 281.

## Chapitre VI

### Le consentement entre droit canon et théologie politique chez Guillaume d'Ockham

Parmi les auteurs médiévaux, Guillaume d'Ockham<sup>1</sup> a à coup sûr le privilège d'être un auteur étudié, non seulement pour ce qui est de ses écrits logiques, mais aussi en ce qui concerne ses œuvres politiques. Pourtant, si des commentateurs prestigieux tels Georges de Lagarde, Richard Scholz, Philotheus Boehner, E.F. Jacob ou Charles C.

---

<sup>1</sup> GUILLELMI DE OCKHAM, *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*, éd. H.S. Offler et R.H. Snape, in *Opera politica*, éd. J.G. Sikes, B.L. Manning, R.F. Bennett, H.S. Offler, R.H. Snape, vol. I, Mancunii, 1940, pp. 224-271 ; IDEM, *Compendium errorum Ioannis papae XXII*, in *Opera politica*, éd. H.S. Offler, vol. IV, Oxford University Press, 1997, pp. 3-77 ; IDEM, *Breviloquium de principatu tyrannico*, in *Opera politica*, IV, cit., pp. 81-260 ; IDEM, *De imperatorum et pontificum potestate*, in *Opera politica*, IV, cit., pp. 263-355 ; OCKHAM, *Il filosofo e la politica. Otto questioni circa il potere del papa*, testo latino a fronte, introduzione, traduzione e apparati di Francesco Camastra, Rusconi, 1999 ; Guillaume D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, trad. du latin et introd. par Jean-Fabien Spitz, Paris, PUF, 1999 ; Georges DE LAGARDE, « L'idée de représentation dans les œuvres de Guillaume d'Ockham », in *Bulletin of the International Committee of Historical Sciences*, 9, 1937, pp. 425-451 ; IDEM, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, vol. IV : *Guillaume d'Ockham, Défense de l'empire*, Nauwelaerts, Louvain, 1963 ; Adalbert HAMMAN, OFM, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam. Étude sur le « Breviloquium »*, Éditions Franciscaines, 1942 ; Charles C. BAYLEY, « Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham », in *Journal of the History of Ideas*, X, 1949, pp. 199-219 ; Giuseppe SANTONASTASO, « Occam e la plenitudo potestatis », in *Rassegna di Scienze filosofiche*, vol. 10, nos. 3-4, 1957, pp. 213-271 ; Arthur MCGRADY, *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge University Press, 1974 ; IDEM, « Ockham and the Birth of Individual Rights », in B. TIERNEY, P.A. LINEHAN (éd.), *Authority and Power. Studies on Medieval Canon Law and Government presented to Walter Ullmann on His Seventeenth Birthday*, Cambridge University Press, 1980, pp. 149-165 ; Brian TIERNEY, « Ockham, the Conciliar Theory and the Canonists », in *Journal of the History of Ideas*, 15, 1954, pp. 40-70 ; IDEM, « Natural Law and Canon Law in Ockham's *Dialogus* », in *Rights, Laws and Infallibility*, Variorum, London, 1997, pp. 3-24 ; Marino DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham : Povertà e potere*, vol. II : *Il potere come servizio. Dal principatus dominativus al principatus ministrativus*, Studi Francescani, Firenze, 1979 ; Alessandro GHISALBERTI, « Sulla legge naturale in Ockham e in Marsilio », in *Marsilio da Padova*, Convegno Internazionale, Editrice Antenore, Padova, 1980, pp. 303-315 ; Arthur MONAHAN, *Consent, Coercion, and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, Leiden, Brill, 1987 ; Janet COLEMAN, « The Relation between Ockham's Intuitive Cognition and his Political Science », in *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, École Française de Rome, 1991, pp. 71-88 ; Jürgen MIETHKE, « The Concept of Liberty in William of Ockham », in *ibidem*, pp. 89-100 ; Gordon LEFF, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester University Press, 1975.

Bayley, parmi les exégètes déjà anciens, ont réfléchi sur les écrits politiques du docteur franciscain, tous ne leur ont pas reconnu un statut distinct. Si un éditeur tellement important pour le Moyen Âge tardif tel R. Scholz considérait que l'auteur du *Breviloquium* n'est pas du tout un « politique », mais reste toujours un théologien, un adversaire si farouche de Marsile de Padoue tel Georges de Lagarde proclamait lui aussi l'unité qui existe dans la pensée ockhamienne entre son épistémologie et sa politique. À l'extrême opposé, on pourrait situer la démarche d'un logicien si distingué tel Ph. Boehner, qui ignore tout aspect révolutionnaire de la pensée d'Ockham, pour affirmer le caractère catholique de sa pensée politique et le fait qu'elle pourrait être légitimement déduite des métaphysiques du XIIIe siècle<sup>2</sup>. Si la liste des avis que les critiques ont donné sur l'œuvre d'Ockham pourrait continuer pour inclure E.F. Jacob<sup>3</sup> qui le transforme en un constitutionnaliste libéral avant la lettre, ce qui nous intéressera dans ce qui suit c'est de voir, après avoir étudié le contexte de la dispute entre théologiens et canonistes provoquée par la querelle autour de la pauvreté, l'apport des écrits d'Ockham tels, par exemple, le *Compendium errorum* ou le traité *An princeps* à la question du consentement politique. Sans vouloir trop anticiper et ne visant pas notamment une réponse à la question sur la cohérence interne aux écrits de Guillaume d'Ockham, ce type de démarche aura l'avantage de nous rendre intelligible une pensée dont les articulations sont, à notre avis, à la fois traditionnelles et originales.

### *La constitution du droit canon : éléments historiques*

En imaginant un banquet auquel allaient être convoqués deux invités de marque, un théologien et un canoniste, Étienne de Tournai se demandait comment pourrait quelqu'un réconcilier des goûts tellement divers que ceux des deux invités, sachant que

---

<sup>2</sup> Philotheus BOEHNER, « Ockham's Political Ideas », in *Review of Politics*, vol. V, 1943, pp. 462-487, repris dans Ph. BOEHNER, *Collected Articles on Ockham*, ed. E.M. Buytaert, St. Bonaventure, N.Y., 1958.

<sup>3</sup> E.F. JACOB, *Essays in the Conciliar Epoch*, rev. ed., Notre Dame, Indiana, 1963.

l'un préférerait l'amer tandis que l'autre, le doux<sup>4</sup>. Ainsi, dès le début, un commentaire accompagnant le *Décret* de Gratien confirme, de manière anecdotique, la tension institutionnelle qui existe entre les théologiens et les canonistes du Moyen Âge tardif. Dante lui-même allait se faire l'écho de cette dispute d'une manière explicite dans le *De Monarchia*<sup>5</sup> et d'une façon plus poétique dans la Divine Comédie: « Per questo l'Evangelio e i dottor magni son derelitti, e solo ai Decretali si studia, sì che pare a' lor vivagni »<sup>6</sup>.

Dans le *De Monarchia*, Dante critique trois catégories d'hommes: le pape, les princes qui s'opposent à l'empereur et les décrétalistes:

« Donc trois catégories d'hommes luttent contre la vérité que nous recherchons. Ainsi le souverain Pontife, vicaire de Notre Seigneur Jésus-Christ et successeur de Pierre, à qui nous devons non pas tout ce que nous devons au Christ mais tout ce que nous devons à Pierre, peut-être à cause de son zèle pour les clés, et aussi les autres pasteurs des troupeaux chrétiens, et d'autres qui, à mon avis, sont poussés par le seul zèle pour notre mère l'Église, tous ceux-là donc s'opposent à la vérité que je m'appête à montrer, peut-être par zèle, comme je l'ai dit, et non par orgueil. Mais d'autres, en qui la cupidité opiniâtre a éteint la lumière de la raison et qui, alors qu'ils dépendent de leur père le diable, se prétendent être fils de l'Église, non seulement font naître la dispute dans cette question, mais ayant en horreur le nom du très saint principat, seraient capables de nier avec impudence les principes des questions précédentes et de celle-ci. La troisième catégorie est celle que l'on appelle décrétalistes et qui, sans aucune connaissance et dans l'ignorance de la moindre parcelle de théologie ou de philosophie, obstinément attachés à leurs décrétales – dont j'estime, certes, qu'elles doivent être respectées – et fondant, à mon avis, leurs espoirs sur la supériorité de celles-ci, abaissent l'Empire »<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> ÉTIENNE DE TOURNAI, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, éd. J.F. von Schulte, Giessen, 1891, I, *apud* Takashi Shogimen, « The Relationship between Theology and Canon Law: Another Context of Political Thought in the Early Fourteenth Century », in *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, no. 3, 1999, p. 419.

<sup>5</sup> DANTE, *La Monarchie*, édition bilingue, traduit du latin par Michèle Gally, Éditions Belin, Paris, 1993.

<sup>6</sup> IDEM, *La Divina Commedia* (Paradiso, canto IX), in *Opere di Dante*, Società Dantesca Italiana, Firenze, 1960, p. 365.

<sup>7</sup> DANTE, *La Monarchie*, cit., III, III, p. 187.

Donc, on peut se demander sur ce qui a conduit à l'établissement des rapports d'adversité entre la théologie et le droit canon et surtout quelles ont été les conséquences au niveau de la pensée ecclésiologique et politique médiévale.

La Réforme grégorienne et la Querelle des investitures sont étroitement liées à l'essor des études juridiques au XII<sup>e</sup> siècle à Bologne<sup>8</sup>, d'abord sous la forme de la reconstitution des collections de l'Antiquité tardive, ensuite par l'application de la méthode dialectique aux textes de droit, qui a donné naissance aux gloses ou aux commentaires. Cet effort de récupération, de classement et de réflexion critique sur une quantité impressionnante de textes conciliaires, patristiques et papaux, dans le dessein de mieux servir l'Église en quête d'arguments pour une souveraineté totale, a connu son expression la plus éloquente dans le *Décret* de Gratien<sup>9</sup>, composé à Bologne vers 1140. Gratien ne s'est pas limité à l'organisation du matériel juridique ecclésiastique, geste fondateur similaire à celui de Pierre Lombard en théologie, mais il a élaboré une théorie du droit selon laquelle la conformité au droit naturel, compris comme résultat de la volonté divine, était le seul critère pour accepter une loi. Dans ce contexte l'Église, par le biais de sa propre législation canonique, détenait la primauté et pouvait faire appel au droit romain seulement dans la mesure où celui-ci offrait des solutions compatibles avec l'esprit du corpus canonique.

Aussi le destin de la réception du droit romain au Moyen Âge est-il intimement lié à la constitution du droit canon, tout comme aux théories juridiques qui l'accompagnaient<sup>10</sup>. Plus précisément, par l'intermédiaire du droit canon, le droit romain sera de plus en plus assimilé, sans être, pour cela, privilégié<sup>11</sup>. Autrement dit, la pratique

---

<sup>8</sup> Gabriel Le BRAS, « Bologne monarchie médiévale des droits savants », in *Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna* I, 1956, pp. 1-18.

<sup>9</sup> Voir Stephen KUTTNER, *Gratian and the Schools of Law 1140-1234*, Variorum Reprints, London, 1983.

<sup>10</sup> IDEM, « Some Considerations on the Role of Secular Law and Institutions in the History of Canon Law », in *Studies in the History of Medieval Canon Law*, Variorum, Londres, 1990, pp. 351-362, paru initialement dans *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, Bologne, 1953, vol. II, p. 353.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 354. Voir aussi Walter ULLMANN, « Bartolus and English Jurisprudence », in *Jurisprudence in the Middle Ages*, collected studies, Variorum Reprints, Londres, 1980, pp. 59-60, paru initialement dans *Bartolo da Sassoferrato: Studi e documenti per il VI centenario*, ed. D. Segolani, I. Giuffrè, Milano, 1962: « Where Roman law assumed its full significance was in canon law: the statutory requirements for obtaining a degree in canon law was five years study of Roman law. It seems therefore the Roman law was largely

fait intervenir le droit romain là où le corpus théorique faisait silence. Si l'impression qu'entre le droit canon et le droit romain régnait l'adversité a subsisté, cela est arrivé à cause d'une interprétation erronée du geste du pape Honorius III d'interdire, par son décret *Super speculam*, l'étude du droit romain<sup>12</sup>.

Dans le sillage du *Décret* de Gratien, devenu un objet d'étude pour les canonistes qui voulaient l'interpréter dans les écoles, le corpus juridique de la chrétienté latine s'enrichit d'abord par le biais de sources internes – les décrétales appelées *extravagantes* à cause de leur fonction supplémentaire par rapport au *Décret* et ensuite par les collections autonomes de décrétales rédigées par les papes comme réponses à des requêtes précises. Il s'agit d'un mouvement qui allait contribuer à la création du *ius novum*<sup>13</sup>, par lequel la papauté était instituée comme source principale du droit canon. Au début du XIIIe siècle, les textes papaux rédigés par les juristes de la curie et approuvés par les cardinaux avaient déjà la qualité de lois une fois qu'ils étaient promulgués<sup>14</sup>.

### *Théologiens et canonistes au XIIIe et au début du XIVe siècles*

À la suite du *Décret* de Gratien et pendant la constitution du droit canon, la hiérarchie des sciences tend à se modifier, en faisant passer le droit canon avant la théologie. Dans la seconde moitié du XIIIe siècle, le grand canoniste Hostiensis perçoit la discipline dans laquelle il investit tous ses efforts comme une « science des sciences »<sup>15</sup>: « Haec scientia vere potest scientia scientiarum nuncupari »<sup>16</sup>. Pourtant, on

---

an auxiliary science to canon law, which should furthermore explain the lack of great, independent works on Roman law itself ».

<sup>12</sup> Stephan KUTTNER, « Some Considerations on the Role of Secular Law ... », cit., p. 354.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 355.

<sup>14</sup> André VAUCHEZ, « Église et la culture: mutations et tensions », in *Histoire du christianisme*, sous la dir. de J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard, vol. 5, p. 439.

<sup>15</sup> G.H.M. POSTHUMUS MEYJES, « Exponents of Sovereignty: Canonists as seen by Theologians in the Late Middle Ages », in Diana WOOD (éd.), *The Church and Sovereignty c. 590-1918. Essays in Honour of Michael Wilks*, published for the Ecclesiastical History Society by Basil Blackwell, 1991, p. 299.

se tromperait si l'on croyait que les éloges des canonistes envers leur propre domaine s'arrêtaient là. Guido de Baysio, par exemple, invoque dans son *Rosarium* l'idée selon laquelle la loi est intimement liée à la création du monde<sup>17</sup>, afin de souligner la prééminence naturelle de la science qu'il pratiquait. On pourrait se demander à juste titre quelle était l'opinion des théologiens sur les canonistes. Si les théologiens médiévaux se sont donné comme point de départ le corpus aristotélicien, il est alors évident qu'ils se soient attardés sur le thème de la hiérarchie et sur le statut noétique des sciences. Ni Albert le Grand, ni Bonaventure ne regardent d'un œil favorable l'influence de plus en plus accrue des décrétalistes. Le disciple d'Albert le Grand, Thomas d'Aquin, a une position plus nuancée que son maître. En dépit du fait qu'il avait critiqué les canonistes dans un passage de la *Somme Théologique*<sup>18</sup>, il n'est pas moins enclin à reprendre leurs arguments dans plusieurs de ses œuvres. Au XIIIe siècle il y a encore un théologien selon lequel les canonistes ne réussissent pas à obtenir le droit de cité qu'ils souhaitaient : il s'agit de Roger Bacon, dont le mécontentement envers la science juridique ne vise pas tellement les plans de réforme ecclésiastique impliqués par le *ius novum*, mais le simple fait que celui-ci s'édifie aussi sur le droit romain<sup>19</sup>.

De l'autre côté, les canonistes sont obligés de réagir aux tendances des théologiens, en adoptant trois modalités principales de défendre l'excellence de leur propre discipline : d'abord, par la tentative de mettre d'accord les différentes sources légales ; ensuite, par la tendance d'apporter la paix au sein des institutions de l'Église ; finalement, en cherchant « l'harmonie du corps mystique »<sup>20</sup>. Autrement dit, la réponse des canonistes vise la transformation de la société à partir de cet *ius novum* ou droit papal, qui s'édifie sur l'affirmation « *decretalis praevallet canonis* »<sup>21</sup> dans une *societas perfecta*.

---

<sup>16</sup> PIERRE D'AILLY, *Utrum indoctus in iure divino possit iuste praeesse*, ed. L.E. Dupin, *Gersonii opera omnia*, 5 vols, Antwerp, 1706, 655a-b, cité par POSTHUMUS MEYJES, « Exponents of Sovereignty... », cit., p. 300.

<sup>17</sup> POSTHUMUS MEYJES, « Exponents of Sovereignty... », cit., p. 299.

<sup>18</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 88, art. 11.

<sup>19</sup> POSTHUMUS MEYJES, « Exponents of Sovereignty... », cit., p. 304.

<sup>20</sup> Stephan KUTTNER, *Harmony from Dissonance. An Interpretation of Medieval Canon Law = Wimmer Lecture*, X, Latrobe, Pa., 1960, cité par POSTHUMUS MEYJES, « Exponents of Sovereignty... », cit., p. 302.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 303.

Même si la dynamique de l'institution universitaire et les exigences de l'ecclésiologie rendent possible, vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, la rencontre entre la théologie et le droit canon, chez Guido de Baysio, par exemple, qui invoque dans ses écrits saint Thomas d'Aquin et Alexandre de Hales<sup>22</sup> afin d'expliquer la signification de la doctrine de la loi naturelle du *Décret* de Gratien, ou chez deux grands défenseurs de la papauté: Alvarus Pelagius<sup>23</sup>, un canoniste réputé qui formulait parfois ses réflexions à l'aide des arguments théologiques, et Augustinus Triumphus<sup>24</sup>, un théologien qui n'hésite pas à faire référence aux sources du droit canon, il semble que nous devons attendre le XIV<sup>e</sup> siècle pour qu'un théologien tel Ockham se décide d'étudier assidûment la relation entre le droit canon et la théologie. Dans son ouvrage *Dialogus*, la dispute entre les théologiens et les canonistes constitue le sujet de discussion entre le maître et le disciple : en dépit du fait que les canonistes ne sont pas sans défense, les arguments des théologiens restent pourtant les plus convaincants, puisque les seuls juges en matière d'hérésie restent les théologiens. Quant aux canonistes, selon Ockham, on ne pourrait pas leur laisser la dernière parole en matière de foi, en dépit du fait qu'ils eussent désiré se l'accorder. Ockham invoque l'affirmation de saint Augustin « je n'aurais pas cru dans l'Évangile si l'autorité de l'Église catholique ne me l'avait pas confirmé » (« ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoverent auctoritas »), qui semble venir à l'appui des canonistes, mais il interprète le terme d' « Église » dans le sens d'Église universelle et non pas d'autorité papale<sup>25</sup>. Il semble qu'on n'est pas en train

---

<sup>22</sup> Brian TIERNEY, « Canon Law and Church Institutions in the late Middle Ages », in *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought*, Variorum, London, 1997, pp. 49-69, paru initialement dans *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law*, éd. P. Linehan, Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1976, p. 52.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>24</sup> Pour l'ecclésiologie d'Augustinus Triumphus, nous renvoyons à l'ouvrage classique de Michael WILKS, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1963.

<sup>25</sup> À coup sûr, ce n'est pas le seul contexte où Ockham interprète l'Église dans cette perspective. Voir à cet égard la manière dont regarde Arthur McGrade l'exégèse d'Ockham à Mt. 28, 20 (« Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps »): « Now Ockham argues that Christ was speaking to the disciples here as to the whole Church (...). What has been promised to the whole Church should not be attributed without some special reason to any one part of the Church, whether it be pope, cardinals, pope and cardinals together, the Roman church, the clergy, all male Christians, or even, it would seem, all baptised adults » (Arthur MCGRADÉ, « Ockham and the Birth of Individual Rights », cit., p. 159).

de quitter, avec Ockham, la hiérarchie dans laquelle la *scientia superior*<sup>26</sup> demeure la théologie. Dans ce contexte, le rôle des canonistes est réduit à une tâche assez humble, par rapport à celle qu'eux-mêmes s'attribuaient : à cause de leur manque de culture théologique, ils devraient se résumer à définir le droit positif<sup>27</sup>. Ainsi, ils laisseraient à la charge des théologiens les problèmes de la foi (*credenda*), pour qu'eux-mêmes puissent se prononcer seulement sur les pratiques (*agenda*). Dans le cadre d'une telle vision pessimiste sur le droit canon, formulée par des théologiens, nous pouvons mieux comprendre la nécessité d'une réconciliation entre les disciplines, qui souhaitait récupérer une unité originaire.

### *Autour de la pauvreté franciscaine*

La recherche d'un paradigme<sup>28</sup> qui puisse intégrer les deux disciplines dont l'étude se faisait séparément relève aussi bien du besoin qu'éprouvaient les auteurs de mieux fonder leur argumentation que de la nécessité d'adapter leurs réflexions aux changements intervenus dans la manière d'exercer le pouvoir. Autrement dit, la réalité du pouvoir impose aux auteurs, théologiens ou canonistes, une révision de leurs propres positions. Si au XIIIe siècle la rivalité était assez marquée et elle s'accroissait à cause de la séparation universitaire, la polémique entre les canoniques et les théologiens prend un nouvel aspect au début du XIVe siècle, à l'occasion de la dispute autour de la pauvreté<sup>29</sup>. C'est la période où le dominicain Pierre de Palud écrit, en tant que théologien, un commentaire au IVe livre des *Sentences* de Pierre Lombard, en empruntant beaucoup des références aux canoniques.<sup>30</sup> Il serait difficile de comprendre

---

<sup>26</sup> POSTHUMUS MEYJES, « Exponents of Sovereignty... », cit., p. 305.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>28</sup> Sur le thème des paradigmes et de leur changement, voir Brian TIERNEY, « Canon Law and Church Institutions... », cit., p. 53.

<sup>29</sup> Voir l'article de Takashi SHOGIMEN, « The Relationship between Theology and Canon Law... », cit., *passim*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 419.

le succès de son ouvrage si on n'admettait pas que sa façon de combiner les arguments théologiques avec les arguments canoniques était bien reçue par ses lecteurs. Mais cela ne signifie pas que l'ancienne rivalité avait complètement disparu.

Dans la dispute autour de la pauvreté franciscaine, Guido Terreni entend défendre la position du pape Jean XXII, en faisant appel aux arguments canoniques, non pas pour mettre en évidence sa formation initiale, mais à cause du fait que les adversaires de ce pape, canoniste lui aussi, examinaient en premier lieu les arguments canoniques, pour les rejeter ensuite. D'autre part, dans son *Commentaire au Décret de Gratien*, Terreni s'efforce de ne pas masquer son érudition patristique<sup>31</sup>. Le fait n'est pas dépourvu de significations si l'on pense que dans la même période Guillaume d'Ockham, un grand adversaire du pape Jean XXII, voit la source de la vérité ecclésiologique non pas dans les collections des décrétales, ni même dans les conciles de l'Église ou dans le consentement général, mais dans les écrits des Pères. Les arguments avancés par Terreni dans cette controverse jaillissent d'une réflexion biblique<sup>32</sup>. En bon exégète médiéval, ce moine carmélite déduit, à partir de l'Évangile selon Luc<sup>33</sup> 22, 32, l'infaillibilité de l'Église grâce à l'action du Saint Esprit. Mais la promesse d'infaillibilité faite par le Christ devant Pierre et les autres apôtres se réfère particulièrement aux successeurs de Pierre. Les affirmations de Jean XXII ne contredisent pas la bulle *Exiit qui seminat* de Nicolas III, qui octroyait des droits aux franciscains, car Jean XXII n'avait pas annulé les décisions de son prédécesseur<sup>34</sup>.

Si Guido Terreni est à la fois canoniste et bon connaisseur de la théologie, John Baconthorpe est un théologien qui cherche à combattre les franciscains adeptes de Michel de Césène. Dans la controverse sur la pauvreté il adopte une position plus spécifique au camp des canonistes qui ne reconnaissaient pas l'infaillibilité du pape. Dans

---

<sup>31</sup> Brian TIERNEY, « Canon Law and Church Institutions... », cit., p. 53.

<sup>32</sup> Takashi SHOGIMEN, « The Relationship between Theology and Canon Law... », cit., p. 423.

<sup>33</sup> Luc 22, 32 : « Mais moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne disparaisse pas. Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères ».

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 423-424 : « According to Terreni, what John XXII had revoked was not an issue of faith. So whether the pope's doctrinal decisions were irreformable was a non-issue. Rather the issue was whether the propositions in question concerning the poverty of Christ and the apostles pertain to faith ».

son exégèse de Matthieu 16, 19<sup>35</sup>, Baconthorpe reprend l'idée, soutenue d'ailleurs aussi par les adeptes de Michel de Césène, de l'existence des deux clés confiées à Pierre par Jésus Christ, celle du savoir et celle du pouvoir. Mais à la différence des franciscains, pour lesquels *Exiit qui seminat* constituait un document inaltérable, puisqu'il était lié à la clé du savoir, pour Baconthorpe tout pape est en possession de la *plenitudo potestatis*, n'étant point obligé à observer les lois établies par ses prédécesseurs. Ainsi, il est surprenant de voir qu'en tant que canoniste, Guido Terreni se permet<sup>36</sup> d'introduire des innovations, en faisant toujours usage de ses compétences théologiques, tandis que John Baconthorpe, théologien de formation, adopte les positions canoniques les plus classiques.

Nous pouvons rencontrer les mêmes idées chez Ockham et chez Michel de Césène<sup>37</sup>. Les deux combattent pour la pauvreté et contre le pape Jean XXII, mais Ockham est essentiellement intéressé par la justesse des arguments théologiques utilisés par les franciscains, tandis que Michel de Césène soutient seulement l'obligation du pape de respecter les droits des frères mineurs, une fois que ceux-ci avaient été officiellement reconnus par Nicolas III, dont les décisions ne peuvent plus être révoquées par aucun pape.

L'ouvrage d'Ockham *Opus nonaginta dierum*, qui représente une critique appliquée au décret de Jean XXII *Quia vir reprobus*, commence par les définitions de quelques termes tels *usus* et *dominium*, essentiels dans la dispute autour de la pauvreté franciscaine. Ockham identifie le droit (*ius*) au pouvoir (*potestas*), ce qui a conduit Michel Villey<sup>38</sup> à voir en lui le créateur de l'idée des droits subjectifs. Cependant, selon Brian Tierney<sup>39</sup>, le discours d'Ockham sur les droits n'est pas tellement novateur si l'on pense

---

<sup>35</sup> Mt. 16, 19 : « Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux ; tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aux cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aux cieux ».

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 425.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 425-430.

<sup>38</sup> Michel VILLEY, « La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam », in *Archives de philosophie du droit*, 9, 1964, pp. 97-127.

<sup>39</sup> Brian TIERNEY, « Natural Law... », cit., pp. 5-6. Dans la perspective de cet exégète, Ockham ne serait ni en tant que « conciliariste » avant la lettre un novateur : « Conciliarism, the view that a pope could be deposed only after a General Council had sat in judgment on his case and condemned him, was not at the beginning of the fourteenth century a radical doctrine but a conservative one » (Brian TIERNEY, « From

au discours soutenu déjà par les canonistes à partir du XIIe siècle. Un des problèmes les plus importants de ce débat concernant la pauvreté était celui de savoir si l'usage (*usus*) d'une chose pouvait être séparé de la propriété (*dominium*)<sup>40</sup>. Le pape Jean XXII argumentait qu'une telle chose était impossible. Selon lui, il était contraire à la raison de dire que l'usage en tant que droit (*usus iuris*) et le fait d'utiliser quelque chose (*usus facti*) pourraient être séparés de la propriété sur les choses consommées à la suite de leur usage.

Mais Ockham considérait que le pape confondait le droit avec l'acte, confusion issue du fait qu'il essayait de résoudre un problème théologique par des moyens strictement juridiques. Le Docteur franciscain était persuadé que le pape n'avait compris ni le décret de Nicolas III *Exiit qui seminavit*, ni la position de Michel de Césène dans les *Appellationes*, puisqu'il ne faisait pas la distinction entre les deux significations du terme *usus*, qui désignait, d'une part, le droit (*ius*) et d'autre part, l'acte (*actus*). Pour les spécialistes en droit, affirme Ockham, *usus* signifie soit *usus iuris*, soit les actions qui visent les choses extérieures, telles que le fait de manger ou de boire. Pourtant, dans le domaine de la théologie, *usus* ne signifie rien d'autre que le fait d'utiliser quelque chose. Ockham a accusé ainsi Jean XXII d'avoir confondu le *usus iuris* avec le *usus* comme acte, interprétant le *usus* de l'Écriture dans un sens juridique et non pas théologique, à cause du fait que le pape était un canoniste par formation et non pas un théologien. Quoique situé dans cette dispute du même côté que Guillaume d'Ockham, Michel de Césène ne concevait pas la distinction entre les deux sens du terme *usus* à la manière d'Ockham: il considérait que les deux sens, celui de *droit* et celui d'*acte*, sont reconnus par le droit canon et que le pape employait ce terme uniquement dans son premier sens, celui de *droit*. En d'autres mots, pour Michel de Césène la question de la pauvreté franciscaine

---

Thomas of York to William of Ockham : the Franciscans and the Papal *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* 1250-1350 », in *Communio*, 13, 1972, pp. 607-658, repris dans *Rights, Laws and Infallibility*, Variorum, London, 1997 ; le texte cité se trouve à la p. 654). Pour une définition du « conciliarisme » dans le contexte de la pensée du XIVe siècle, voir Arthur Stephen MCGRADY, *The Political Thought of William of Ockham...*, cit., n. 78, p. 107 : « By 'conciliarism' is meant here only the thesis that a general council has power to inquire into the pope's orthodoxy and punish papal heresy ».

<sup>40</sup> Takashi SHOGIMEN, « The Relationship between Theology and Canon Law... », cit., p. 427.

devait être tranchée toujours sur le terrain du droit canon et n'impliquait pas nécessairement une intervention de la théologie en tant que *scientia superior*.

### *La persona de l'Ordre franciscain*

Dans le même contexte on pourrait invoquer, afin de souligner l'importance de la prise en considération du droit canon dans la pensée politique ockhamienne, la dispute concernant les types de personnes impliquées par un droit ou par un autre. Selon la vision nominaliste d'Ockham, pour laquelle seuls les individus sont réels, nous pouvons parler de la *persona repraesentata* ou *imaginaria* de l'ordre franciscain en son ensemble<sup>41</sup>, tandis que le pape Jean XXII, selon un nominaliste en matière de politique, en soutenant que seulement les franciscains, en tant qu'individus, sont des personnes ayant des droits. Mais cette *persona ficta* n'est pas en possession de certains droits issus de la loi car, à partir de l'idée que la réalité de l'ordre n'est autre chose que la réalité de ses membres, Ockham entend par corporation « a unified collection of real individual persons »<sup>42</sup>.

En affirmant qu'on pourrait parler de la *persona* de l'ordre franciscain, Ockham n'est pas du tout original, car il applique une théorie développée déjà par les canonistes, notamment par le pape Innocent IV. La signification des droits collectifs chez un penseur individualiste tel Ockham peut être dégagée aussi lorsque, à l'encontre du même pape Jean XXII – le créateur d'une théorie selon laquelle le droit individuel de propriété

---

<sup>41</sup> En nous indiquant le fait que le nominalisme n'est pas un guide sûr pour comprendre la vision d'Ockham en matière de politique, Arthur Stephen McGrade nous éclaire sur l'opposition qui existe à ce sujet entre le docteur franciscain et le pape Jean XXII : « We may fail to notice that it was John XXII, not Ockham, who insisted that only individual Franciscans were true persons and that the Franciscan order was only a *persona repraesentata* or *imaginaria* » (Arthur Stephen MCGRADE, « Ockham and the Birth of Individual Rights », cit., p. 152.

<sup>42</sup> Janet COLEMAN, « The Relation between Ockham's Intuitive Cognition and his Political Science », cit., p. 79.

trouve son origine en Adam – le Docteur franciscain voit, du point de vue juridique, dans le premier homme plutôt une corporation qu'un individu<sup>43</sup>.

D'autre part, il s'agit déjà d'un fait accepté parmi les chercheurs que l'œuvre politique d'Ockham est riche en références au droit canon, maintes fois décisives dans l'argumentation d'une critique ou dans la construction d'une position théorique. Par exemple, lorsqu'il écrit à Munich son œuvre qui suscite le plus grand intérêt, le *Dialogus*, il cite souvent la *Glose* de Jean le Teutonique sur le *Decretum*, laissant s'entrevoir des références moins directes aux canonistes tels Bonagratia de Bergamo, dont il aurait pu faire la lecture pendant ses années d'études à Avignon. Quant au grand canoniste Hostiensis, il est aussi présent dans le *Dialogus*, probablement par l'intermédiaire de Guido de Baysio, qui a élaboré dans son *Rosarium* une vaste synthèse des commentaires au *Décret* de Gratien<sup>44</sup>.

L'opposition entre les canonistes et les théologiens n'est pas entièrement résolue au XIV<sup>e</sup> siècle, mais chacun des deux champs semble plus enclin à emprunter les fondements théoriques de l'adversaire. En dernière instance, toute autre opposition doctrinaire semble être assez peu suggestive par rapport à celle-ci, car elle nous permet de saisir les variations conceptuelles d'une époque en plein mouvement.

Ce que nous avons l'intention d'affirmer par cette brève incursion dans l'histoire des rapports entre les deux disciplines – le droit canon et la théologie – ainsi que par la présentation du rôle joué par leurs arguments dans une dispute essentielle au XIV<sup>e</sup> siècle, c'est que chacune représente un point de départ différent pour la compréhension de la pensée politique médiévale que l'on imagine trop souvent uniquement comme lutte entre l'empire et le pape ou comme confrontation entre deux camps monolithiques : les papalistes et les antipapalistes. La question de la pauvreté franciscaine ou la dispute théologique concernant la possibilité d'affirmer que le Christ et les apôtres ont eu des propriétés individuelles ou collectives revêtait une double dimension : ecclésiologique, puisqu'elles impliquent la discussion autour de la nature du pouvoir du pape, et

---

<sup>43</sup> OCKHAM, *Breviloquium...*, cit., I, III, c. 15, p. 191.

<sup>44</sup> Brian TIERNEY, « Natural Law... », cit., p. 7.

politique, car elles contribuent à l'élaboration de l'idée de droits naturels. Cette relation entre théologiens et canonistes, basée sur la manière dont ils conçoivent leurs disciplines et en confrontent ou empruntent réciproquement les arguments, offre un contexte, à notre avis, plus subtil pour l'appréhension de la pensée politique du XIV<sup>e</sup> siècle dans toute sa diversité. On peut s'interroger à juste titre sur le rôle que les théologiens et les canonistes ont joué dans la naissance des idées politiques et sur la manière dont les médiévaux entendaient la propriété ou la relation entre l'autorité et les droits individuels. À partir des canonistes du XII<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la théologie d'Ockham, nous voyons se déployer toute une histoire dans laquelle les tentatives de conciliation sont entrecoupées par des moments d'adversité, ce qui a engendré assez souvent des perspectives significatives pour la modernité. Parmi celles-ci, on ne pourrait pas ignorer le rôle que joue la notion de consentement dans les textes politiques de Guillaume d'Ockham dont l'intérêt a été, comme l'a observé Arthur P. Monahan, premièrement théologique. Suivant la remarque de cet exégète, nous avons essayé tout d'abord d'éclaircir un contexte qui voulant traiter de la notion de pauvreté, ne pouvait pas ignorer la dispute entre théologiens et canonistes. Ce que nous nous proposons à présent, c'est d'étudier la « modernité » d'un auteur tel Ockham sur quelques textes qui, sur la toile de fond de la dispute autour de la pauvreté, nous rendent explicites les occurrences de la maxime *quod omnes tangit*, en la rapportant toujours aux personnages favoris du docteur franciscain : les individus.

### *La guerre de tous. Sur une occurrence du quod omnes tangit*

Publié en 1940 dans le premier volume de l'*Opera politica* de Guillaume d'Ockham, le traité *An Princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa* a été attribué, comme le remarque H.S. Offler, au moine franciscain par un commentateur du XV<sup>e</sup> siècle. Après avoir été partiellement publié par

R. Scholz en 1911, ce texte qu'on suppose avoir été écrit après Octobre 1337<sup>45</sup> ne manque pas d'intérêt pour la question des rapports entre le roi d'Angleterre, les ecclésiastiques de son royaume et le pape. Suivant H.S. Offler et tenant compte de l'intérêt que présente le traité pour le thème du consentement politique, nous anticipons déjà que le texte arrive à deux conclusions significatives à plusieurs égards : d'un côté, Ockham se propose de montrer que le roi Édouard III d'Angleterre peut utiliser en cas de guerre les revenus du clergé et que le pape n'a pas le droit de l'empêcher ou d'épargner les ecclésiastiques de leurs obligations envers le roi, et, de l'autre côté, que les *virī religiosi* qui défendent l'empire ne peuvent pas être légitimement empêchés de le faire.

On ne saurait pourtant pas être surpris par le fait que, bien qu'il s'agisse d'un traité qui invoque la question du consentement face au pouvoir royal, la moitié de l'*An princeps* soit consacrée à la démonstration de la fausseté du concept de plénitude du pouvoir papal. À l'interprétation de l'affirmation « Tibi dabo claves regni coelorum » au sens de la plénitude du pouvoir, Ockham oppose donc la *lex Christiana* qu'il entend au sens de la *lex libertatis*<sup>46</sup>. Si, comme l'observe Gordon Leff<sup>47</sup>, la liberté apparaît pour la première fois comme conséquence de la Nouvelle Loi dans le traité *Contra Benedictum*, l'expression *lex evangelica est lex libertatis* jette les fondements, à notre avis, pour la vision théologico-politique d'Ockham, car elle est étroitement liée à l'interdiction au cas du pouvoir spirituel d'exercer un *principatus dominativus*.

Le fait de défendre le concept de *plenitudo potestatis* étant, selon Ockham, une hérésie, il s'ensuit que le pape n'a pas le droit de s'impliquer dans les affaires séculières : « Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus »<sup>48</sup>. La juridiction temporelle appartient alors aux autorités temporelles et notamment au pouvoir royal, selon le témoignage de saint Ambroise qui distingue la figure du Christ de celle du roi terrestre : « Imaginem Caesaris non habet Christus, quia imago Dei est. Imaginem Caesaris non

---

<sup>45</sup> Cf. OCKHAM, *An princeps*, cit., p. 226.

<sup>46</sup> Cf. *ibidem*, p. 233.

<sup>47</sup> Gordon LEFF, *William of Ockham*, cit., chap. 10 : « Society », p. 616.

<sup>48</sup> 2 Tm. 2, 4. Ce verset est cité aussi dans le dernier ouvrage d'Ockham, le *De imperatorum et pontificum potestate*, *Opera politica*, IV, cit., pp. 263-355.

habet Petrus, quia dixit 'Reliquimus omnia et secuti sumus te' »<sup>49</sup>. On remarque le fait qu'en tant que vicaire du Christ, le pape, qui est en même temps le successeur de Pierre, doit avoir abandonné tout intérêt pour les passions de ce monde.

Si comme le remarque aussi saint Bernard, la mission apostolique n'est pas celle de dominer les autres, mais de les guider vers l'obtention du bonheur céleste, il s'ensuit que Guillaume d'Ockham, contrairement à ce qu'affirmait dans ses bulles le pape Jean XXII, voit dans l'abandon de la propriété une condition pour ceux qui veulent suivre le Christ : « Reliquimus omnia et secuti sumus te ». Par cela, le pape, au sujet duquel Ockham précise qu'il détient un pouvoir bien moindre que celui du Christ<sup>50</sup>, n'est plus le maître des empereurs et des rois. Le pouvoir de ceux-ci n'est pas dérivé de celui papal, mais il est issu de Dieu à travers le peuple : « Unde regalis potestas non est a papa, sed et a Deo mediante populo »<sup>51</sup>. Le pouvoir des clés vise, comme il est évident, uniquement la capacité de lier et de délier, à savoir de pardonner les péchés des hommes à l'égard des commandements divins. Quant aux « péchés » séculiers, qu'on pourrait appeler « délits », ils doivent être jugés par les « juges séculiers », car, concernant ceux-ci, « non recepit Petrus in foro contentioso potestatem coactivam »<sup>52</sup>.

Loin d'accomplir les commandements évangéliques, les pontifes qui imposent un régime de servitude à leurs fidèles ne regardent que leur propre utilité et ne veillent guère à l'utilité commune en vue de laquelle ils ont reçu le pouvoir. Mais la défense de l'utilité commune ne serait possible que si les papes étaient concernés uniquement par le pouvoir spirituel et suivaient le précepte d'Innocent III lui-même, selon lequel « papa non habet a Christo regulariter iurisdictionem temporalem in universis regionibus »<sup>53</sup>. Les papes n'ont donc aucun droit, sauf dans des situations exceptionnelles, d'intervenir pour diminuer la liberté des fidèles qui leur a été accordée par Dieu. Aussi l'argument contre la *plenitudo potestatis* est-il en même temps un argument en faveur de la *lex libertatis* dont la norme doit toujours rester l'Évangile. C'est ce que remarquait aussi

---

<sup>49</sup> Cité dans OCKHAM, *An princeps*, cit., c. 3, p. 239.

<sup>50</sup> Cf. *ibidem*, c. 4, p. 243.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*, c. 4, p. 244.

<sup>53</sup> *Ibidem*, c. 5, p. 248.

Janet Coleman à partir d'une réflexion sur le pouvoir conféré par le Christ à Pierre : «(...) he [Ockham] argued that in Christ's institution of the Church, Peter was not given a plenitude of power so that the pope cannot deprive any individual of his liberty »<sup>54</sup>. Cette affirmation est lourde de conséquences car, à partir de celle-ci, après avoir invoqué, dans le sixième chapitre, la métaphore des deux luminaires qui représentent les deux pouvoirs, Ockham défendra dans la seconde moitié du traité la position du roi Édouard III d'Angleterre, alors ami de l'empereur Louis de Bavière<sup>55</sup>.

Sans entrer dans tous les détails qu'implique la question de la propriété, Ockham attire l'attention sur le fait que les ecclésiastiques anglais, sujets du point de vue temporel du roi Édouard III, n'ont aucun droit aux possessions territoriales sinon par l'entremise du même roi qui, de par le droit humain et non pas divin, peut les leur concéder. Mais ces concessions peuvent être suspendues en cas de nécessité car « in necessitate omne privilegium cessat »<sup>56</sup>. Il s'ensuit que si les membres du clergé ont des possessions temporelles, ce type de propriété des ecclésiastiques n'a que le statut d'une concession et d'un privilège issu du pouvoir royal. Cela parce que, pour reprendre les mots de Giuseppe Santonastaso, « la proprietà del clero non è di origine divina »<sup>57</sup>, étant fondée sur le droit des rois.

Qui plus est, selon la discipline imposée par certains canons<sup>58</sup>, les clercs sont obligés de contribuer à la défense des propriétés d'un royaume par les taxes que les gouverneurs laïcs ont le droit de leur imposer. Mais en cas de guerre ces taxes imposées par le roi sur les propriétés qu'il a concédées aux ecclésiastiques (*viri religiosi*) sont d'autant plus légitimes puisqu'elles sont indispensables au bien commun du royaume.

C'est dans le contexte dominé par l'affirmation selon laquelle « la nécessité ne connaît pas de loi » qu'Ockham invoque la maxime du consentement : « confirmatur

---

<sup>54</sup> Janet COLEMAN, « The Relation between Ockham's Intuitive Cognition and his Political Science », cit., p. 82.

<sup>55</sup> Voir l'introduction écrite au texte du traité par H.S. Offler in OCKHAM, *An princeps*, cit., p. 225.

<sup>56</sup> *Ibidem*, c. 8, p. 259.

<sup>57</sup> Giuseppe SANTONASTASO, « Occam e la *plenitudo potestatis* », cit., p. 231.

<sup>58</sup> OCKHAM, *An princeps*, cit., c. 8, p. 259.

quia, sicut quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet (...), ita quod omnes tangit ab omnibus praecaveri debet »<sup>59</sup>. La défense du royaume est donc un bon exemple de situation où les laïcs, tout comme les clercs, doivent s'impliquer à titre égal : « Sed impugnatio regni et iurium regionum omnes de regno, clericos et laicos, tangit ; ergo omnes ad defendendum regnum et iura regis manus debent porrigere adiutrices »<sup>60</sup>.

### *Le vote comme forme de consentement*

Sans pouvoir démontrer complètement l'authenticité du traité *Compendium errorum papae Ioannis XXII*, la plupart des exégètes et notamment son éditeur moderne, H.S. Offler, l'attribue toujours à Ockham en dépit des doutes qu'il pourrait soulever. Laissant de côté la question de l'attribution, ce traité en sept chapitres assez étendus semble avoir été écrit entre Avril et Juin 1337, quelques mois, donc, avant le *Contra Benedictum*, qui date de 1338. Procédant de façon habituelle, Ockham essaie dans ce texte de contester les positions théologiques du pape Jean XXII à l'égard de la pauvreté franciscaine et de réaffirmer, à partir de l'Écriture, les thèses soutenues par les frères mineurs en révolte à Munich. Étant convaincu, comme le remarque H.S. Offler, de la nécessité de réfuter les erreurs<sup>61</sup>, Ockham cite dès le Prologue saint Paul qui dans la deuxième Épître à Timothée anticipe les persécutions que subiront les partisans de la vérité, à savoir les fidèles en Christ : « Omnes qui pie volunt vivere in Christo, persecutionem patientur »<sup>62</sup>. De manière systématique mais, comme on l'a déjà remarqué, peu originale, Ockham va réfuter les arguments avancés par le pape dans les trois « destitutions » qu'il a édictées : *Ad conditorem canonum*, *Cum inter nonnullos* et *Quia quorundam*. Il y ajoutera dans la deuxième partie de son traité l'examen des erreurs

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, c. 8, pp. 259-260.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 260. La formule qu'emploie ici Ockham est inspiré au *Decretum* de Gratien, dist. 96, c. 4 : « quae universalis est, quae omnium communis est, quae non solum ad clericos verum etiam ad laicos et ad omnes omnino pertinet Christianos ».

<sup>61</sup> Cf. l'introduction de H.S. Offler, dans OCKHAM, *Compendium errorum papae Ioannis XXII*, p. 6.

<sup>62</sup> 2 Tm. 3, 12.

contenues dans la bulle *Quia vir reprobus*. Pourtant, il faut préciser que ce type de démarche analytique n'est pas nouveau chez Ockham car, comme le remarquait Brian Tierney, le général de l'Ordre franciscain, Michel de Césène, lui avait demandé, dès 1328, d'examiner les décrétales de Jean XXII<sup>63</sup>.

Sans vouloir anticiper les raisons de l'emploi de la maxime *quod omnes tangit* dans le septième (et dernier) chapitre de l'ouvrage, nous constatons que le texte traite dès le début les questions théologiques comme devant être investiguées par tout fidèle recherchant la perfection et affirme qu'elles ne sont point le privilège des définitions formulées par les canonistes, fussent-ils même les pontifes romains. Mais c'est justement autour de la perfection que s'entame une des critiques les plus significatives, qu'Ockham reprendra dans tous ses traités. En fait, le théologien franciscain nie l'affirmation du pape selon laquelle le renoncement à la propriété n'est pas une étape vers la perfection. Au contraire, selon notre auteur, non seulement le renoncement à la propriété est une étape qui pourrait conduire à la perfection, mais il est d'autant plus significatif si cela s'accomplit par l'intermédiaire d'un vote. Car Ockham entend assumer là-dessus la position exprimée quelques siècles avant par Anselme : « omne opus bonum factum cum voto plus valet quam factum sine voto »<sup>64</sup>.

En dehors du thème des votes communément abordé dans les traités théologico-politiques et illustré, par exemple, par un auteur tel Marsile de Padoue<sup>65</sup>, le renoncement à la propriété vu comme une conséquence du vote de la pauvreté fait surgir une question légitime : qu'est-ce qui s'oppose, selon les franciscains, à la possession des biens les plus élémentaires au cas desquels ils affirment n'avoir que le simple usage ? Une réponse possible concerne justement l'accord ou le consentement à la propriété. Celui qui a fait le vote de la pauvreté ne peut pas continuer d'avoir des propriétés car il consent à ne plus les avoir. La forme la plus élémentaire du consentement serait celle d'acquiescer aux biens temporels considérés comme indispensables pour la vie dans le monde d'ici-bas. Mais ce type de consentement serait

---

<sup>63</sup> Brian TIERNEY, « Natural Law... », cit., p. 6.

<sup>64</sup> OCKHAM, *Compendium...*, cit., c. I, p. 19.

<sup>65</sup> Voir DP, II, XIII.

déjà une manière d'enfreindre le vote de la pauvreté parce que même le consentement à une propriété minimale dépasse le simple usage et s'oppose à ce qu'a enseigné celui qui n'a pas voulu détenir un pouvoir temporel et qui a refusé toute espèce de propriété. C'est d'ailleurs ce refus christique de toute propriété qui, selon les franciscains, l'empêche de désirer maîtriser de façon temporelle les biens et le rend soumis aux autorités séculières quant au paiement du tribut.

Contrairement à ce qu'affirme Jean XXII dans la bulle *Ad conditorem canonum*, l'usage peut être légitimement séparé de la propriété. Les exemples que donne à cet égard Ockham sont pris à l'Ancien Testament, mais il les applique à ceux qui vivent sous la loi évangélique dont la supériorité par rapport à l'ancienne est un guide plus sûr vers la perfection. Aussi observe-t-on dans le livre de la Genèse que Jacob emprunte les vêtements de son frère Esaü sans être le propriétaire de ceux-ci, qui n'ont, d'ailleurs, dans l'épisode vétérotestamentaire, que le rôle d'instrument en vue du dessein proposé. Le second exemple biblique porte sur les pains de proposition que seulement les prêtres avaient le droit de manger, ce qui montre qu'ils n'étaient pas leurs propriétaires, n'ayant pas d'autres droits sur eux. Qui plus est, ces exemples infirment la thèse de Jean XXII selon laquelle l'usage ne pourrait pas être séparé, pour ce qui est des choses consommables, des autres droits applicables à ces choses<sup>66</sup>. Selon Ockham, le fait de consentir à l'usage d'une chose peut donc exclure non seulement le droit de propriété ou de domination, mais ne donne aucunement d'autres droits.

Pourtant, le comble des erreurs répertoriées par Ockham dans la constitution *Ad conditorem canonum* vise l'affirmation du pape Jean XXII selon laquelle « *actus utendi non est in rerum natura* »<sup>67</sup>. En rejetant complètement cette thèse, Ockham relève dans sa critique les conséquences dangereuses que pourrait avoir une telle affirmation, qui nous ferait penser que « *nullus actus successivus potest esse in rerum natura* »<sup>68</sup>. Sur ce point le désaccord exprimé par Ockham est théologiquement motivé car il observe que

---

<sup>66</sup> Cf. OCKHAM, *Compendium...*, cit., c. I, p. 21.

<sup>67</sup> *Ibidem*, c. I, p. 22.

<sup>68</sup> *Ibidem*, c. I, p. 23.

le constat du pape mettrait en question toutes les étapes de notre Rédemption, à partir de la naissance virginale jusqu'à la Passion du Christ, à la Résurrection et à l'Ascension.

L'étude de la question de la propriété et du droit de dominer n'étant pas achevée, Ockham entame la critique de la « destitution » *Cum inter nonnullos*, où l'erreur la plus grave du pape, parmi les sept repérées par le docteur franciscain, vise justement ces aspects. Si la manière dont le pape traite le rapport entre la propriété et la pauvreté reste la question autour de laquelle on voit se configurer la critique qu'Ockham lance contre les trois constitutions pontificales, cette fois-ci, dans la bulle *Cum inter nonnullos*, le pape déclare entachée d'hérésie la position des adeptes de Michel de Césène selon lesquels le Christ et ses apôtres n'ont rien possédé ni en propre, ni en commun. Ce qui distingue ici la thèse d'Ockham de celle du pape c'est de nouveau la façon d'interpréter l'Écriture Sainte qui, de l'avis des franciscains, montre clairement que le Christ et ses apôtres n'ont eu aucune propriété.

Quant aux erreurs contenues dans la dernière des trois bulles, *Quia quorundam*, à laquelle Ockham consacre la plus grande partie de son ouvrage, elles ont comme point de départ toujours la question de la propriété du Christ et de ses apôtres. Ce qui scandalise ici le plus Ockham c'est le fait de voir le pape affirmer que la propriété commune ne serait pas un obstacle à la vie évangélique menée par le Christ et par ses apôtres. Cela contredirait les affirmations faites par le pape Nicolas III lorsqu'il disait, dans sa décrétale *Exiit qui seminat*, que les franciscains voulaient, par leur renoncement à toute forme de propriété et de domination, imiter le Christ. Pour ce qui est de Jean XXII, Ockham trouve qu'en affirmant, dans la bulle *Quia quorundam*, que la propriété commune n'est pas contraire à la plus haute forme de pauvreté, le pape s'est opposé à ses prédécesseurs qui ont confirmé les décisions de Nicolas III « quod fratres Minores in rebus, quibus utuntur, debent solummodo habere simplicem usum facti »<sup>69</sup>. Au lieu de nommer, à la suite de Nicolas III, la vie choisie par les franciscains « meritoria et sancta » parce qu'elle est conforme au plus haut degré à celle qu'ont menée le Christ et ses

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, c. III, p. 33.

apôtres, Jean XXII affirme, à la suite de la non séparation qu'il voit entre l'usage et le droit de propriété, que l'« *actus utendi sine iure est iniustus* »<sup>70</sup>.

Reprenant les accusations formulées dans les trois textes précédents, la bulle *Quia vir reprobus* de Jean XXII entend fonder ses positions sur les exemples concernant la gestion des biens invoqués dans le II<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> chapitre des *Actes des Apôtres*. Selon cette interprétation qualifiée par Ockham d'erronée, les biens détenus en commun par les fidèles auxquels on fait référence dans le texte des *Actes* montrent une forme de domination et de propriété. Les fidèles n'étaient pas alors dépourvus de droits civils. Bien plus, selon la même interprétation papale, les apôtres eux-mêmes ont détenu des propriétés en Judée, même après la venue du Saint Esprit. Cela parce que les apôtres ne pouvaient pas avoir, en tant que communauté, l'usage des biens, mais uniquement en tant qu'individus : « *sextus error est quod usus facti non potest competere communitati* »<sup>71</sup>. Il s'ensuit que les frères mineurs ne pouvaient non plus avoir le simple usage en tant que membres d'un ordre – similaire à cet égard à toute communauté – s'ils se prétendaient dépourvus de toute propriété et domination.

Pour ce qui est de l'apôtre Pierre – et ce constat est lourd de conséquences pour les droits que les papes prétendaient alors avoir – il n'est non plus exempté de la « loi » de la propriété et de la domination ni même après la venue du Saint Esprit.

Pour Jean XXII, le vote que les mendiants font ne concerne pas les biens qui sont strictement nécessaires pour le maintien de la vie. C'est ici la raison pour laquelle les apôtres n'ont pas abandonné les choses temporelles en renonçant à la propriété. Celle-ci, dans sa forme de propriété individuelle, ne requiert pas l'abandon de la part des gens car elle n'est qu'une conséquence du péché originel qui a entraîné la division de la propriété commune : « *si primi parentes non peccassent, omnia fuissent communia quoad dominium et proprietatem* »<sup>72</sup>. D'ailleurs, le fait que le pape Jean XXII affirme la non obligation des apôtres de renoncer, après avoir suivi le Christ, à toute forme de

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, c. III, p. 34.

<sup>71</sup> *Ibidem*, c. V, p. 42.

<sup>72</sup> *Ibidem*, c. V, p. 44 (c'est la douzième erreur répertoriée par Ockham dans la « destitution » *Quia vir reprobus* du pape Jean XXII).

propriété et de domination, contredit manifestement le texte de la bulle *Exiit qui seminat* de Nicolas III.

Mais peut-être que les erreurs les plus graves de la bulle *Quia vir reprobus* dérivent de la royauté temporelle du Christ dont le pape Jean XXII se fait le défenseur. Cela a des conséquences significatives sur la façon dont le pape interprète l'Écriture car cette vision le rend incapable de distinguer les sens qui y sont présents. Rien qu'un seul exemple : voulant défendre sa propre thèse, Jean XXII affirme que le psaume *Eruclavit cor meum* (Ps. 44) parle d'un roi terrestre et des possessions temporelles, tandis qu'Ockham lui applique une exégèse complètement spirituelle<sup>73</sup>. Qui plus est, en considérant que le Christ ne peut pas renoncer à la domination temporelle, le pape tombe dans une hérésie qui le rend incapable de montrer aux fidèles la vraie foi. Il s'agit de la 24<sup>e</sup> erreur répertoriée par Ockham dans la bulle *Quia vir reprobus* :

«Vicesimusquartus error est quod regnum et dominium temporale non corruptetur, sed sine fine durabit. (...) Ex quo sequitur quod ista vita mortalis semper durabit, et per consequens quod numquam erit resurrectio generalis mortuorum : quod est haereticum et contra articulum fidei manifeste»<sup>74</sup>.

Après avoir ajouté à cela l'examen d'autres textes papaux de moindre importance, Ockham conclue dans le VII<sup>e</sup> chapitre du *Compendium* que Jean XXII, étant tombé en hérésie, n'est plus supérieur à ceux qu'il devait conduire vers le salut. Il est donc bien inférieur non seulement aux cardinaux, aux archevêques et aux évêques, mais même aux frères mineurs car eux aussi sont visés là où la foi est mise en question : «quaestio fidei ad omnes pertinet Christianos et non solum ad praelatos, immo etiam ad laicos »<sup>75</sup>. Il s'ensuit que la défense de la foi est le lot de tous les fidèles en Christ. Et Ockham de citer la formule par laquelle chacun est obligé de connaître les questions

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, c. V, pp. 47-48.

<sup>74</sup> *Ibidem*, c. V, p. 50.

<sup>75</sup> *Ibidem*, c. VII, p. 70.

liées à la foi : « quod omnes tangit, ab omnibus tractari debet »<sup>76</sup>. Ockham n'emploie pas l'expression « tractari et approbari debet » car il n'envisage pas ici, comme le remarquait Georges de Lagarde pour un autre contexte ockhamien, le sens collectif de la formule, mais bien l'importance pour chaque individu du fait de savoir les préceptes de la foi droite. En abandonnant, selon de Lagarde, le sens marsilien de représentation comme délégation,

« il [Ockham] retrouve la fameuse „regula juris” de Boniface VIII (...) „quod omnes tangit ab omnibus approbari debet”. Ockham n'a pas suivi ceux qui voulaient donner à la formule un sens „collectif”. La déposition du Pape, nous dit-il, a beau intéresser tout le monde, ce n'est pas à la 'communauté' qu'elle appartient. Mais il lui donne son sens le plus individuel. Chacun doit être consulté sur les matières *qui l'intéressent* »<sup>77</sup>.

Si selon Arthur P. Monahan, le consentement n'est pas l'unique fondement qui puisse légitimer l'autorité politique<sup>78</sup>, cela est dû au fait qu'Ockham emploie la formule *quod omnes tangit* dans un sens individualiste et ne se laisse pas influencer par l'acception collective que lui donnaient ses prédécesseurs. À partir d'une interprétation de la notion d'accord qu'on pourrait qualifier de *moderne*, le docteur franciscain n'oublie pas l'importance de la défense des droits et des libertés des fidèles :

« Ockham explicitly accepted the maxim *quod omnes tangit*, that all who are touched by a given issue are to be consulted and give their consent ; and he applied the dictum in the spheres of both spiritual and temporal authority in a fashion not hitherto seen among medieval political theorists. In effect, Ockham called for the application of *quod omnes tangit* in terms of the rights of each individual affected,

---

<sup>76</sup> *Ibidem*. Voir aussi Morimichi WATANABE, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa, with special reference to his De Concordantia Catholica*, Genève, Librairie Droz, 1963, p. 82 : « The Roman law principle, 'Quod omnes tangit ab omnibus approbetur', was frequently adduced to prove that in the decision of articles of faith every layman should be represented ».

<sup>77</sup> Georges DE LAGARDE, « L'idée de représentation ... », cit., pp. 448-449. La même idée est dégagée par De Lagarde de la lecture du *Dialogus* : « La règle 'Quod omnes tangit...' , nous dit Ockham, doit être comprise en ce sens que nul ne doit être écarté de la consultation sans raison manifeste », *ibidem*, pp. 449-450.

<sup>78</sup> Arthur P. MONAHAN, *Consent, Coercion and Limit...*, cit., p. 234.

specifically rejecting the traditional medieval concept of corporation and the earlier medieval notion of representation as image »<sup>79</sup>.

### *La principauté papale et les différents types de régimes politiques*

Si dans le *Compendium errorum* Ockham rappelait, à partir du texte de l'Évangile selon Matthieu, que ceux qui voudront mener une vie en Christ seront persécutés, dans le *Breviloquium de principatu tyrannico*, il cite, dès le Prologue, un verset des Proverbes qui attire l'attention sur l'importance des démonstrations qui suivront : « Audite haec omnes gentes auribus percipite omnes, qui habitatis orbem : quoniam de rebus magnis et vobis necessariis locuturus sum »<sup>80</sup>.

Et ces vérités qui sont essentielles pour l'établissement de la juste doctrine ne se laissent pas longtemps attendre car dès le *liber primus* Ockham précise que son objet de recherche dans ce traité sera la question du pouvoir papal. D'ailleurs, on pourrait remarquer que le titre du traité rend déjà explicite le fait qu'Ockham se propose de réfléchir sur la nature des deux pouvoirs qui régissent les hommes car, comme l'a déjà rappelé depuis longtemps Adalbert Hamman, le titre intégral est *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana specialiter autem super imperium et subiectos imperio a quibusdam vocatis summis pontificibus usurpato*<sup>81</sup>.

À l'encontre de tous ceux qui pensent que le pouvoir juridictionnel du pape constitue un sujet qui ne doit soulever aucune dispute, Ockham pense que son investigation est nécessaire car elle porte sur une question qui concerne la communauté des fidèles en son ensemble. Bien plus, la question du pouvoir papal a deux volets parce qu'elle doit être connue tant par les pontifes, qui sont obligés à avoir une représentation juste sur l'étendue de leur pouvoir, que par les chrétiens qui en tant que sujets de celui

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 238.

<sup>80</sup> Pr. 8, 6 ; Ps. 48, 2.

<sup>81</sup> Adalbert HAMMAN, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam. Étude sur le «Breviloquium»*, cit., p. 21.

qui est « iudex, medicus et sacerdos »<sup>82</sup> ont besoin de connaître les choses dans lesquelles ils auront à obéir.

Le pouvoir des pontifes étant en même temps divin et humain, Ockham attribue aux théologiens qu'il appelle « tractatores divinarum scripturarum » la tâche de trancher sur les questions suspectes d'hérésie. Mais quant au pouvoir papal, ceci n'est pas seulement le domaine d'investigation des théologiens. Les spécialistes en droit civil sont aussi invités à se prononcer là où surgissent des questions juridiques liées, par exemple, aux propriétés que les pontifes ont reçues parfois des empereurs<sup>83</sup>.

Étant plutôt un préambule qui affleure les questions développées par le traité, le premier livre du *Breviloquium* se clôt par une citation biblique qui fait toujours référence à la nécessité de mettre en lumière les vérités. L'invocation d'un texte du cinquième chapitre du livre du prophète Isaïe constitue donc une invitation pour voir la modalité dans laquelle, au second livre du *Breviloquium*, Ockham essayera de montrer que la thèse de la plénitude du pouvoir des papes doit être abandonnée : « Vae, qui dicitis bonum malum, et malum bonum »<sup>84</sup>.

En reprenant un principe énoncé par Thomas d'Aquin en ouverture de son traité *De ente et essentia*, selon lequel « parvus error in principio magnus est in fine »<sup>85</sup>, Ockham réfute l'idée selon laquelle le chapitre 16 de l'Évangile selon Matthieu, à savoir le fameux *Tu es Petrus*, constituerait un point de départ pour l'établissement de la plénitude de la juridiction spirituelle et temporelle des papes. La fausseté de cette déduction qui attribue au Christ le fait d'avoir conféré la plénitude du pouvoir aux successeurs de Pierre est non seulement dangereuse pour toute la communauté croyante, mais elle est manifestement une hérésie. Appliquée aux choses temporelles, cette plénitude du pouvoir est complètement illégitime, son caractère illicite étant prouvé par l'absurdité qui résulte, par exemple, des actions d'un pape qui prive de ses

---

<sup>82</sup> OCKHAM, *Breviloquium...*, cit., l. 1, c. 3, p. 101.

<sup>83</sup> Cf. *Ibidem*, l. 1, c. 10, p. 108.

<sup>84</sup> Is. 5, 20.

<sup>85</sup> OCKHAM, *Breviloquium...*, cit., l. 2, c. 1, p. 111.

droits le roi français<sup>86</sup>. Qui plus est, la *plenitudo potestatis* a des conséquences spirituelles inacceptables car elle contredit la loi évangélique qui est une « loi de la parfaite liberté »<sup>87</sup>.

En citant un verset de la deuxième Épître aux Corinthiens qu'invoquait aussi dans un contexte similaire Jean de Paris, Ockham observe que le pouvoir papal, en tant que continuation du pouvoir apostolique, a le but de veiller à l'utilité des sujets. Ockham ajoute, à la citation biblique mentionnée, un verset évangélique très souvent présent dans les controverses liées au pouvoir papal : « Pasce oves meas », dont il déduit, d'une manière fort originale, des conséquences formulées dans des termes proprement politiques : « bonum enim commune praefendum est bono privato »<sup>88</sup>. Après avoir transféré la dispute sur le terrain politique, Ockham n'hésite pas, à ce sujet, de franchir le dernier pas et de remarquer la similarité des buts que les deux pouvoirs que régissent les gens, celui spirituel et celui séculier, ont, par l'entremise du bien commun revêtant la forme de l'utilité, d'une part, des fidèles et, de l'autre, des sujets : « Nam principatus apostolicus seu papalis non minus institutus est propter communem utilitatem fidelium quam principatus saecularis temperatus et iustus propter utilitatem subiectorum »<sup>89</sup>. Comme le remarque Jürgen Miethke, les deux pouvoirs ont en commun l'idée de *principatus*, bien qu'ils l'entendent de deux manières différentes, en utilisant ainsi des méthodes de gouvernement différentes : « To Ockham there is a *principatus dominativus* in the secular sphere as opposed to the *principatus ministrativus* in the church, and yet there is a *principatus* in both spheres »<sup>90</sup>.

Mais la comparaison des deux pouvoirs censés assurer tous les deux une vie satisfaisante à ceux qui leur obéissent n'est pas la seule manière par laquelle Ockham entend réfuter la thèse de la plénitude du pouvoir papal. À partir d'un verset du

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, l. 2, c. 3, p. 115.

<sup>87</sup> *Ibidem*, l. 2, c. 4, p. 115. On pourrait ajouter ici les paroles synthétiques d'un commentateur connu d'Ockham, Adalbert Hamman : « La *plenitudo potestatis* est en contradiction formelle avec l'expression de l'Écriture et ne saurait être admise dans le monde chrétien », Adalbert HAMMAN, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam. Étude sur le « Breviloquium »*, cit., p. 42.

<sup>88</sup> *Ibidem*, l. 2, c. 5, p. 117.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> Jürgen MIETHKE, « The Concept of Liberty in William of Ockham », cit., p. 97.

cinquième chapitre de la *prima Petri*, le docteur franciscain considère que la domination n'est pas le propre de ceux qui détiennent le pouvoir spirituel. Donc, les membres du clergé n'ont aucun droit à la plénitude du pouvoir non seulement pour les choses temporelles, mais non plus pour celles spirituelles.

En outre, la plénitude du pouvoir serait, pour Ockham, un concept qui introduirait le despotisme dans la principauté papale. Si les fidèles doivent être regardés par le pape comme des fils spirituels, cela signifie que le modèle adopté par le pontife doit être toujours celui de la principauté temporelle non despotique, où les rois n'ont pas des serviteurs, mais des sujets à l'utilité desquels ils sont censés contribuer : « reges et principes saeculares non habent in temporalibus huiusmodi plenitudinem potestatis »<sup>91</sup>. C'est uniquement en respectant ces conseils que le pape pourra se montrer « sponsus ecclesiae »<sup>92</sup>, à savoir quelqu'un qui ne confond pas l'usage sage des droits avec l'abus, « quia sponsa ab ancilla distinguitur »<sup>93</sup>.

Plusieurs conséquences de ces thèses seront développées à partir du VIII<sup>e</sup> chapitre du second livre du *Breviloquium* et elles visent notamment le rapport qu'Ockham établit entre le pouvoir conféré par le Christ au pape et les pouvoirs que le Fils de Dieu a lui-même exercés dans ce monde. De par son rôle, donc, de « procurator et dispensator »<sup>94</sup>, le pape n'a pas de juridiction temporelle à l'égard des biens des rois ou de leurs sujets. L'égalité qui doit exister entre les pontifes en tant que successeurs du même apôtre Pierre les oblige tous à n'intervenir dans les questions visant les propriétés séculières « nisi pro sola necessitate »<sup>95</sup>. Tout comme le pape qui dominerait sur ses fidèles serait pire qu'un despote séculier, de même le pape qui aurait des richesses entraîne encore plus « sa principauté » vers la ruine spirituelle. Car, comme nous le rappelle saint Bernard qu'Ockham cite à cet endroit, la domination est strictement défendue aux membres du clergé qui doivent, plus que personne, imiter le

---

<sup>91</sup> OCKHAM, *Breviloquium*, cit., l. 2, c. 6, p. 121.

<sup>92</sup> *Ibidem*, l. 2, c. 6, p. 122.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Ibidem*, l. 2, c. 8, p. 126.

<sup>95</sup> *Ibidem*, l. 2, c. 11, p. 130.

Christ qui « non solum defectus corporis et animae nostrae in se suscepit, sed etiam carrentiam dominii et proprietatis »<sup>96</sup>.

Placé dans ce contexte où Ockham n'hésite pas à invoquer, dans le treizième chapitre du *liber secundus*, le pape « qui nunc praeest in Avinione vocatus Benedictus duodecimus »<sup>97</sup>, le *reddite quae sunt Caesaris, Caesari* n'est qu'une confirmation du fait que le Christ n'a voulu pas du tout diminuer les devoirs que les sujets ont envers les autorités séculières auxquelles ils sont soumis : « Christus noluit impedire iura principum terrenorum »<sup>98</sup>. Le Fils de Dieu n'ayant pas exercé aucune juridiction sur les biens de ce monde, il s'ensuit, selon Ockham, qu'une telle domination ne pourrait être concédée aux papes qui, en tant que vicaires du Christ, ne doivent pas jouir d'un droit que le Seigneur lui-même n'a jamais eu<sup>99</sup>. Si les papes n'ont pas la plénitude du pouvoir c'est donc parce que le Christ n'a pas consenti à la leur concéder. L'acceptation de la part des sujets ou des théologiens recherchant la vérité d'une telle prétention à dominer spirituellement et temporellement les autres, que certains papes ont eue, serait alors une hérésie car celle-ci s'avère être justement une doctrine à laquelle Dieu ne consentirait jamais. Mais en dehors des « lois spirituelles » que doit remplir toute affirmation théologique qui veut éviter le piège de l'hérésie, il y a aussi, comme le montre Ockham dans le 17<sup>e</sup> chapitre du second livre du *Breviloquium*, des lois humaines qui sont respectées par certains, mais n'étant que des conseils et n'ayant pas été formulées comme des préceptes évangéliques, ne peuvent pas être imposées. Dans ce cas, l'usage d'une telle règle n'implique pas que tous lui obéissent car ceux qui s'y conforment le font en vertu d'un vœu par rapport auquel les autres n'ont pas donné leur accord. Ces lois visent, par exemple, les règles que doivent respecter à l'égard du jeûne et des abstinences les membres des ordres religieux. Citant le texte d'une distinction du *Décret* de Gratien<sup>100</sup>, Ockham remarque que ces lois, pour être

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, l. 2, c. 9, p. 127.

<sup>97</sup> *Ibidem*, l. 2, c. 13, p. 136.

<sup>98</sup> *Ibidem*, l. 2, c. 16, p. 144.

<sup>99</sup> Pour la différence qui existe entre le pouvoir du Christ et celui des papes, voir aussi Ockham, *De imperatorum et pontificum potestate*, cit., c. IV, p. 288.

<sup>100</sup> Voir *ibidem*, l. 2, c. 17, pp. 147-148.

applicables, doivent tout d'abord être consenties. Une fois consenties, ces lois peuvent pourtant être abrogées lorsque les usages ne les confirment plus, sans que le pape ait à intervenir par sa volonté. Liée à la notion de consentement de ceux qui s'y soumettent, la loi n'est donc pas, chez Ockham, le produit du vouloir papal car elle vise uniquement ceux à qui elle sera appliquée. Consentir à cette loi c'est déjà une promesse de tous ceux qu'elle affectera et qui, à la suite d'Anselme, se rendent compte qu'une action est plus significative si elle est faite à la suite d'un vœu. Une loi consentie vaut mieux, dans ce cas, qu'une loi seulement obéie.

### *La foi consentie*

Mais le plaidoyer le plus convaincant en faveur de la pauvreté assumée par les moines franciscains se trouve dans les *Octo quaestiones de potestate papae*, œuvre qui date des années 1340-1342 et représente le comble de la réflexion politique de Guillaume d'Ockham, entamée pourtant depuis l'époque de la bulle *Cum inter nonnullos* (le 12 novembre 1323). Ce qui fait le propre de ce texte, selon son traducteur italien Francesco Camastra<sup>101</sup>, c'est la manière dont Ockham entend réfléchir sur la politique, n'oubliant jamais la sincérité et le courage. Il ne s'agit pas seulement de construire des théories politiques, mais aussi de suivre avec attention la pratique politique. La thèse centrale concernant le pouvoir du pape affirme la nécessité de le fonder sur le message de l'Écriture et de le soumettre toujours à l'examen de la raison.

Quant au problème tellement débattu par les exégètes concernant la relation entre la philosophie ockhamienne et sa politique, c'est toujours Francesco Camastra qui soutient que la prudence qu'Ockham entend assumer en matière de philosophie est transférée aussi en politique où l'on ne trouve aucune place pour une métaphysique de

---

<sup>101</sup> Voir l'étude introductive de Francesco Camastra, « Chiesa, società e stato : la lezione filosofico-politica di Guglielmo d'Ockham », dans OCKHAM, *Il filosofo e la politica. Otto questioni circa il potere del papa*, cit., p. 16.

la politique<sup>102</sup>. La réflexion politique adopte le modèle de la philosophie de la nature car elles trouvent leur point de départ commun dans l'examen des individus. Ceux-ci entrent dans des relations sociales qui forment la base tant de la théorie que de la pratique politique. L'exclusion de toute forme de métaphysique de la réflexion politique a comme conséquence le fait que la souveraineté terrestre, étant seulement un instrument qui doit avoir comme but la préservation de la liberté de chaque individu, peut toujours être réformée. En même temps, user de sa propre liberté signifie faire appel à sa propre raison et à sa capacité critique<sup>103</sup>.

Comme nous allons le constater après de l'examen des *quaestiones*, le pouvoir royal n'est pas issu de celui papal, mais est accordé par Dieu à travers le peuple. La constitution de l'empire ne peut pas se passer du consentement des individus qui requiert leur autonomie. Le fait d'élire l'empereur représente, selon Ockham, un droit des peuples et non pas une prérogative papale. Il s'agit plus précisément d'un droit inaliénable, car en fait il est conféré par Dieu. En favorisant l'idée de l'élection au détriment de celle de succession, le choix politique appartient aux peuples, ce qui fait que le pouvoir politique soit d'une manière naturelle le résultat de la volonté humaine. Si Dieu est le seul détenteur d'un pouvoir absolu, c'est en même temps dans la volonté divine que se trouve la source du droit naturel<sup>104</sup>. Aucun souverain terrestre, qu'il s'agisse du pape ou d'un roi, ne peut obliger les individus à renoncer à leurs droits et à leurs libertés. Ockham critique l'idée de la *plenitudo potestatis* du pape précisément parce qu'elle contredit la raison qui est un don que Dieu a fait à chaque homme. Un pouvoir total du pape serait inévitablement tyrannique car il ne viserait plus au bien commun.

Si tout chrétien est conseillé à réagir lorsque les décisions du pape viennent en contradiction avec les prescriptions de l'Écriture, c'est que selon l'auteur anglais la loi évangélique doit être considérée par chacun comme étant supérieure à toute autorité

---

<sup>102</sup> Cf. *ibidem*, pp. 19-21.

<sup>103</sup> Cette accentuation de la notion de liberté serait, selon Arthur Stephen McGrade, une marque de l'individualisme d'Ockham : « Another sign of this aspect of political individualism in Ockham is his striking concern with personal liberty », Arthur MCGRADÉ, « Ockham and the Birth of Individual Rights », cit., p. 158.

<sup>104</sup> Voir à ce sujet Alessandro GHISALBERTI, « Sulla legge naturale in Ockham e in Marsilio », cit., p. 303, où l'auteur définit le droit naturel chez Ockham comme étant « cio che è conforme alla ragione naturale ».

terrestre, tout comme les normes du droit naturel doivent toujours avoir une autorité qui dépasse celle des normes du droit positif. Cette mise en doute du pouvoir absolu du pape n'équivaut pas à une mise en doute de la papauté en tant que telle. Chez Ockham, il s'agit, comme nous allons le voir, plutôt d'un essai d'établir le bien commun comme fin de la politique. Dans ce contexte, la pauvreté est, selon Francesco Camastra, créatrice de solidarité à une époque où peu nombreux sont ceux qui saisissent l'enjeu spirituel de ces problèmes.

Dès la première question du livre, la réflexion ockhamienne sur le consentement exprimé dans une formule proche de celle du *quod omnes tangit*, est placée dans le contexte de la séparation entre le pouvoir séculier et le pouvoir spirituel. En affirmant cela, Ockham ne fait autre chose que constater l'impossibilité, pour un homme, d'avoir deux têtes qui régissent deux corps différents<sup>105</sup>. Aussi l'Ancien Testament, par le livre des Proverbes attribué à Salomon, fait-il l'éloge du roi juste qui est à la fois un bon juge de son peuple : « Rex, qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo »<sup>106</sup> et « Dissipat impios rex sapiens, et curvat super eos fornicem »<sup>107</sup>. Loin de pouvoir tomber en désuétude une fois avec la loi nouvelle, la différenciation des fonctions devient la marque du fait que la loi évangélique représente, à l'égard de celle ancienne, une loi de la liberté<sup>108</sup>. Nonobstant le fait que les détenteurs du pouvoir spirituel ne s'identifient pas à ceux qui détiennent le pouvoir temporel, les deux souverainetés visent le bien commun. Il s'agit donc soit du bien commun des sujets, pour ce qui est de la souveraineté séculière qui, selon l'expression d'Aristote<sup>109</sup>, doit suivre la justice et la modération, soit du bien commun des fidèles qui ne peut être suivi là où le pape détient la plénitude du pouvoir et n'envisage alors que son propre bien.

---

<sup>105</sup> Guglielmo D'OCKHAM, *Il filosofo e la politica*, cit., q. I, c. I, p. 70.

<sup>106</sup> Pr. 20, 8.

<sup>107</sup> Pr. 20, 26.

<sup>108</sup> Cf. *ibidem*, q. I, c. 6, p. 102.

<sup>109</sup> Cf. *ibidem*, q. I, c. 6, p. 106. Pour ce qui est de la réception d'Aristote dans les textes d'Ockham nous entendons assumer la remarque de Jürgen Miethke qui constate que la philosophie politique dégagée des œuvres du Docteur franciscain fait suite aux provocations du temps : « Ockham's political ideas were not derived from an academic programme, like from commenting on Aristotle's political writings. Ockham became a political author because he took side in a violent conflict between his Franciscan order and the pope », Jürgen MIETHKE, « The Concept of Liberty in William of Ockham », cit., p. 94.

Critiquant dans ses ouvrages l'idée de la plénitude du pouvoir papal, Ockham s'appuie cette fois-ci dans ses arguments sur une idée qu'il puise à la *Cité de Dieu* de saint Augustin : le pape qui n'imposerait pas de limites à son pouvoir serait un usurpateur par rapport à la volonté des fidèles<sup>110</sup>. Il n'imiterait plus alors le modèle de saint Pierre car «*Petrus non tolleret aliorum iura et libertates* »<sup>111</sup>. Bien plus, le pape, en invoquant la prétendue plénitude du pouvoir, trahirait l'enseignement du Christ car le Seigneur a donné le pouvoir juridictionnel à Pierre pour qu'il veille à l'utilité des fidèles qu'il ne doit jamais transgresser.

Pourtant, l'exemple de l'abus du pouvoir qu'entraîne le désir d'imposer aux fidèles une souveraineté absolue ne délégitime pas le détenteur du siège papal s'il a légitimement accédé à la fonction spirituelle suprême. Selon Augustin, le même homme peut détenir légitimement son pouvoir et en même temps en abuser :

«*Nec tyrannicae factionis perversitas laudabilis erit, si regia clementia tyrannus subditos tractet. Nec vituperatur ordo regiae potestatis, si rex crudelitate tyrannica saeviat. Aliud namque est iniusta potestate iuste velle uti, et aliud iusta potestate velle iniuste uti* »<sup>112</sup>.

Sans invoquer, comme Thomas d'Aquin, le livre de Job où la tyrannie est regardée comme un châtement pour les péchés du peuple, Ockham se contente de constater que tantôt Dieu permet l'exercice d'un pouvoir tyrannique illégitime, tantôt le détenteur d'un pouvoir légitimement institué se transforme ensuite en un tyran : «*qualiter Deus permittit tyrannos, praedones et invasores alienarum rerum et iurium sibi potestatem et dominium usurpare* »<sup>113</sup>.

N'étant pas valable au cas de la nouvelle loi, la supériorité du pouvoir sacerdotal par rapport au pouvoir royal n'a non plus existé sous la loi de l'Ancien Testament. C'est toujours dans la première question des *Octo quaestiones* qu'Ockham essaie de montrer

---

<sup>110</sup> Voir *ibidem*, q. I, c. 7, p. 117.

<sup>111</sup> *Ibidem*, q. I, c. 7, p. 120.

<sup>112</sup> SAINT AUGUSTIN, *De bono coniugali*, in PL, 40, col. 384-385, cité dans OCKHAM, *Il filosofo e la politica*, q. I, c. 10, p. 134.

<sup>113</sup> *Ibidem*, q. I, c. 10, p. 132.

que l'exemple de Samuel et de Saul ne constitue pas une preuve en faveur de la supériorité du pouvoir lévitique par rapport au pouvoir des rois d'Israël. Étant uniquement juge du peuple et lévite, mais non pas prêtre, Samuel accorde le pouvoir royal à Saul non pas parce qu'il lui serait supérieur, mais uniquement pour obéir à un commandement divin. On pourrait conclure alors, en anticipant les affirmations d'Ockham, que le pouvoir royal a été, bien que par l'action d'un de ses serviteurs, directement institué par Dieu car Dieu lui-même y a consenti.

La question de la déposition du roi Saul est regardée toujours dans la perspective de l'obéissance à un commandement divin. Mais cette fois-ci Dieu ne donne plus son accord à ce que Saul détienne la fonction royale. Ce n'est donc pas en tant que détenteur du pouvoir terrestre que Samuel le dépose, mais en tant qu'humble serviteur de Dieu qui a retiré, à l'égard de Saul, son consentement initial.

Quant à la notion du consentement des sujets, celle-ci revient lorsqu'il s'agit des rapports entre le pape et le roi. Aussi l'exemple du pape Zacharie qui dépose « le roi des Francs »<sup>114</sup> est censé montrer que le pape a fait cela non pas puisqu'il lui était supérieur, mais parce qu'il a exprimé lui aussi son consentement à l'égard de la décision du peuple.

L'expression la plus mûre du consentement est donnée dans ce contexte par l'invocation d'une formule proche du *quod omnes tangit*, qui est appliquée à la question de la foi droite. Selon Ockham, ces problèmes regardent tout le monde car la foi de tous les fidèles pourrait être ébranlée lorsque le pape est hérétique :

« In causa autem fidei licet cuilibet catholico a papa haeretico appellare, quia eius interest – *causa enim fidei omnes tangit* et ad omnes omnino pertinet Christianos, di. XCVI, Ubinam – licet in hoc casu non sit simpliciter necesse appellare a papa haeretico, etiam si contra veritatem catholicam diffinitivam proferret sententiam »<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, q. I, c. 12, p. 152.

<sup>115</sup> *Ibidem*, q. I, c. 17, p. 182. C'est nous qui soulignons.

## *Le consentement et les deux pouvoirs*

Quant à la seconde question, dans laquelle Ockham se propose de montrer que le pouvoir laïc a été lui aussi institué par Dieu, elle invoque la notion du consentement dans des contextes fort différents, mais qui relèvent tous de l'importance dont jouit le thème aux yeux des contemporains du Docteur franciscain.

Tout d'abord, Ockham invoque une opinion contraire à la sienne qui affirme que le détenteur du pouvoir spirituel, à savoir le pape, pourrait imposer, pour l'utilité des sujets, un roi, s'il n'y avait plus un, même sans le consentement du peuple<sup>116</sup>. Si cet exemple montre pourtant le fait que d'habitude le peuple était convoqué pour exprimer, à travers l'élection ou la nomination<sup>117</sup>, son consentement par rapport à celui qui serait son roi, l'exemple suivant, pris toujours parmi les arguments des adversaires d'Ockham, porte sur le cas où le pape élu ne détient que par l'accord de Dieu tout le pouvoir dont il jouit. L'élection n'est donc alors qu'une confirmation de la volonté de Dieu à laquelle s'ajoute uniquement le consentement de l'élu et non pas celui des fidèles. De la même manière, les adversaires d'Ockham affirment qu'au cas de l'élection de l'empereur, ce ne sont pas les électeurs qui, par leur consentement, attribue la fonction impériale à celui qu'ils ont considéré comme le candidat le plus adéquat, mais c'est seulement Dieu qui, à partir du consentement du futur empereur, lui accorde tout le pouvoir<sup>118</sup>.

En soulevant apparemment le problème du consentement, ces arguments ne font autre chose que fausser la perspective car ce qui importe pour Ockham lorsqu'il parle de la question du consentement, c'est de se rendre compte du fait que le pouvoir que Dieu concède tant aux laïcs qu'aux spirituels ne peut pas ignorer l'opinion du peuple qui exprime son consentement par rapport aux élus.

---

<sup>116</sup> Voir *ibidem*, q. II, c. 2, p. 198.

<sup>117</sup> Pour une perspective plus générale sur la question de l'accord de la communauté aux lois, voir Michael WILKS, *The Problem of Sovereignty...*, cit., p. 204 : « The law of the community, the common law, is a matter which affects all its members, and so they through their representatives must participate in its promulgation : 'quod omnes tangit, ab omnibus comprobetur' ».

<sup>118</sup> Cf. *ibidem*, q. II, c. 5, p. 210.

La deuxième partie de la *secunda quaestio* discute le même thème dans le contexte des rapports entre le pouvoir papal et celui de l'empereur. En renvoyant, tout comme Dante dans le *De Monarchia*, à l'étymologie du mot *auguste*, qui désigne celui qui augmente l'Empire, Ockham suggère que le pape n'est pas le supérieur de l'empereur pour ce qui est des questions temporelles<sup>119</sup>. Qui plus est, cette soumission induite de l'empereur au pape quant aux choses temporelles ruinerait l'Empire. Le Docteur franciscain envisage pourtant une exception à cette règle qui est fondée elle aussi sur le consentement. À partir de la supposition que c'est le pape qui a transféré l'Empire des Grecs aux Germains, Ockham légitime cette décision papale pour le cas où le pape aurait fait cela après avoir obtenu le consentement des Romains ou pour la situation où la négligence des Romains à l'égard de ces choses légitimerait les actions d'un pape agissant en cas de nécessité. On pourrait alors parler de l'axiome « *quod non est licitum lege, necessitas facit licitum* » que cite à ce sujet Charles C. Bayley<sup>120</sup> dans un commentaire écrit déjà depuis longtemps. Pourtant, pour ce qui est des situations habituelles, la légitimité de l'Empire romain au temps du paganisme se fonde, selon Michael Wilks, toujours sur la notion de consentement : « The main reason advanced for the legitimacy of the old pagan Roman empire was that it had been acquired by the Romans with the consent of the majority of those who subjected to it »<sup>121</sup>.

Mais c'est dans la troisième question qu'Ockham entame une réflexion sur le bien commun et sur la meilleure forme de gouvernement, après avoir affirmé que le régime où une seule personne détient la fonction politique suprême ordonne mieux le peuple. C'est d'ailleurs l'opinion du roi Salomon dans le livre des Proverbes que le Docteur franciscain se plaît de citer : « *Ubi non est gubernator, populus corrueat* »<sup>122</sup>. Salomon semble favoriser le régime où un seul gouverne et s'éloigne de celui où plusieurs se proposent de guider les citoyens car le genre humain pourrait être conduit

---

<sup>119</sup> Cela est dû aussi que l'empire a précédé l'existence de la fonction papale : « *Amplius, Romanum imperium fuit ante papatum ; ergo in sui principio non fuit a papa ; et per consequens nec post institutum papatum est a papa* », OCKHAM, *De imperatorum et pontificum potestate*, cit., c. XIX, p. 312.

<sup>120</sup> Charles C. BAYLEY, « Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham », cit., p. 199.

<sup>121</sup> Michael WILKS, *The Problem of Sovereignty...*, cit., p. 106.

<sup>122</sup> Pr. 11, 14.

à la manière d'un seul peuple, bien que tous ne puissent pas habiter la même cité : «Totum autem genus humanum unus populus est »<sup>123</sup>. C'est d'ailleurs la seule manière dans laquelle on pourrait accomplir les paroles du Seigneur au dixième chapitre de l'Évangile selon Jean : « Fiet unum ovile, et unus pastor »<sup>124</sup>. La garantie de l'unité du genre humain s'avère ainsi être l'existence d'une autorité supérieure en l'absence de laquelle il n'y aura plus de consensus car la discorde vers laquelle les gens sont enclins ne pourra plus être aisément arrêtée<sup>125</sup>.

L'autorité supérieure a le rôle de régir les citoyens à partir de l'instauration d'une unité consensuelle des volontés puisqu'elle ne suit pas principalement son bien privé, mais le bien commun. Le *despotisme*, appelé aussi par Ockham dans ce contexte *tyrannie*, peut alors être évité<sup>126</sup>, tout comme, d'ailleurs, les autres formes politiques qui ignorent le bien commun. Tout en évitant la corruption et l'injustice, la monarchie, puisqu'elle est fondée sur l'accord des citoyens et qu'elle préserve le mieux leur unité, est, selon une affirmation qu'Ockham attribue aux philosophes<sup>127</sup>, un régime meilleur que celui aristocratique ou démocratique. Mais le simple fait d'attribuer cette affirmation aux philosophes donne raison à Gordon Leff lorsqu'il pense que la monarchie n'est pas pour le Docteur franciscain la forme idéale du gouvernement : « Ockham was unusual among his contemporaries in not making monarchy the ideal form of government, though he regards it as the best »<sup>128</sup>.

En dehors du fait que le meilleur régime protège la charité, l'amitié et la paix, il se distingue, selon Ockham, des formes politiques corrompues telles le despotisme ou la tyrannie par le fait qu'il traite les gens non pas en tant que serviteurs, mais en tant que citoyens<sup>129</sup>. Par contre, dans les régimes despotiques, prendre les citoyens pour des serviteurs n'est que la conséquence du fait que celui qui commande observe uniquement

---

<sup>123</sup> Guglielmo D'OCKHAM, *Il filosofo e la politica*, cit., q. III, c. I, p. 260.

<sup>124</sup> Jn. 10, 16.

<sup>125</sup> Guglielmo D'OCKHAM, *Il filosofo e la politica*, cit., q. III, c. I, p. 264.

<sup>126</sup> Cf. *ibidem*, q. III, c. 4, p. 274.

<sup>127</sup> Cf. *ibidem*, q. III, c. 5, p. 282. Les philosophes désignent, selon Francesco Camastra, notamment Aristote et Thomas d'Aquin. Voir *ibidem*, n. 55, pp. 580-581.

<sup>128</sup> Gordon LEFF, *William of Ockham*, cit., n. 112, p. 636.

<sup>129</sup> Cf. *ibidem*, q. III, c. 5, p. 284.

son propre bien. Un tel chef politique ignore l'égalité devant Dieu que proclame le Siracide : « Rectorem te posuerunt ? Noli extolli ; esto in illis quasi unus ex ipsis »<sup>130</sup>.

Si le huitième chapitre de la troisième question renvoie lui aussi, tout comme le dix-septième chapitre de la *prima quaestio* à la « causa fidei », cela est dû au fait que la réflexion sur le consentement suit de nouveau à celle sur le statut de la loi. À partir de plusieurs témoignages bibliques sur la loi, Ockham se propose ici de dresser le portrait idéal du « juge » du peuple au cas duquel il ne faudrait jamais oublier l'avertissement du Siracide : « Noli quaerere fieri iudex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates »<sup>131</sup>.

Mais, comme nous l'avons déjà anticipé, la loi est pensée comme fondement du cadre politique qui permettra ensuite l'instauration, à travers les élections, des meilleurs gouvernants, à savoir de ceux qui, tant dans le monde politique que dans celui ecclésiastique, pourront lutter contre les iniquités. Ayant toujours l'intention de montrer la fausseté de la perspective de ceux qui soutiennent la plénitude du pouvoir pontifical, Ockham attire l'attention sur le fait que saint Pierre a été le seul à avoir assumé le gouvernement suprême de l'Église sans avoir été préalablement élu. La nécessité des élections pour ceux qui détiendront ensuite la fonction papale n'est que la suite naturelle du fait que les questions liées à la foi concernent elles aussi d'une manière directe la *res publica*. Au principe énoncé de la première question selon lequel la « causa fidei omnes tangit », Ockham ajoute à présent la nécessité de traiter les questions concernant la foi même devant les empereurs païens car eux aussi sont visés par ce qui peut affecter les mœurs ou le bien commun, en un mot, la *chose publique* :

« (...) causa fidei coram imperatore fideli, deficientibus aliis, esset rite tractanda, quia, ut habetur di. XCVI, *Ubinam*, quaestio fidei non solum ad clericos, verum etiam ad laicos et ad omnes omnino pertinet Christianos. Coram autem imperatore infideli causa fidei non in quantum respiceret solummodo veritatem divinitus revelatam, sed in quantum posset tangere mores et reipublicae derogare et bono communi aut alicui personae iniuriam irrogare, posset tractari »<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> Si. 32, 1.

<sup>131</sup> Si. 7, 6.

<sup>132</sup> *Ibidem*, q. III, c. 12, p. 314.

## *Le consentement nul*

Placée vers la fin de la troisième question, cette réflexion cachée sur le *quod omnes tangit*, vu cette fois-ci comme l'accord de ceux mêmes qui, tout en ignorant la révélation, doivent pourtant être interrogés lorsque le bien commun est visé, ne semble apparemment pas être suivie dans la quatrième question, là où Ockham discute le problème du pouvoir du roi des Romains et de l'empereur. Mais une telle lecture de la quatrième question ignorerait le fait qu'après avoir tenté de voir si « *inter regem Romanorum et imperatorem, sive inter regnum Romanorum et imperium, sit aliqua distinctio* »<sup>133</sup>, Ockham se demandait sur la légitimité du royaume des Francs avant que Charlemagne devînt empereur.

L'importance de cet exemple invoqué par le Docteur franciscain ne saurait être exagérée car il porte de nouveau sur la question des formes politiques légitimes ou illégitimes, tout en montrant vers la fin une forme de consentement qui n'est pas suffisante pour légitimer un régime politique. Selon l'interprétation d'Ockham, le royaume des Francs aurait été avant le couronnement de l'empereur Charlemagne un régime tyrannique puisqu'il était fondé sur la violation des droits appartenant à l'empereur et sur une fraude concernant les biens et les territoires qui appartenaient à l'empire. Cet exemple de la désobéissance des Francs par rapport à l'empereur n'empêche pas Ockham à mentionner l'élection, le consentement (*consensus*) ou la volonté du peuple parmi les critères qui d'habitude peuvent légitimer un régime politique. En l'occurrence, le royaume des Francs ne se laisse pas légitimer, dans la perspective d'Ockham, par le consentement issu de la volonté des citoyens car l'existence d'une autre instance politique, celle de l'Empire, supérieure à celle d'un peuple puisque censée redonner l'unité à tout le genre humain, rend nul ce consentement même. Cet exemple singulier où le consentement des sujets n'est pas à même de fonder de manière légitime un nouveau royaume nous fait penser que la question de l'obéissance à une instance politique supérieure dont les prétentions au

---

<sup>133</sup> *Ibidem*, q. 4, c. 1, p. 322.

gouvernement universel ne peuvent pas être mises en échec prend le devant par rapport à la question des principautés nouvellement fondées dont la carrière devra attendre l'œuvre de Machiavel. Le consentement ne se montre donc pas être un expédient à la portée de ceux qui veulent se soustraire au devoir d'obéissance.

Comment pourrait-on qualifier la pensée d'Ockham en matière de consentement politique si telle semble être une des conclusions de l'*Octo quaestiones* ? Tout d'abord, nous serions tenté de remarquer qu'en dépit de l'originalité de la pensée ockhamienne sur le consentement qui réside dans l'acceptation individualiste qu'il donne à la notion, sa réflexion n'est pas tellement « moderne » du point de vue de la tendance d'ignorer les principautés nouvellement fondées auxquelles il soustrairait le droit d'existence à partir de l'invocation du devoir d'obéissance. Loin d'être favorable, comme le pensait Georges de Lagarde, à l'ordre sécularisé, la notion de consentement, vue de la perspective de son incapacité de légitimer un gouvernement qui désobéit aux autorités supérieures, défendrait plutôt le principe classique – biblique autant que patristique et médiéval – de la soumission face au pouvoir politique. L'œuvre de Guillaume d'Ockham pourrait être alors vue comme une démarche tout à fait catholique dont l'intelligence ne serait pas conditionnée par la compréhension du nominalisme et qui serait plutôt redevable au contexte d'une époque que d'un auteur. Cette interprétation serait à même d'expliquer la raison pour laquelle le consentement n'est jamais invoqué chez Ockham en tant qu'instrument qui mesurerait la volonté politique des gouvernés lorsqu'il s'agit de légitimer un nouveau gouvernement :

« A more important indication of Ockham's unwillingness to make popular consent the sole principle of political legitimacy is his repeated denial that a community may at its own discretion withdraw power from the government it has established »<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> Arthur Stephen MCGRADY, *The Political Thought of William of Ockham...*, cit., p. 106.

## Chapitre VII

### Harmonie et consentement selon Nicolas de Cues

#### *Harmonie et concordance dans l'Église*

Toute introduction au traité *De concordantia catholica*<sup>1</sup> de Nicolas de Cues remarque le fait qu'il s'inscrit dans le genre des « œuvres de circonstance ». Il semble que cette interprétation, nuancée d'ailleurs par des commentaires plus détaillés, soit confirmée par la présentation, en novembre 1433, de la *Concordance catholique* lors du Concile de Bâle. Bien qu'en 1436 Nicolas de Cues ait quitté le Concile pour se placer du côté du pape Eugène IV, son *De concordantia catholica*, et notamment le deuxième livre

---

<sup>1</sup> NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*, vol. XIV (Liber primus, Leipzig, 1936 ; Liber secundus, Leipzig, 1941 ; Liber tertius, Hamburg, 1959) ; NICOLAS DE CUES, *Concordance catholique*, traduction par Roland Galibois, révisée par Maurice de Gandillac, introduction et analyse de Jacques Doyon et Joseph Tchao, Centre d'Études de la Renaissance, Université de Sherbrooke, 1977 ; E. F. JACOB, *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation*, ed. F.C.J. Hearnshaw, New York, 1925 ; Felice BATTAGLIA, « Il significato dell'opera politica di Niccolò da Cusa », in *Studi in onore di Filippo Virgili*, Rome, 1935, pp. 33-40 ; IDEM, « Il pensiero giuridico e politico di Niccolò Cusano », in *Rivista di storia del diritto italiano*, XIII, 1935, pp. 5-67, 205-283 ; Paul OURLIAC, « La Pragmatique Sanction et la légation en France du cardinal d'Estouteville (1451-1453) », in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, LIV, 1938, pp. 403-432 ; Edward F. CRANZ, « Saint Augustine and Nicholas of Cusa in the Tradition of Western Christian Thought », in *Speculum*, vol. 28, 1953, pp. 297-316 ; Joseph GILL, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959 ; IDEM, *Constance et Bâle-Florence*, Paris, Éditions de l'Orante, 1965 ; Paul E. SIGMUND, « The Influence of Marsilius of Padua on XV-th Century Conciliarism », in *Journal of the History of Ideas*, vol. 23, 1962, pp. 392-402 ; IDEM, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1963 ; Morimichi WATANABE, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa, with special reference to his De Concordantia Catholica*, Genève, Librairie Droz, 1963 ; Paul DE VOOGHT, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au Concile de Constance*, Paris, Cerf, 1965 ; Antony BLACK, *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*, Cambridge University Press, 1970 ; Brian TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought. 1150-1650*, Cambridge University Press, 1982 ; IDEM, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, 3e éd., Brill, Leiden, 1998 (première éd. 1959) ; Thomas E. MORRISSEY, « Cardinal Zabarella and Nicholas of Cusa. From Community Authority to Consent of the Community », in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge*, vol. 17, 1986, pp. 157-176 ; Arthur P. MONAHAN, *Consent, Coercion and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, Brill, Leiden, 1987 ; G.H.M. POSTHUMUS MEYJES, *Jean Gerson Apostle of Unity. His Church Politics and Ecclesiology*, Brill, Leiden, 1999 ; Francis OAKLEY, *Politics and Eternity. Studies in the History of Medieval and Early Modern Political Thought*, Brill, Leiden, 1999.

de cet ouvrage éclectique, a été souvent perçu comme un manifeste des conciliaristes<sup>2</sup>. En effet, le Cusain essaie de soutenir par des arguments divers, bien que d'une manière souvent indirecte, la supériorité du concile par rapport au pape et n'entend pas mettre en équilibre, comme le remarquait Paul Sigmund<sup>3</sup>, le pouvoir papal avec le pouvoir conciliaire. Nous pourrions dire sans négliger toutefois les nuances que Nicolas de Cues établit la supériorité du concile à partir de l'interprétation de Matthieu 16, 18, synthétisée par saint Augustin dans la phrase : « Petrus a petra, non petra a Petrus ».

Le premier livre du *De concordantia catholica*, essentiel pour toute compréhension de la notion d'harmonie, a toutefois passé souvent inaperçu dans les présentations des exégètes, à cause du rôle éminent qu'on avait accordé au second livre, en tant que document du conciliarisme. C'est seulement en 1963 qu'apparaissent deux livres fondamentaux sur ce thème, dus à Morimichi Watanabe<sup>4</sup> et à Paul Sigmund, le premier essayant de placer la pensée politique de Nicolas de Cues dans le contexte médiéval dont elle ne saurait être séparée, tandis que le deuxième ouvrage est concerné notamment par les changements survenus dans la vie agitée de Nicolas de Cues, tout en les rapportant aux diverses périodes de sa pensée.

Mais avant de commencer l'analyse du premier livre du *De concordantia catholica*, qui traite de l'autorité ecclésiastique, notamment de ce que Nicolas de Cues appelle «ecclesia» dans l'ordre trinitaire de l'univers, nous allons remarquer, à la suite de Paul Sigmund<sup>5</sup>, la division de l'ouvrage en trois livres qui nous rappelle celle de la nature humaine, constituée par le corps, l'âme et l'esprit. Si le premier livre se concentre sur l'Église en son ensemble, le second est consacré au sacerdoce sacré, le dernier étant dédié à l'Empire<sup>6</sup>. Nous pourrions affirmer que le traité *De concordantia catholica*, et

---

<sup>2</sup> Pour le thème de la dispute conciliaire dans la première moitié du XVe siècle, voir Antony BLACK, *Monarchy and Community...*, cit., *passim*.

<sup>3</sup> Paul E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, cit., p. 185.

<sup>4</sup> Morimichi WATANABE, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa...*, cit.

<sup>5</sup> Paul E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, cit., p. 127.

<sup>6</sup> Pour la critique de Nicolas de Cues à l'égard de la théorie politique et ecclésiologique de Marsile de Padoue, voir *Concordance catholique*, I. II, c. XXXIV, 256, p. 257 et I. III, Proème, 290, p. 275 ; voir aussi l'article de Paul E. SIGMUND, « The Influence of Marsilius of Padua on XV-th Century Conciliarism », cit., *passim*.

notamment le premier livre, est un miroir de la hiérarchie céleste de Denys le pseudo-Aréopagite, que le texte mentionne explicitement<sup>7</sup>.

En ce qui concerne la pensée politique de Nicolas de Cues, il serait très difficile de surestimer l'importance du terme *concordia*, étroitement lié au terme d'harmonie. L'un des premiers auteurs à utiliser le terme de *concordantia* pour se référer à l'organisation de l'Église a été saint Cyprien, invoqué par Nicolas de Cues dans l'expression *unitas in concordantia*. À côté de saint Cyprien, Nicolas s'est inspiré, lorsqu'il emploie ce terme, des écrits de saint Augustin, souvent cité dans le *De concordantia catholica*, ainsi que de Raymond Lulle. Le *Décret* de Gratien fait déjà appel à ce terme dans son titre même : *Concordantia Discordantium Canonum*. La *concordantia* est définie par le Cusain dans le premier chapitre de son ouvrage comme le résultat de l'accord fondé sur le consentement de tous, en tant qu'unité en diversité, similaire à l'harmonie créée entre plusieurs hommes qui croient en un seul Dieu<sup>8</sup>.

Si l'enseignement transmis par saint Paul soutient que tous les croyants forment un corps unique en Christ, doctrine reprise par saint Augustin<sup>9</sup> et qui réussit à s'imposer par la suite, Léon IX considère l'Église comme corps du Christ, *corpus Christi*. Le corps unique est formé par le pape, les patriarches et la communauté de tous les fidèles, qui forme une unité, en dépit de la diversité des rôles qu'ils jouent en tant que membres du corps. Tout comme la diversité des membres rend possible la hiérarchie, de même l'unité engendre la concordance et pour cela il est nécessaire d'avoir un seul chef et plusieurs membres. La vie du corps considéré dans son ensemble est donnée par l'esprit, tandis que l'âme est présente dans chacune des parties du corps. En décrivant le corps de l'Église, dans le cinquième chapitre du *De concordantia catholica*, Nicolas de Cues considère que le schisme est la véritable antithèse de l'esprit fraternel que l'Église

---

<sup>7</sup> Cf. NICOLAS DE CUES, *Concordance catholique*, cit., l. I, c. VI, 32, p. 63.

<sup>8</sup> Pour une perspective qui synthétise les rapports entre la volonté de Dieu et la notion du consentement entre les hommes, voir Brian TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought 1150-1650*, Cambridge University Press, 1982, p. 66 : « Nicholas's characteristic doctrine, the one that gave coherence to his whole work, was an assertion that the divine will expressed itself in human affairs through community consent or consensus ».

<sup>9</sup> Pour la réception de l'œuvre de saint Augustin par Nicolas de Cues, voir l'article d'Edward F. CRANZ, « Saint Augustine and Nicholas of Cusa in the Tradition of Western Christian Thought », cit., *passim*.

doit cultiver. C'est par le Christ en tant qu'intercesseur qu'on peut accomplir la concordance en Dieu.

Dans l'analyse du sacerdoce, Nicolas de Cues suit Denys le pseudo-Aréopagite, en identifiant à ce niveau une hiérarchie qui culmine avec le pontificat suprême. Nous retrouvons les trois composantes qui constituent l'homme (l'esprit, l'âme et le corps) au niveau de la structure de l'Église dans laquelle les sacrements représentent l'esprit, le sacerdoce représente l'âme et les fidèles, le corps.

Nicolas de Cues insiste sur la description de la structure sacerdotale de l'Église. Les évêques, en tant que membres de la hiérarchie supérieure, sont égaux du point de vue de l'ordre, mais différents quant à la tâche qui leur incombe. Comprendre cela est un fait essentiel pour le rapport que les évêques entretiennent avec l'évêque de Rome, la distinction entre le pape et les autres évêques étant calquée sur celle entre le pouvoir de l'ordre et celui de la juridiction. L'idée de réconcilier l'égalité de tous les évêques avec la primauté papale par la distinction entre le pouvoir de l'ordre et celui de la juridiction n'est pas spécifique à Nicolas de Cues, étant formulée pour la première fois par les commentateurs du *Décret* de Gratien. Dans cette perspective, l'évêque de Rome est supérieur aux autres évêques seulement en ce qui concerne le pouvoir juridictionnel.

Si la hiérarchie fondée sur les Ordres sacrés a comme devoir l'administration des sacrements, la hiérarchie juridictionnelle confère au pape ce que l'on appelle la *praesidentia regitiva*. Aussi la supériorité du pape ne consiste-t-elle pas en la définition des questions de foi, mais elle est seulement administrative et n'implique aucun pouvoir législatif, celui-ci appartenant au concile<sup>10</sup>.

Saint Pierre est assurément la figure emblématique de l'Église, étant unique tout comme la chaire qu'occupe le successeur du premier des apôtres. Dans ce contexte, il importe de distinguer entre *sedes* et *sedentes*. En dépit du fait que certains papes sont tombés en hérésie, le Siège papal a toujours gardé la foi. Nicolas de Cues rappelle ici la

---

<sup>10</sup> Cf. Yves CONGAR, « Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet », in *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 36, 1958, p. 242.

norme de saint Cyprien dont la formule est la suivante : la majorité (*major pars*) garde toujours la vérité de la loi<sup>11</sup>. L'Église, formée par le peuple ayant à sa tête le pape, ne peut pas s'éloigner du Christ, car elle est le véritable *corpus Christi*. Chez Nicolas de Cues, les notions de *sedes apostolica* et de *cathedra Petri* ne portent pas strictement sur l'évêque de Rome (*sedentes*), mais sur toute la communauté des évêques et sur toute l'Église.

Le premier livre du *De concordantia catholica* est par sa structure trinitaire constituée selon le modèle *corpus-anima-spiritus*, indispensable pour comprendre les deux livres suivants. Sa lecture attentive peut nous faire éviter les interprétations erronées qui n'hésitent pas de voir dans Nicolas de Cues un précurseur des conceptions démocratiques. Dans la perspective de l'histoire politique, l'ignorance de son premier traité peut rendre incompréhensible les changements de position de Nicolas de Cues, qui n'ont pas été, nous en sommes persuadés, entièrement conjoncturels<sup>12</sup>.

### *Le consentement : principe d'ecclésiologie*

Nous pouvons distinguer dans notre approche deux thèmes apparemment différents : celui du consentement et celui de la vision conciliaire. Pourtant, l'unité du traité *De concordantia catholica* et la liaison entre ses trois livres ne sauraient être envisagées sans un bref examen des traditions canoniques que Nicolas de Cues a l'intention de concilier. Dans ce contexte, la Distinction 15, c. 2 du *Decretum* de Gratien précise que les décisions des premiers quatre conciles doivent être respectées à la

---

<sup>11</sup> Cf. NICOLAS DE CUES, *Concordance catholique*, cit., l. I, c. VIII, 43, p. 71. Voir à ce sujet l'article de Léo MOULIN, « *Sanior et maior pars*. Note sur l'évolution des techniques électorales dans les Ordres religieux du VI<sup>e</sup> siècle au XIII<sup>e</sup> siècle », in *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 36, 1958, pp. 368-397. Mais, d'une perspective qui, à notre avis, différencie la perspective du Cusain de celle de Guillaume d'Ockham, par exemple, nous entendons assumer la formule de Brian Tierney sur la vision plus traditionaliste qu'applique l'auteur de la *Concordance catholique* au consentement : « Nicholas agreed with the common view that consent could be expressed by the greater part of a community and he was confident that the greater part could generally be trusted », Brian TIERNEY, *Religion, Law...*, cit., p. 67.

<sup>12</sup> La même opinion est argumentée par Paul E. Sigmund, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, cit., chap. VI, « Consent. The Basis of Law and Government », p. 138.

manière des quatre Évangiles<sup>13</sup>. La raison du choix des quatre premiers conciles réside dans le fait que leurs décisions ont été adoptées par le consentement universel.

Au niveau des commentaires au *Décret* de Gratien, nous pouvons distinguer au moins trois perspectives à l'égard de la relation entre le pape et le concile. Premièrement, une minorité des décrétistes considère qu'à l'égard de la définition des articles de foi, le concile général demeure supérieur au pape. De ce point de vue, l'innovation est introduite ici notamment par le principe de droit romain « quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet », qui affirme la nécessité que les laïcs aussi soient représentés lors de la prise des décisions concernant les articles de foi<sup>14</sup>. Nous devons préciser que les participants aux conciles généraux appartenaient d'habitude au clergé supérieur. Cette perspective, adoptée par un nombre restreint de décrétistes, se répandra par la suite à travers la *Glossa ordinaria* de Jean le Teutonique<sup>15</sup>. La deuxième position soutient que le pape n'a pas de droit de dispense à l'égard des décrets adoptés aux conciles généraux portant sur ce qu'on appelle le *generalis status ecclesiae*. Finalement, la troisième position met en discussion un problème largement débattu dans les écrits des canonistes : la déposition d'un pape hérétique. Selon Morimichi Watanabe<sup>16</sup>, les difficultés ne sont pas liées ici à l'idée de la déposition d'un pape, acceptée par les ecclésiastiques, mais elles portent sur la légitimité de ceux qui peuvent accuser le pape d'hérésie.

Pour le Cusain, qui développe une affirmation appartenant à un canoniste du XIIe siècle, Huguccio de Pise<sup>17</sup>, le pape ou bien son délégué doivent toujours faire partie d'un concile général pour qu'il soit valable. Le fonds commun est représenté par le fait unanimement accepté que le droit de convoquer un concile général doit revenir au pape. Au cas où le pape promet d'être présent soit en personne, soit par un délégué, et

---

<sup>13</sup> Dist. 15, c. 2 : « Sicut sancti evangelii quattuor libros sic quattuor concilia suscipere et venerari me fateor... quia dum universali consensu constituta, se et non illa destruit quisquis praesumit aut solvere quos religant aut ligare quos solvunt ».

<sup>14</sup> Pour les usages de la formule dans ce sens, voir le chapitre sur la pensée ecclésiologico-politique de Guillaume d'Ockham dans le présent travail.

<sup>15</sup> Voir Morimichi WATANABE, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa...*, cit., p. 65.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>17</sup> Paul SIGMUND, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, cit., p. 79.

n'y participe en fin de compte, le Concile général se déroulera de manière légitime, soutient Nicolas de Cues, malgré cette absence. Pourtant, le concile devra s'abstenir de définir les questions de foi pour lesquelles la présence et surtout le consentement du pape restent obligatoires. Cela est dû au fait que le respect des « formes régulières » demanderait la présence du pape : « Cum Romanus pontifex supremus capitaneus militantis huius ecclesiae et princeps in episcopatu fidei existat, universalia concilia sine eo rite eiusve auctoritate regulariter non celebrantur »<sup>18</sup>.

Nous observons que Nicolas de Cues fait une distinction entre les différents types de conciles. Il y a deux sortes de conciles généraux. Le premier modèle est celui patriarcal, dont le patriarche est le pape. En tant que patriarche, il a le droit de présider un *concilium patriarchale papae*<sup>19</sup>. Parfois on attribue à ce dernier, de manière impropre, la dénomination de concile général ou bien de concile universel.

À part ces problèmes liés à la dénomination, il y a encore trois exigences que Nicolas de Cues prend en considération lorsqu'il essaie d'exposer les traits qui caractérisent un Concile général : la nécessité que celui-ci se déroule de manière publique, que chacun ait le droit de s'exprimer et que le concile se déroule de manière harmonieuse. En effet, l'harmonie doit accompagner un concile général : *ubi dissensio, ibi non est concilium*<sup>20</sup>. L'harmonie est, avant tout, la marque de la présence du Saint Esprit et elle conduit à l'infaillibilité des décisions adoptées :

« Verum quia dici, quod, si ex concordantia procedit diffinitio, tunc ex sancto spiritu processisse creditur, quoniam ipse est auctor pacis ac concordiae, et non est humanum varios homines in unum congregatos in summa libertate loquendi constitutus ex una concordantia indicare, sed divinum, ideo praesumi hoc omnino debet »<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> « Par conséquent, puisque le Pontife Romain est le général en chef de cette Église militante et le premier dans l'épiscopat de la foi, aucun concile universel ne peut pas sans lui ou son autorité se tenir selon les formes régulières », NICOLAS DE CUES, *Concordance catholique*, cit., I, II, c. II, 72, p. 98.

<sup>19</sup> *Ibidem*, I, II, c. VII, 88, pp. 115-116.

<sup>20</sup> Cf. NICOLAS DE CUES, *Concordance catholique*, cit., I, II, c. III, 76-77, pp. 102-104.

<sup>21</sup> *Ibidem*, I, II, c. IV, 78, p. 105 : « Mais puisque j'ai dit que si c'est de la concordance que procède la définition, on croit que c'est de l'Esprit Saint qu'elle a procédé, car lui-même est l'auteur de la paix et de la concorde, et puisque j'ai dit que ce n'est pas chose humaine que des hommes variés, réunis au même

Comme il s'ensuit du second livre du *De concordantia catholica*, le concile général semble être, sans aucun doute, supérieur au pape. Le deuxième livre ajoute trois précisions concernant cette supériorité : tout d'abord, la position du pape parmi ses évêques rassemblés en un concile général ne s'individualise que grâce à la primauté du siège qu'il occupe ; deuxièmement, l'infaillibilité ne saurait être tout aussi clairement incarnée dans le pape que dans le concile général ; en dernier lieu, l'infaillibilité du pape doit être comparée à celle du concile.

La première précision se réduit à l'affirmation selon laquelle le rôle du pape doit être celui d'éviter le schisme. C'est ce en quoi consiste, selon Nicolas de Cues, la primauté du pape. C'est à lui que l'on confie la conduite du navire de saint Pierre (*naviculae sancti Petri*), selon l'attribut de *rector* qui lui est accordé. Les autres évêques partagent la même qualité, chacun pour l'église qu'il préside. La thèse soutenue ici par Nicolas est due largement aux textes qui traitent du rôle de la corporation. La juridiction appartient dans ce cas à tous les membres de la corporation considérés comme *universitas*<sup>22</sup>. En commentant les versets de Matthieu 16, 18-19, qui représentent ici le point de départ, Nicolas de Cues admet que l'autorité attribuée par le Christ à saint Pierre n'est point supérieure à celle accordée aux autres apôtres<sup>23</sup>. La prééminence de Pierre ne saurait s'exercer sur l'Église, mais à l'intérieur de celle-ci.

En ce qui concerne la deuxième précision, qui vise l'infaillibilité, nous devons admettre que le pouvoir de lier et de délier avait été accordé par le Christ à l'Église universelle, non seulement au pape. Et Nicolas de Cuse de préciser dans le XVIIe chapitre du second livre du traité : « Sed an universale concilium proprie captum, scilicet

---

endroit et jouissant de la pleine liberté de parole, portent un jugement en pleine concordance, mais que c'est là chose divine, voilà par conséquent ce qu'il faut tout à fait présumer ».

<sup>22</sup> Voir à ce sujet Paul DE VOOGHT, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au Concile de Constance*, cit., p. 21, pour une analyse de la conception des décrétistes selon lesquels l'*universitas fidelium* serait l'Église infaillible.

<sup>23</sup> NICOLAS DE CUES, *Concordance catholique*, cit., l. II, c. XIII, 115, p. 138 : « Or nous savons que Pierre n'a pas reçu du Christ plus de pouvoir que les autres Apôtres ». Quant à l'interprétation des versets de l'Évangile selon Matthieu, le Cusain précise que « nous entendons par pierre le Christ, en qui Pierre a confessé sa foi », *ibidem*.

quod universam catholicam ecclesiam repraesentat, sit supra patriarchas et Romanum pontificem, credo dubium esse non debere »<sup>24</sup>.

Le concile général est une représentation plus fidèle (*plus tenendo in veritate*) de l'Église universelle par rapport au seul pape. En fait, le concile général est une incarnation plus fidèle du consentement de l'Église universelle :

« Quare universaliter dici potest universale concilium repraesentativum catholicae ecclesiae habere potestatem immediate a Christo et esse omni respectu tam supra papam quam sedem apostolicam »<sup>25</sup>.

Quant à la troisième précision, le Cusain fait une distinction entre l'autorité du pape (*sedes*) et ceux qui l'exercent. En sa qualité de souverain apostolique (*sedes apostolica*), le pape est à jamais infaillible. Cela veut dire que ce n'est pas le pape qui est exempt de toute erreur (l'histoire nous fournit des exemples de papes hérétiques et, pour cela, déposés), mais bien le *concilium patriarchale papae*. Celui-ci a même l'obligation de déposer tout pape hérétique. Donc, le pouvoir du pape n'est pas, selon Nicolas de Cues, illimité, mais il concerne l'autorité juridictionnelle.

Si le premier livre du *De concordantia catholica* est une illustration de l'idée de hiérarchie théologique, le deuxième est dédié, tel que nous l'avons vu, à la théorie conciliaire. Le lien entre ces deux sujets est donné, selon Paul E. Sigmund, par le thème du consentement<sup>26</sup>. On ne saurait justifier sa présence chez Nicolas de Cues en vertu d'une influence platonicienne, l'auteur allemand étant plutôt influencé, dans la formulation du thème, par la pensée juridique que par la pensée philosophique. Selon le

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, I, II, c. XVII, 145, p. 162 : « Mais que le concile universel proprement dit, celui qui représente la totalité de l'Église catholique, soit supérieur aux patriarches et au Pontife romain, je crois que c'est indubitable ».

<sup>25</sup> *Ibidem*, I, II, c. XVII, 148, p. 165 : « C'est pourquoi on peut dire de façon universelle que le concile universel, qui représente l'Église catholique, tient son pouvoir immédiatement du Christ et qu'à tous égards, il est supérieur tant au pape qu'au Siège apostolique ».

<sup>26</sup> Cf. Paul E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, cit., chap. VI, « Consent. The Basis of Law and Government », p. 137.

XIV<sup>e</sup> chapitre du deuxième livre du traité<sup>27</sup>, un don supérieur quant à la capacité raisonnable entraîne une plus grande légitimité pour gouverner. Cela est dû au fait que la loi naturelle<sup>28</sup> est à son tour le fruit de la raison. Il y a toujours, chez Nicolas de Cues, un parallélisme entre la manière dont il faut gouverner l'empire et le gouvernement auquel l'Église prétend avoir le droit. À la suite du fameux canoniste Hostiensis, le Cusain considère que la *potestas ordinis* provient directement de Dieu, tandis que la *potestas executionis* exige le consentement des sujets. Il semblerait que nous avons affaire à deux doctrines opposées : la première serait théologique, le pouvoir trouvant sa source en Dieu, tandis que l'autre affirme que la source de l'autorité réside dans les sujets. Le *medium concordantiae* est garanti cette fois-ci toujours par le consentement.

Ce n'est pas seulement le droit romain qui par la formule *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet* privilégie le consentement, mais la loi naturelle elle-même. En même temps, le droit romain est utilisé par Nicolas de Cues en tant que source du consentement, parfois même sous la forme du *quod omnes tangit* : « (...) the principle 'What touches all should be approved by all', which appears in various forms in Nicholas' discussion of consent, was also ultimately derived from Roman law »<sup>29</sup>. Tout comme l'harmonie, le consentement montre la présence du Saint Esprit au cadre d'une assemblée ou d'un concile ecclésiastique.

C'est dans le contexte d'une discussion sur « l'essence du mariage »<sup>30</sup> que Nicolas de Cues invoque la maxime *quod omnes tangit*, dans une suite de références au Décret de Gratien. Veiller au bon fonctionnement de la chose publique c'est, selon le Cusain, la tâche de tous les membres du corps politique, qu'ils y participent d'une fonction supérieure ou inférieure. Mais le bon fonctionnement de la chose publique est conditionné par la relation harmonieuse qui s'établit entre les supérieurs et les inférieurs et qui doit manifester le respect de la part des inférieurs et l'amour de la part des

---

<sup>27</sup> NICOLAS DE CUES, *Concordance catholique*, cit., I. II, c. XIV, 127, pp. 147-148.

<sup>28</sup> Pour le thème de la loi naturelle, voir Paul E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, cit., chap. VI, « Consent. The Basis of Law and Government », p. 139.

<sup>29</sup> Paul E. SIGMUND, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, cit., chap. VI, « Consent. The Basis of Law and Government », p. 142.

<sup>30</sup> NICOLAS DE CUES, *Concordance catholique*, cit., I. II, c. XXXII, 233, p. 240.

supérieurs. Si le non-respect de la part des inférieurs pour leurs supérieurs entraîne un pouvoir « sans force »<sup>31</sup>, le respect s'exprime par la consultation des inférieurs lorsqu'un supérieur doit être élu. Dans ce cas, l'élection est vue comme un témoignage du fait que la volonté de tous a été prise en considération. À partir de l'exemple du pape Anicet, la dist. 66, c. I du *Décret* de Gratien confirme la légitimité de l'emploi dans ce cas d'une version de la formule *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet* : « il faut que celui qui commande soit institué facilement ou de façon expresse, par tous ceux auxquels il commande »<sup>32</sup>.

D'autre part, il y a deux aspects liés au problème du consentement : si le premier porte notamment sur les procédures visant la mise en pratique du consentement, essentielles pour ceux qui veulent introduire des réformes dans l'Église, le second a plutôt un caractère théologique. Selon ce dernier aspect, la minorité devrait reconnaître la décision de la majorité afin d'atteindre l'unanimité. Nicolas de Cues développe une théorie du consentement qui porte non seulement sur le choix des gouvernants, mais aussi sur les lois qui gouverneront la communauté. « L'instinct naturel » guide les inférieurs à exprimer leur consentement envers leurs supérieurs. À partir de telles affirmations, nous ne pouvons pas soupçonner le Cusain d'être le partisan d'un « démocratisme radical », qui pourrait convenir, selon certaines interprétations, à un philosophe politique tel que Marsile de Padoue. D'ailleurs, Nicolas de Cues n'est pas particulièrement admiratif envers cet auteur, tandis qu'il tient en forte estime d'autres penseurs conciliaristes comme Dietrich de Niem<sup>33</sup>. Une différence essentielle par rapport à Marsile se trouve, à notre avis, dans la manière de traiter l'individu. Assurément, Nicolas de Cues n'est pas un individualiste. Pour lui, l'individu est d'abord le membre d'une communauté, d'un corps social. Il ne jouit pas premièrement de droits mais d'un statut hiérarchique.

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, l. II, c. XXXII, 233, p. 241.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Morimichi WATANABE, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa...*, cit., pp. 35-36.

## *Le consentement et l'indépendance des pouvoirs*

Consacré à la défense de l'Empire, le troisième livre de la *Concordance catholique* s'ouvre par une comparaison des deux souverainetés qui régissent les hommes, celle temporelle et celle spirituelle. Cette mise en perspective de ces deux pouvoirs, bien que située au début du troisième livre, joue aussi le rôle d'une conclusion selon laquelle l'Empire trouve sa source directement dans le pouvoir de Dieu, ce qui est d'ailleurs, selon le Cusain, la conclusion de « maints docteurs modernes »<sup>34</sup>. Mais toute présentation du pouvoir impérial ne peut pas se passer d'au moins quelques références à la donation de Constantin, toujours invoquée dans les écrits ecclésiologico-politiques. Jusqu'au temps de Pépin, soutient Nicolas de Cues, l'Empire n'a pas du tout été en possession du pape, ce qui rend faux les actes de la prétendue donation de Constantin<sup>35</sup>. Affirmer cela ne signifie pas diminuer le pouvoir papal car la reconnaissance de la primauté de l'Église romaine est synonyme de la catholicité de la foi.

Si le consentement est la notion fondamentale qui explique le transfert du pouvoir à l'empereur Othon que les Romains considéraient comme leur protecteur, cette mutation a été en accord avec « le droit divin et naturel lui-même »<sup>36</sup> et doit être vue comme la suite du manque de protection de la part de l'empereur de Constantinople :

« C'est, en effet, par voie de sujétion volontaire et de consentement à l'autorité que furent instituées les prélatures selon la concordance, la rectitude et la sainteté, en toutes les sortes de domination »<sup>37</sup>.

Le quatrième chapitre du troisième livre de la *Concordance catholique*, que Paul E. Sigmund considérait comme un lieu privilégié du *quod omnes tangit*, voit dans

---

<sup>34</sup> NICOLAS DE CUES, *Concordance catholique*, cit., I. III, c. II, 294, p. 278.

<sup>35</sup> Voir *ibidem*, I. III, c. II, 299, p. 280.

<sup>36</sup> *Ibidem*, I. III, c. IV, 328, p. 292.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

l'association de la volonté au consentement du peuple une union qui légitime tout régime politique. L'auteur de la *Concordance catholique* introduit alors une comparaison entre le régime royal de ceux qu'on appelle en grec *basilici*<sup>38</sup> et ceux qui utilisent la violence envers leurs propres sujets et sont appelés, par un usage qui remonte aux étymologies d'Isidore de Séville, tyrans. Vu comme une forme corrompue de la «sujétion volontaire», le régime tyrannique, qui a désigné originellement les rois forts, s'oppose au droit par la violence et à l'accord par le manque de respect à l'égard des élections : « C'est pourquoi on nomme tyrans ceux qui s'emparent du pouvoir sans avoir été appelés ni élus »<sup>39</sup>. En opposition au régime tyrannique, le régime légitime est celui où le droit naturel étant respecté, les sujets ne reçoivent pas un empereur nommé, sans leur accord, par l'autorité du pape, mais ont des « électeurs, institués au temps d'Henri II par consensus commun de tous les Allemands et des autres sujets de l'Empire »<sup>40</sup>.

Reprenant la métaphore, chérie par les papalistes, de la lune censée figurer le pouvoir impérial et du soleil qui renvoie à la puissance du pontife romain, Nicolas de Cues proclame l'indépendance des deux, en affirmant que nul d'entre eux n'a besoin de la confirmation de l'autre. Le consensus des électeurs par lequel se manifeste l'accord et la sujétion volontaire des sujets suffit donc pour instituer l'empereur, tout comme le «consensus tacite ou parfois exprès »<sup>41</sup> est suffisant pour élire un nouveau pape qui se trouve par là en possession de ses pleins pouvoirs.

Cette indépendance des deux souverainetés par rapport aux modalités de désigner ceux qui les représentent au plus haut niveau n'exclue pas l'implication de la part de l'empereur pour protéger le concile universel<sup>42</sup>. Afin d'éviter le schisme, Nicolas de Cues rappelle les devoirs de l'empereur qui précèdent, dans le texte du *De concordantia catholica*, quelques considérations adressées au roi Sigismond du temps du Concile de Bâle et dont Nicolas fait l'éloge :

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, I. III, c. IV, 330, p. 293.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*, I. III, c. IV, 332, p. 293.

<sup>41</sup> *Ibidem*, I. III, c. IV, 338, p. 296.

<sup>42</sup> Cf. *ibidem*, I. III, c. XIV, 398, p. 326.

« Voici donc ce qui incombe à l'empereur concernant le début du synode : convocation, exhortation, protection, parfaite liberté, bonne et excellente garde, absence de toute partialité et de tous recours à la contrainte »<sup>43</sup>.

Étant, selon une expression employée par Nicolas à la fin de l'ouvrage, une collection de textes fondés sur l'étude des actes des premiers conciles œcuméniques, le *De concordantia catholica* s'adresse dans le XIXe et XXIVe chapitres de son troisième livre au roi Sigismond, en lui proposant comme modèle la figure de l'empereur Basile qui a participé au huitième Concile général de l'Église. Ce type d'exhortation est vu par Nicolas comme un remède au schisme, pour ramener « ceux qui se sont écartés de la voie du salut, surtout les habitants de l'illustre royaume de Bohême »<sup>44</sup>.

Tandis que la première partie du troisième livre avait en vue notamment les rapports du pouvoir impérial au pouvoir papal, les derniers chapitres représentent une description sombre de la situation politique du temps de Nicolas. Le premier trait caractéristique de cette situation, qui est à la limite du politique à cause de la disparition de « tout souci de la chose publique »<sup>45</sup>, est la dégradation du sens de la loi et des rapports entre les deux glaives : « La loi dont la sévérité est sans pouvoir coercitif a perdu la vie et ne mérite pas plus le nom de loi »<sup>46</sup>. Mais ce paysage politique désolant n'est pas sans rappeler toutefois les remèdes que la situation pourrait comporter si chacun remplissait la fonction pour laquelle il a été appelé. Le rôle de l'empereur étant celui d'« administrateur pour l'utilité de la république »<sup>47</sup>, les électeurs dont l'importance a été mise en évidence par Nicolas dans les chapitres précédents doivent reprendre leur ancienne fonction de serviteurs de la chose publique, car ils ne sont que l'expression du consentement des sujets volontairement soumis, et ne plus subordonner l'empereur à leur pouvoir par l'unique souci pour leur intérêt privé. Sinon le pouvoir des électeurs

---

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*, l. III, c. XXIV, 465, p. 359.

<sup>45</sup> *Ibidem*, l. III, c. XXIX, 496, p. 371.

<sup>46</sup> *Ibidem*, l. III, c. XXVI, 486, p. 366.

<sup>47</sup> *Ibidem*, l. III, c. XXX, 500, p. 373.

sera ultérieurement anéanti par celui du peuple et aucune harmonie ne subsistera ni au cadre de l'Empire ni à l'intérieur de l'Église. Cela parce que l'accord, expression même du consentement, reste, pour Nicolas de Cues, le seul fondement de l'entente temporelle et spirituelle :

« (...) la véritable harmonie qui assure la concordance de l'Église catholique consiste dans une présidence correctement ordonnée, née du consensus commun et de l'élection, ainsi que de la libre soumission de tous »<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, l. III, c. XLI, 567, p. 401.

## Conclusions

Notre investigation des textes médiévaux a essayé de mettre en évidence à partir d'une comparaison des sources autant grecques et romaines que bibliques et patristiques, le sens et les métamorphoses du consentement politique exprimé parfois par la formule juridique *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*. Quel serait alors le dénominateur commun des auteurs qui, en dehors du consentement, se sont occupés des sujets politiques et théologiques les plus divers ? En quoi consiste le rôle dévolu dans leurs écrits par les sources de la sagesse politique auxquelles ils font appel ou de la condamnation véhémement de la tyrannie chez la plupart d'entre eux ? Quel est le vocabulaire politique engagé par le consentement au Moyen Âge et quelle est la vraie signification de l'appel à la majorité lorsqu'on lui demande d'exprimer sa voix politique ? Toutes ces questions exigent une dernière mise en perspective des résultats de la recherche que nous avons appliquée aux textes de Thomas d'Aquin et jusqu'à ceux de Nicolas de Cues.

Si toute démarche relevant de la science politique appliquée aux textes médiévaux doit construire son objet à partir d'une investigation de quelques sources parfois éparses, la réflexion de Thomas d'Aquin sur les régimes de la cité présente encore l'inconvénient du fait que ses œuvres en la matière sont inachevées. Bien que le traité *De regno ad regem Cypri* et *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio* n'arrivent pas à offrir une vision politique ayant la cohérence de celle que l'on peut trouver dans le traité sur le droit de la *Somme Théologique*, ils sont plus riches, à notre avis, en suggestions pour l'interprétation du principe du consentement politique. Sous-tendue par une perspective sur la loi, la méthode proposée par Thomas d'Aquin pour comprendre le rôle du consentement politique – jamais exprimé chez lui par la formule *quod omnes tangit* – prend son point de départ dans une réflexion sur la question de l'autorité et sur les méfaits de l'arbitraire dont la conséquence ne peut être que la tyrannie. Lié à la

notion d'autorité, le thème du consentement politique ne renvoie pas, chez Thomas, à un traitement démocratique des citoyens qui auraient, comme de nos jours, des représentants et qui feraient connues leurs opinions à travers des procédures politiques élaborées. Autrement dit, la puissance symbolique du consentement politique thomasien ne provient pas de son association à la notion de représentation, mais du fait que le pouvoir temporel, s'il s'exprime par une autorité légitime, a le droit de prétendre à l'obéissance des sujets.

Ayant comme toile de fond une comparaison entre la vision politique de Thomas dans le *Super Sententiis* et celle du traité *De regno*, notre analyse a pris en compte la question des régimes politiques telle qu'elle apparaît dans les *Sententia Libri Politicorum*. On pourrait conclure que les deux sens du politique auxquels renvoie ici Thomas – celui qui caractérise le régime royal et celui qui est spécifique au régime politique – ont trait à la notion du consentement politique de par leur liaison à la loi. Tandis que le régime royal est un régime où les lois ont un rôle diminué et où ce qui compte c'est la volonté du roi, le régime politique met en valeur les lois de la communauté et renvoie implicitement au consentement des citoyens qui se soumettent aux lois acceptées par eux. Au contraire, le régime royal ignore le statut de la loi et oppose au consentement des sujets la volonté du prince ayant force de loi. La seule prise en compte de la volonté individuelle du roi s'oppose donc au consentement de la communauté. Hors du domaine politique, le seul cas où l'union des deux volontés individuelles est synonyme de consentement est le mariage, où l'empire politique – et non pas royal – du mari sur la femme se fonde sur les lois matrimoniales.

Pourtant, le monarque n'est pas obligé à gouverner de façon royale, mais peut lui aussi, là où il n'est pas enclin vers la tyrannie, choisir la modalité de gouvernement dite politique. Cela ne signifie pas que la préférence de Thomas va toujours vers la monarchie, mais, comme nous l'avons montré, l'auteur de la *Somme Théologique* favorise la constitution mixte qui, par son respect pour la loi, n'ignore pas l'accord de la communauté et le consentement politique de ses membres.

Significative pour pouvoir décider de l'appartenance de Thomas d'Aquin du côté de la doctrine gélasienne ou de celle du pape Grégoire VII, la comparaison du *Super Sententiis* avec le traité *De regno*, telle qu'elle a été faite par I.T. Eschmann<sup>1</sup>, n'est pas trop riche en conclusions pour la question du consentement politique, car elle laisse ouverte la réflexion sur la loi, sur les régimes politiques et sur la tyrannie. Selon la position que nous avons assumée lorsque, après avoir présenté la perspective d'Eschmann, nous avons investigué les deux textes de Thomas, il est possible d'affirmer que la notion de consentement n'introduit pas de fausses discontinuités entre des textes écrits dans des périodes distinctes de temps.

Commentant la *Distinction 44* des *Sentences* de Pierre Lombard, Thomas d'Aquin lie la notion d'autorité temporelle à celle d'obéissance consentie, légitimée par le fait que ses ordres doivent être respectés lorsqu'ils ne s'opposent pas aux commandements divins. Mais l'obéissance face aux autorités séculières que suggérait déjà Pierre Lombard dans la *Distinction 44* n'implique pas le cas où le pouvoir politique est détenu par un tyran. Cela parce que la tyrannie est, tant pour le texte du *Super Sententiis* que pour le *De regno*, la façon dont Dieu punit les péchés du peuple.

Mais la clé de voûte pour la compréhension du texte de la *Distinction 44* du *Super Sententiis* se trouve, comme nous l'avons montré, dans le second article de la deuxième question, là où Thomas discute la légitimité de l'obéissance des chrétiens devant les autorités temporelles, sans exclure le cas de l'absolutisme des détenteurs du pouvoir civil. Deux textes bibliques que nous avons analysé dans ce contexte (I P. 2, 13 et Rm. 13, 2) nous indiquent que le modèle du consentement politique des sujets est divin : Dieu lui-même a consenti à l'existence d'un certain pouvoir politique. Le seul cas où les citoyens seraient exemptés du devoir d'obéissance est celui où la légitimité du pouvoir de ceux qui incarnent l'autorité civile devient contestable. Par conséquent, la prétention à l'obéissance des sujets n'a un caractère légitime que lorsque le consentement a transformé le régime absolutiste en un régime fondé sur l'accord des volontés.

---

<sup>1</sup> I.T. ESCHMANN, « Saint Thomas and the Two Swords », in *Mediaeval Studies*, vol. 20, 1958, pp. 177-205.

Si la partie finale de la *Distinction 44* est significative pour le rôle que le pape – dont la figure prend comme modèle le roi Melchisédech – détient en tant que possesseur des deux glaives, la discussion des rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel est importante pour le rôle des pratiques politiques. Celles-ci confirment, de l’avis de Thomas d’Aquin, le fait que les détenteurs du pouvoir spirituel ne doivent pas accorder des dispenses concernant les obligations civiles. Nous pensons que cette prise en compte des pratiques politiques est essentielle au cas du traité *De regno* et elle confirme le fait que ce texte ne relève pas seulement de la philosophie politique, mais, comme le remarquait à juste titre Mark D. Jordan<sup>2</sup>, est influencé par le concept de *scientia politica* de Vincent de Beauvais.

Même s’il s’agit d’une seule personne qui gouverne dans les deux régimes, selon le traité *De regno*, la tyrannie n’est pas une forme corrompue de la monarchie, mais plutôt des régimes où plusieurs personnes détiennent le pouvoir. Ce qui nous a paru important dans le texte de Thomas c’est le fait qu’il est dans la plupart des cas enclin à combattre l’excès de tyrannie et non pas ses formes supportables. Sans exclure l’idée que cette affirmation pourrait faire allusion au couple aristotélicien modération-excès, nous avons considéré que la lecture la plus adéquate du *De regno* dans la perspective du non-consentement à la tyrannie doit tenir compte des nombreuses citations vétérotestamentaires des livres sapientiels.

Les références bibliques expliquent donc le fait que Thomas invoque, dans le sixième chapitre du *De regno*, le consentement qui institue et destitue les régimes politiques, mais que c’est Dieu qui décide finalement de la conversion ou du durcissement des tyrans. Lié à la notion de loi, le consentement du *De regno* anticipe l’harmonie et la concorde censées naître dans un régime qui jouit de légitimité politique aux yeux des citoyens. Par contre, le tyran ne peut jamais aspirer à une vie paisible, car il se refuse toujours à l’amitié.

---

<sup>2</sup> Mark D. JORDAN, « *De Regno* and the Place of Political Thinking in Thomas Aquinas », in *Medioevo*, vol. 18, 1992, pp. 155 et 163.

Ce qui unit donc, en fin de compte, le *Super Sententiis* au *De regno* c'est, à notre avis, une sorte de prudence politique, obtenue à travers la lecture que Thomas d'Aquin fait des livres sapientiels. Sans avoir, le moins du monde, l'intention de nier les différences qui existent entre les deux textes thomasiens, il nous semble évident qu'ils dégagent, à notre avis, plutôt la perspective d'une science politique attentive aux pratiques du temps, mais encore réservée par rapport aux notions telle celle exprimée par le *quod omnes tangit*, que la prudence politique n'a pas encore assimilée.

Tout comme dans le cas de Thomas d'Aquin, le fait que la maxime *quod omnes tangit* n'apparaît jamais dans le *De potestate regia et papali* de Jean de Paris ne signifie pas l'ignorance du thème du consentement politique. Cette absence du *quod omnes tangit* est, à notre avis, plutôt révélatrice du manque d'intérêt d'un théologien tel que Jean de Paris ou Jean Quidort pour les formules du droit romain, même si elles avaient été reprises dans les collections de textes canoniques.

Mais ce qui compte le plus au cas du traité *De potestate* est sa signification pour la controverse entre le pape Boniface VIII et le roi Philippe le Bel, tout comme l'analyse de la pensée politique de Guillaume d'Ockham nous a fait comprendre le statut qu'avait le *quod omnes tangit* dans la dispute autour de la pauvreté franciscaine. Dans le premier de ces deux traités du XIV<sup>e</sup> siècle, la notion de consentement est impliquée, comme cela ressort du *De potestate*, à plusieurs endroits, lorsqu'on parle du consentement aux taxes et jusqu'au rôle du peuple dans les élections ou l'accord des cardinaux au cas de l'élection ou de la déposition d'un pape.

Pour ce qui est du consentement sur les taxes, nous avons pu constater que Jean de Paris, en tant que défenseur de la politique de Philippe le Bel contre le pape Boniface VIII, renverse les décisions du pape Innocent III qui lors du Quatrième Concile de Latran (1215) considérait que le pape devait consentir si le pouvoir laïque voulait imposer des taxes sur les propriétés de l'Église. Différent par rapport au vocabulaire politique employé par les papes et les ecclésiastiques à l'égard des droits de propriété des laïcs et de la notion de domination (*dominium*), le vocabulaire politique de Jean de Paris l'est

aussi par rapport à celui d'un Guillaume d'Ockham, car selon Jean de Paris le clergé peut disposer de juridiction à l'égard des biens temporels.

Dans sa singularité manifeste, la pensée ecclésiologico-politique de Quidort nous a semblé plus capable de nous offrir une réponse au statut du consentement si elle était investiguée par la méthode de l'étude des citations scripturaires. Cela nous a prouvé le fait que les passages bibliques les plus invoqués tant par les partisans du camp royal que par ceux du camp papal sont utilisés, selon l'expression de Philippe Buc<sup>3</sup>, d'une façon qui tient compte des nécessités du contexte politique et qu'ils ont pour référence principale, au cas de Jean de Paris, des rapports vétérotestamentaires entre les prêtres et les rois.

Il nous semble que la lecture de l'Ancien Testament faite par Quidort s'attache à la manière dont les Hébreux pensaient la question de la juridiction, elle-même issue de la préoccupation essentielle au cas du peuple juif comme au cas de notre auteur pour qu'un régime politique ait l'accord de Dieu. Le sacerdoce lévitique doit être vu, selon Jean Quidort, comme une préfiguration du nouveau sacerdoce institué par le Christ auquel le Fils de Dieu n'a pas pourtant subordonné le pouvoir royal. Qui plus est, le Christ fait homme consent au paiement des taxes et, étant à ce moment-là à côté de Pierre, exprime sa volonté de le savoir soumis aux autorités laïques. Par cela, le Christ montre qu'il n'institue ni Pierre ni ses successeurs comme autorités supérieures aux détenteurs du pouvoir civil en ce qui concerne les choses temporelles. Partisan, après avoir exposé la typologie des régimes politiques selon le troisième livre des *Politiques* d'Aristote, d'un régime mixte qui ait eu aussi, dans l'Ancien Testament, les faveurs de Dieu, Jean de Paris identifie la source du pouvoir temporel non pas dans l'autorité du pape, mais dans le peuple qui élit et consent.

Pourtant, l'absence de son œuvre du principe *quod omnes tangit* a des conséquences sur le statut de l'implication des laïcs chrétiens dans les décisions ecclésiastiques. Cela signifie qu'à la différence d'Ockham, Quidort n'emploie pas la

---

<sup>3</sup> Philippe BUC, *L'ambiguïté du livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Beauchesne, coll. « Théologie historique » 95, Paris, 1994.

formule selon laquelle la « *causa fidei omnes tangit* », mais, à la suite d'une citation de la Première Épître aux Corinthiens, attribue aux laïcs les juridictions temporelles, à savoir les décisions concernant les questions séculières. De cette juridiction suprême des laïcs à l'égard des questions temporelles, Jean de Paris tire toutes les conséquences possibles, à notre avis, pour les rapports entre les deux glaives. Nous pensons au fait qu'il invoque la nécessité pour le pape de prendre la décision d'absolution du serment de fidélité pour les membres de l'armée « *de consensu regis* ».

Adversaire de l'instauration d'une principauté papale unique, Jean de Paris n'utilise pas la réflexion sur le consentement de Thomas d'Aquin, mais hérite de lui uniquement la vision sur la tyrannie. Justification de la position exégétique selon laquelle il serait influencé plus par Guillaume de Nogaret que par la lecture thomasienne d'Aristote, cette affirmation est censée indiquer notamment le fait que Jean Quidort n'est pas trop disert sur le régime tyrannique, puisqu'il construit sa réflexion philosophico-politique à partir de l'opposition entre le peuple auquel il accorde, de par la notion de consentement, le rôle de créateur de juridiction et les ecclésiastiques.

L'absence d'une réflexion plus mûre sur la tyrannie s'expliquerait, à notre avis, aussi par le fait que, bien que convaincu de la supériorité du régime royal, Quidort lui préfère, sur le modèle vétérotestamentaire du temps de Moïse, le régime mixte qui semble, dans le contexte des pratiques du royaume français de son temps, mieux garantir une juridiction en accord avec la volonté de Dieu.

Si l'absence d'une invocation explicite du *quod omnes tangit* au plan de l'ecclésiologie fait de sorte que Jean de Paris soit moins concerné par la prise en compte de la foi des laïcs, la préfiguration, par sa réflexion, de la pensée conciliariste se fonde sur l'affirmation selon laquelle « *papa cum concilio maior est papa solo* ». Cela l'entraîne aussi dans une réflexion sur le rôle des cardinaux, créateurs eux aussi, par le biais du consentement, de juridiction, cette fois-ci ecclésiastique, en tant que représentants du clergé et du peuple. La notion de représentation a ici une fonction essentielle, car, en déposant un pape qui ne jouit plus du consentement du peuple, les cardinaux ne font que sanctionner, de par leur pouvoir dans l'Église, la décision d'une communauté qui ne

reconnaît plus dans le pontife le détenteur d'un pouvoir donné par le Christ uniquement pour agir dans le sens du bien commun.

C'est à partir de cette notion du bien commun que Jean de Paris change la manière traditionnelle de regarder la fonction des cardinaux. Chez lui, lorsqu'il s'agit de la déposition d'un pape, l'accent n'est plus mis sur le concile général de l'Église, dont le consentement serait nécessaire pour destituer le pontife suprême, mais sur la capacité du seul collège des cardinaux d'opérer ce changement à partir de leur fonction représentative de toute la communauté des fidèles.

Le consentement créateur de juridiction est donc toujours orienté vers le bien commun et c'est dans cette acception qu'il rend le mariage du pape à l'Église supérieur à celui d'un époux à son épouse, censé assurer seulement le bien individuel. Ce qui est pourtant nouveau chez Jean de Paris c'est la permission qu'il accorde au peuple de toucher à la position d'un pape qui, en négligeant le bien commun, porterait lui-même un jugement contre sa propre position. Nous devons chercher la signification de la notion de consentement chez Jean Quidort dans cette conception qui subordonne la politique laïque autant qu'ecclésiastique au bien commun. S'il ne parle pas de consentement par le biais de la formule *quod omnes tangit*, il change le sens de l'emploi de la formule biblique « Nolite tangere christos meos » en faveur d'une acception qui rappelle l'onction des rois d'Israël. Cela parce qu'il sacralise les droits des rois qui jouissent du consentement des sujets dans le contexte d'une ecclésiologie qui réhabilite la notion de représentation à travers le nouveau statut acquis par les cardinaux.

Pour Dante, qui considérait la Rome au temps de l'empereur Auguste comme une *perfecta monarchia*, le consentement n'occupe pas une place de choix dans les relations politiques de l'Empire. Entre le monarque unique et ses sujets s'établit un rapport de confiance qui doit conduire à la béatitude terrestre, car un seul gouverneur face à son peuple correspond mieux au model divin. Il est vrai que Dante parle plusieurs fois dans le *De Monarchia* de l'accord des membres de la communauté politique, mais il le traite comme un cas de légitimation parmi d'autres, sans mettre l'accent sur son aspect procédural. En fait, l'accord des citoyens n'est pas le fondement de la vie politique ni sa

légitimation la plus convaincante. La clé pour interpréter correctement cet *accord* dont se préoccupe Dante c'est la *concorde* qui désigne plutôt l'effet collectif des décisions individuelles et non pas le *consentement* qui serait le signe d'un processus menant à la concorde. La vision théologico-politique de Dante constitue pourtant un chapitre de notre investigation notamment pour mettre en perspective une défense de l'Empire qui ne convoque pas le consentement avec d'autres conceptions politique semblables, mais préoccupées davantage par l'adhésion individuelle ou communautaire à un régime ou à un autre.

Situé déjà par Fulvio Crosara<sup>4</sup> entre Dante et Marsile de Padoue, Bartole de Sassoferrato doit être étudié, dans la perspective du rôle joué par le consentement politique au Moyen Âge, non pas seulement comme juriste mais aussi comme auteur de traités politiques. Présent dans ses écrits juridiques sous la forme du consentement tacite qui exprime la *tacita voluntas populi*, le consentement n'est pas explicitement mentionné dans les trois traités politiques que nous avons examinés : *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, *Tractatus de regimine civitatis* et *Tractatus de tyranno*.

Comme nous l'avons montré, cela ne signifie pas que le consentement qui s'exprime à travers les différents usages juridiques n'aurait plus de place dans les rapports d'autorité que toute politique suppose. À la différence d'Ockham, Bartole n'accorde pas une très grande importance aux pratiques politiques exprimées par les individus en tant que personnes singulières, mais, en suivant Marsile, dégage la signification du principe majoritaire à partir de la réunion dans une *universitas* de tous les individus qui expriment leur consentement.

Dès le *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, Bartole semble être concerné par la classification des régimes politiques afin de trouver celui qui, étant le meilleur, assure la paix et la tranquillité des citoyens. À l'extrême opposé par rapport au meilleur régime se situe, selon le juriste italien, la tyrannie, qui ne poursuit jamais le bien commun des citoyens. L'intervention discrète du principe consensuel dans les traités politiques de

---

<sup>4</sup> Fulvio CROSARA, « Dante e Bartolo da Sassoferrato. Politica e diritto nell'Italia del Trecento », in D. SEGOLANI (éd.), *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, Milano, Giuffrè, 1962.

Bartole est concomitante avec la question de la nécessité de l'accord de tous pour évincer le tyran. Légitimant en principe toute tentative d'instaurer un meilleur régime politique, Bartole s'avère aussi prudent que Thomas d'Aquin lorsqu'il évite, dans le *Tractatus de Guelphis et Gebellinis*, de donner une réponse définitive à la question du renversement du régime tyrannique. La réponse indécise de Bartole au sujet de la tyrannie dans ce traité ne diminue pas pour autant le rôle joué par la volonté lorsqu'il s'agit de la question du changement de l' *affectio* d'un citoyen. Cette  *affectio* porte sur le fait que les citoyens se situent par leur origine soit du côté guelfe, soit du côté gibelin. Dans ce contexte, c'est toujours la prudence qui se fait sentir lorsque l'auteur se demande si la volonté d'un citoyen est une raison suffisamment forte pour qu'il abandonne la « religion » de sa cité. Le citoyen de Bartole n'est pas pourtant le prisonnier avant la lettre du principe « cuius regio eius religio », car la réponse indécise de Bartole lorsqu'il s'agit de la possibilité de changer son  *affectio* est complétée, au début du *Tractatus de regimine civitatis*, lorsque l'auteur affirme qu'il se consacrera à l'étude des gouvernements à partir non plus des lois, mais des personnes qui gouvernent.

Ce second traité politique classe à son tour les régimes politiques et met par cela en évidence que la tyrannie reste une préoccupation constante de Bartole. Cette affirmation est prouvée par le fait que l'auteur considère que la démocratie et l'oligarchie sont, en dépit du nombre des détenteurs du pouvoir, des formes de tyrannie.

Dominée par le schéma qui classe les régimes politiques, le *Tractatus de regimine civitatis* s'appuie dans la présentation de la figure du bon roi ou du roi mauvais sur la réflexion vétérotestamentaire concernant les choses politiques. Reprenant du *Deutéronome* les traits caractéristiques au bon roi, Bartole considère dans le *Tractatus de tyranno* que celui qui abuse du pouvoir nie pratiquement tous les principes bibliques censés assurer un bon gouvernement.

Incapable de dire le droit, le tyran devient la figure même de celui qui abuse du pouvoir soit parce que ses actions ne jouissent plus du consentement des citoyens, soit parce que la manière dont il s'est emparé du pouvoir est dès le début illégitime. Lorsque

dans le premier cas le tyran arrive à être évincé par le peuple, cela signifie, pour Bartole, que Dieu ne consent plus à ce qu'il détienne le pouvoir. L'invocation de l'épisode vétérotestamentaire où Samuel prophétise la perte du pouvoir royal par Saül est lourde de conséquences à cet égard car elle vient compléter l'affirmation de Thomas d'Aquin pour qui un verset du livre de Job nous explique que Dieu punit les hommes pour leurs péchés lorsqu'il accepte que des tyrans les gouvernent.

Notre investigation a mis en évidence le fait que le cas le plus significatif tant dans la perspective juridique que dans celle politique est celui du tyran *ex defectu tituli*. Étant des actes conclus dans un temps de schisme, selon l'expression que Bartole applique à toute époque tyrannique, les actes tyranniques sont frappés de nullité car personne n'a alors la capacité de dire le droit. Le tyran *ex defectu tituli* ne peut plus légitimer son pouvoir, bien qu'il puisse ensuite gouverner en respectant la volonté des citoyens. Loin d'accorder dans ses traités politiques un rôle modeste au consentement, Bartole en fait le premier principe de son régime préféré, qui est l'incarnation même de la volonté populaire souveraine : le *regimen ad populum*.

Les exégètes qui ont comparé l'œuvre de Marsile de Padoue à celle de Jean de Paris ont essayé d'habitude de mettre en évidence le radicalisme de l'auteur du *Défenseur de la Paix* par rapport à son contemporain français. Nous avons tenté de dégager sa vision politique à partir des termes essentiels de son vocabulaire politique. Dans la perspective que nous avons adoptée, l'auteur padouan ne cherche plus, comme l'avait fait Dante, l'unité du genre humain sous le signe d'un empereur puissant, mais s'intéresse plutôt au rôle que joue le *legislator humanus* dans la création des lois et le prince ou la *pars principans* dans leur mise en application. Puisqu'il voit, justement, dans la cité un organisme vivant, Marsile élabore un schéma politique où les membres de chaque classe sociale se voient investis de la fonction qui leur est la plus adéquate. C'est de cette façon seulement qu'on pourrait éviter les litiges, dont la cause doit être démasquée, et accepter la souveraineté populaire. Ce concept, qui est fondamental pour la compréhension de la nature du consentement politique dans le *Defensor Pacis*, n'a pas ici le sens que lui attribue, par exemple, Bartole de Sassoferrato. Cela parce que, chez

Marsile, la souveraineté populaire ne vise pas l'exclusion des autres catégories sociales du processus politique, mais est censée imposer la consultation de tous là où des décisions politiques importantes doivent être prises.

En tant que cause efficiente de la vie dans la cité, le législateur de Marsile est appelé à prendre des décisions par rapport auxquelles tous les sujets doivent exprimer leur volonté. Comme nous l'avons prouvé, il ne s'agit pas d'une consultation qui mette en jeu des procédures démocratiques. La classification des régimes politiques élaborée par Marsile nous montre qu'il n'est pas un partisan acharné de la démocratie. Sur ce régime politique, Marsile partage à la fois la vision d'Aristote et celle de ses contemporains. Il s'approprie le schéma aristotélicien concernant l'évaluation des régimes en fonction du bien commun sans être pour autant le partisan de la monarchie. Loin de nous montrer une fidélité inconditionnée par rapport à Aristote, la classification des régimes politiques, avec les détails que Marsile offre concernant les différents types de monarchie, est importante, à notre avis, pour les rapports qui s'établissent entre la volonté des gens et le consentement politique.

Appréciée lorsqu'elle garde son caractère naturel et prend comme modèle la manière dont on conduit les relations dans la famille, la monarchie peut se transformer en un régime despotique lorsque le gouvernement quasi-despotique héréditaire fait appel à un consentement fondé uniquement sur le privilège des fondateurs. Il ne s'agit pas en fait d'un vrai consentement, car ce régime quasi-despotique met en jeu une mauvaise tradition, qui ne questionne pas de façon authentique les volontés individuelles. En opposition à ce type de régime, celui qui valorise le mieux le principe du consentement est la monarchie élective qui montre par là sa supériorité par rapport aux régimes héréditaires et qui sait utiliser les processus politiques afin d'obtenir dans chaque situation le bien commun.

Producteur du bien commun parce qu'il empêche l'instauration d'un régime violent, le consentement politique utilise toujours, chez Marsile, la loi en tant qu'instrument qui assure à la fois le respect des préceptes et la liberté des citoyens. Cela n'est pas sans rappeler le fait qu'en dehors de son rôle d'instrument du consentement, la

loi, chez Marsile, renvoie aussi aux préceptes divins qui doivent l'emporter sur ceux humains lorsque les deux se trouvent en conflit.

La méthode que nous avons choisie pour investiguer le principe du consentement dans le *Défenseur de la Paix* n'a pas utilisé prioritairement les citations bibliques si nombreuses chez cet auteur, car elles forment la toile de fond de chaque démonstration plutôt qu'une illustration de ses arguments. Néanmoins, par l'histoire de Suzanne, que l'auteur padouan invoque, nous avons tenté une mise en évidence de sa croyance en la supériorité des lois divines par rapport à celles élaborées par les hommes. Ce récit prouve de la meilleure façon le fait que Suzanne ne consent qu'aux jugements divins et subordonne la justice des hommes à celle issue des lois divines. Celui qui donne son accord premièrement aux préceptes de Dieu sera le seul capable de faire preuve de prudence, comme c'est le cas du futur prophète Daniel.

Du fait que la dignité des lois divines dépasse infiniment celle des lois humaines, on ne saurait conclure que les préceptes coercitifs devraient être appliqués au sein de l'Église. L'élaboration des lois doit, selon Marsile, être confié au *legislator humanus* qui s'identifie au peuple ou à sa *pars valentior* (partie prépondérante). Dans ce contexte, la meilleure preuve du fait que les sociétés politiques sont fondées, selon Marsile, sur le consentement, se trouve dans le XIIIe chapitre de la *Prima Dictio* du *Defensor Pacis*, là où l'auteur padouan invoque une formule rappelant le *quod omnes tangit* : « ce qui peut concerner l'avantage et le dommage de tous ». Qui plus est, comme Marsile le précise dans les chapitres ultérieurs, le consentement législatif qu'il a en vue par cette formule ne vise pas seulement la catégorie des sages, car l'ensemble du peuple est supérieur à la seule catégorie des sages. Le rôle de ceux-ci est donc de faire partager à tous leur expérience, pour que toute la communauté fasse preuve ensuite de prudence politique.

Quant au consentement, il a une fonction essentielle lorsque l'ensemble des citoyens veut désigner ses représentants. Ceux-ci mettront en application les lois par rapport auxquelles l'ensemble des citoyens a exprimé son consentement. Il faut préciser pourtant que le législateur humain peut retirer son consentement par rapport à la *pars principans* et de cette façon la destituer. Comme nous avons tâché de le montrer, le rôle

que Marsile accorde au législateur humain indique une fois de plus que ce qui compte à ses yeux c'est le fait que la *pars principans* jouisse toujours de la confiance des citoyens exprimant leurs volontés par l'accord qu'ils donnent. Ce qui se trouve à la base du consentement ce ne sont pas quelques principes caractérisant les techniques de la démocratie procédurale, mais bien la liaison subtile que la volonté entretient avec son expression : le consentement.

À côté de Marsile de Padoue, Guillaume d'Ockham a été souvent regardé comme un penseur dont le radicalisme manifesté dans ses œuvres de logicien, n'a pas épargné ses productions politiques. La perspective que nous avons adoptée dans son cas n'a pas ignoré l'interprétation de son œuvre politique dans le contexte plus large de la dispute autour de la pauvreté franciscaine. Mais celle-ci, comme nous l'avons montré, ne peut pas être comprise sans une brève incursion dans les rapports qui s'établissent au XIIIe et au XIVe siècles entre les canonistes et les théologiens. Préoccupé par le rôle que joue le droit romain en tant que source juridique qui supplée au droit canon, Ockham n'abandonne jamais dans ses écrits l'idée de la supériorité de la théologie par rapport à toutes les autres sciences. Elle reste donc la *scientia superior* chez le Docteur franciscain car seuls ceux qui s'y connaissent sont capables de séparer la vraie doctrine des enseignements hérétiques.

La méthode que nous avons suivie dans notre parcours, qui va de la présentation des arguments théologiques et canoniques liés à la question de la pauvreté jusqu'à une étude de quelques textes de Guillaume d'Ockham, tient compte du fait que dans sa vision le thème du consentement doit être placé dans le contexte de la quête de la vérité ecclésiologique. Comme nous l'avons précisé au début de notre investigation, il n'y a pas, chez Ockham, de source de vérité ecclésiologique aisément décelable. Dans sa perspective, les décrétales ou même les conciles de l'Église dont les décisions sont issues du consentement général ne représentent pas une garantie de la justesse théologique, bien que leurs prises de position soient parfois essentielles pour la situation de l'Église.

Tout comme les théologiens et les canonistes arrivent au XIV<sup>e</sup> siècle à emprunter réciproquement leurs arguments, de même la vérité ecclésiologique à des conséquences à cette époque sur le plan politique et sur les rapports qui s'établissent entre le pouvoir spirituel et le pouvoir séculier.

Fondamentale sur le plan politique, la notion de consentement des sujets a des échos qui retentissent sur le plan ecclésiologique, par exemple, à l'égard de la question des votes faits par les mendiants, et notamment sur le vote lié à la pauvreté. L'enjeu des textes d'Ockham étant, comme l'a remarqué Arthur P. Monahan, notamment théologique, c'est sous la forme de la *causa fidei* qui implique tous les chrétiens, et surtout ceux qui veulent imiter parfaitement le Christ, que le thème du consentement fait le plus souvent son apparition.

Le premier traité que nous avons choisi d'investiguer, intitulé brièvement *An princeps*, exprime pourtant une question qui n'a aucun statut philosophique, mais qui montre la pertinence des pratiques politiques et le fait qu'elles commandent parfois des prises de position théoriques. Selon l'opinion soutenue par Ockham à partir de l'exemple du roi Édouard III d'Angleterre, les ecclésiastiques doivent eux aussi mettre leurs revenus à la disposition du roi lorsque le danger de la guerre menace le royaume. Le respect de la loi évangélique entraîne, pour Ockham, un respect de la liberté de chacun, qui a, elle aussi, ses propres lois et à laquelle on ne devrait pas renoncer. Les ecclésiastiques (*virii religiosi*) peuvent donc, en vertu de leur liberté, être partisans non pas de la plénitude du pouvoir papal, mais de l'Empire à la défense duquel ils consentent lorsqu'ils protègent eux aussi le bien commun de leur royaume. La maxime *quod omnes tangit* est donc légitimement invoquée par Ockham dans ce contexte car la défense du royaume concerne également tous ceux qui y vivent, clercs et laïcs à la fois.

Le second traité d'Ockham que nous avons choisi d'examiner, le *Compendium errorum papae Ioannis XXII*, emploie cette fois-ci la formule du consentement (*quod omnes tangit*) dans le contexte de l'accusation d'hérésie que le Docteur franciscain lance contre celui qui détenait alors le siège papal. Néanmoins, l'étude du traité nous a fait découvrir que le consentement ne vise pas uniquement les questions de la foi sur

lesquelles Ockham affirme dans le septième chapitre qu'elles concernent tous les fidèles, mais qu'il est lié à des notions politiques fondamentales telle que la propriété. Le radicalisme des franciscains qui renoncent aux formes les plus élémentaires de propriété, en voulant par cela imiter le Christ et ses apôtres, est le résultat de leur refus des biens temporels face auxquels ils ont retiré leur accord. Le fait même de consentir à une propriété minimale représente une négation du vote de la pauvreté car ce type de consentement mauvais dépasse le simple usage et s'éloigne du modèle évangélique.

En critiquant une à une les bulles de Jean XXII, Ockham conclue que le pape, qu'il considère comme hérétique, n'est plus une source de vérité ecclésiologique pour le corps des fidèles qui sont tous concernés par les dogmes de la foi chrétienne. Cette occurrence du *quod omnes tangit* prend donc en considération les fidèles en tant que personnes individuelles et non plus en tant que communauté. On pourrait alors signaler ici une différence entre la façon dont Ockham emploie la formule *quod omnes tangit* dans le *Compendium errorum* et dans le traité *An princeps*. Plus lié à la vision philosophique d'Ockham qui accorde une priorité ontologique aux individus, le *Compendium errorum* emploie la maxime du consentement, comme l'a remarqué à juste raison Georges de Lagarde, dans un sens individualiste, tandis que le traité *An princeps*, avec son appel à la communauté du royaume et la mise en évidence de son rôle lié aux revenus, hérite de la vision traditionnelle sur le consentement et son expression politique.

De ces deux perspectives sur le consentement, celle individualiste a fait affirmer un commentateur comme Arthur P. Monahan<sup>5</sup> que l'autorité politique ne trouve plus, chez Ockham, ses assises sur la notion de consentement. Qui plus est, l'importance des individus nous suggère une explication pour le cas où la source de la vérité ecclésiologique ne réside plus dans le consentement général obtenu même à travers la réunion d'un concile de l'Église. Cela signifie en même temps, comme le remarque toujours Arthur P. Monahan, s'éloigner de l'idée que le consentement devrait être

---

<sup>5</sup> Arthur P. MONAHAN, *Consent, Coercion, and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, Brill, Leiden, 1987.

étudié de façon privilégiée dans les corporations ou qu'il serait équivalent à la représentation au sens d'image.

Sans vouloir marquer une nouvelle occurrence du principe *quod omnes tangit* à la façon du traité *An princeps* ou du *Compendium errorum*, nous avons observé que le second livre du *Breviloquium de principatu tyrannico* met en jeu – mais cette fois-ci d'une manière différente – la question de ceux qui vivent en conformité avec un vœu : les mendiants. Les lois auxquelles se soumettent ceux-ci en vertu des promesses qu'ils ont faites ne sont pas le produit de la volonté du pape, mais leur statut et leur rôle se dégagent si l'on pense au fait qu'elles se rapportent toujours aux individus. La question des vœux, que Marsile aussi prenait en considération dans son *Defensor Pacis*, imprime un caractère nouveau à la notion de consentement. Cela parce que le vœu, avant d'être une loi qui implique l'obéissance, représente une loi consentie. Fondé ensuite sur l'obéissance, le respect d'un vœu est premièrement une question qui implique l'accord individuel.

Expression du vœu des mendiants, la loi consentie prend un sens nouveau dans un des textes les plus importants écrits sur la pauvreté franciscaine : *Octo quaestiones de potestate papae*. L'enjeu politique du texte se trouve, à notre avis, du côté de la démonstration de la séparation qu'Ockham voit entre le pouvoir royal, accordé par Dieu à travers le peuple, et le pouvoir papal. C'est dans le contexte de cette distinction que l'auteur peut placer le consentement du peuple auquel il attribue la tâche de constituer l'Empire une fois que Dieu n'a pas privé de pouvoir les souverainetés temporelles. La distinction des deux pouvoirs illustre de la meilleure façon les rapports qui existent entre le pape et les sujets politiques. Ce n'est le pape qui institue le gouvernement temporel : Ockham lui réserve un rôle qui ne laisse pas de surprendre ses adversaires, car le pape même est tenu de consentir à la décision du peuple.

La réflexion sur la loi étant suivie dans la première et dans la troisième question du traité par une réflexion sur le consentement, c'est toujours la « *causa fidei* » qui suscite l'accord des individus concernés par les questions théologiques. Mais, par

rapport aux premiers traités, l'*Octo quaestiones* accentue, à notre avis, le fait qu'avant d'être une loi consentie, l'Évangile nous frappe par son caractère de foi consentie.

Respectueux de notre liberté, l'Évangile propose, comme pour montrer la séparation des deux pouvoirs, deux types d'obéissance : celle religieuse des mendiants et celle politique. La première étant représentée notamment par le respect envers les promesses qu'on a faites, il s'agit maintenant de voir quel est le rapport que l'obéissance politique entretient avec le consentement.

En d'autres mots, est-ce que le consentement politique réussit-il à devenir un principe qui légitime même les actions contraires à l'obéissance lorsqu'elles jouissent d'un soutien populaire incontestable ? La réponse à ce problème nous est donnée par Ockham dans la IV<sup>e</sup> question des *Octo quaestiones*, lorsqu'il discute la désobéissance des Francs d'avant le couronnement de Charlemagne. Bien que fondé sur le consentement et la volonté du peuple, le régime des Francs était, avant Charlemagne, un régime tyrannique car il était contraire à l'Empire qui jouissait alors de légitimité. La désobéissance face aux autorités temporelles en place rend nul le consentement du peuple car ceci n'est pas le seul principe de légitimité politique. En dehors de l'autonomie qui existe entre le domaine spirituel et celui séculier, nous ne pouvons pas oublier de remarquer que le consentement s'annule lorsque la vérité ecclésiologique ne se trouve pas du côté du concile, mais uniquement chez quelques fidèles, ou lorsque le peuple choisit d'enfreindre la soumission, en ignorant les préceptes pauliniens sur l'obéissance.

Par rapport à Ockham qui ne transforme pas la formule du consentement dans un principe de la vérité, Nicolas de Cues exprime au XV<sup>e</sup> siècle, dans son traité ecclésiologico-politique *De concordantia catholica*, une vision qui synthétise à la fois l'érudition classique fondée autour de l'œuvre d'Aristote et celle chrétienne patristique et médiévale. Redevable au contexte de la dispute conciliariste, l'ouvrage de Nicolas de Cues peut être vu comme faisant la jonction entre une vision qui attribue au consentement un rôle majeur dans les conciles ecclésiastiques et une perspective sur la manière dont l'Empire doit être gouverné.

La liaison entre le deuxième et le troisième livre du *De concordantia catholica* se crée par l'entremise d'un *proemium* qui renferme les principes essentiels de la politique de l'auteur. Ces principes sont significatifs pour l'héritage que le XIVe siècle transmet au XVe siècle. Ils offrent en même temps de nouvelles perspectives sur le *quod omnes tangit* que les auteurs influencés par le mouvement conciliaire ne tarderont pas de valoriser.

La conception politique de Nicolas de Cues part d'une prémisse aristotélicienne selon laquelle la vie dans la cité doit être gouvernée par des lois qui ayant réuni le consentement de tous, garantiront la concorde et finalement l'harmonie du corps politique. À la différence d'Ockham, la vision politique du Cusain affirme, en suivant sur cet aspect saint Cyprien, le fait que la majorité des citoyens restera toujours à la défense du bien commun. Ce juste milieu que « la majeure part du peuple » sait préserver est le résultat du fait que les décisions suivent dans toute assemblée de citoyens le bien commun soit parce que les bonnes lois l'emportent toujours, soit parce que les sages jouent un rôle dominant.

La bonne volonté politique est donc conditionnée par le respect des lois et n'apparaît que lorsque les moins instruits acceptent que leurs volontés propres soient gouvernées par des sages. De l'héritage du XIVe siècle quant à la tradition volontariste, Nicolas de Cues garde l'importance du fait d'obtenir un vouloir qui soit commun à tous ceux qui se proposent de vivre dans un régime fondé sur la concorde. Dans ce contexte, la loi à qui tous, y compris le prince, devront se soumettre, est alors le produit du consentement politique exprimé par la majorité des citoyens à travers les élections. Dans le *proemium* du troisième livre du *De concordantia catholica*, Nicolas de Cues invoque la formule *quod omnes tangit* lorsqu'il défend le principe selon lequel les décisions communes doivent être issues du consentement de tous ou de l'accord de la majorité.

Fondamentale pour le destin du *quod omnes tangit* et pour les contextes dans lesquels des auteurs tels Marsile de Padoue ou Guillaume d'Ockham ont placé cette maxime du consentement, la réflexion politique du Cusain tranche la dispute entre la prééminence du gouvernement des hommes et celle du gouvernement des lois en faveur

de la seconde et considère que le règne des lois consenties est le seul qui garantisse le bien commun. Dans le *De concordantia catholica*, Nicolas de Cues n'évite pas à réfléchir, à la suite de ses prédécesseurs, sur la classification des régimes politiques. Ceux-ci assurent le bien commun lorsque la souveraineté est strictement respectée. Quant à la réponse à la question concernant le meilleur régime politique, que tous les auteurs investigués dans notre démarche se sont posée, elle est décidée par Nicolas de Cues en faveur de la monarchie élective où tous les citoyens ou au moins ceux qui les représentent ont le droit de se prononcer.

La mise en évidence du principe du consentement chez des auteurs si différents tels Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham, ou Jean de Paris et Bartole de Sassoferrato, ne signifie pas l'obtention d'un accord sur le meilleur régime politique. La diversité de leurs approches est pourtant sous-tendue par un principe commun, affirmé dans le 13<sup>e</sup> chapitre de *l'Épître aux Romains*, selon lequel toute souveraineté, comme l'interprète Nicolas de Cues, provient en même temps de Dieu et des hommes. Cette croyance commune aux auteurs qui exigent que la vie dans la cité soit fondée sur des principes consensuels explique le fait que leur réflexion politique se déploie toujours dans le cadre d'une vision ecclésiologique. L'indépendance des deux pouvoirs proclamée par tous les auteurs investigués dans notre démarche est censée empêcher la manifestation de la tyrannie qui fait toujours obstacle au bien commun des citoyens et à la liberté spirituelle des fidèles. En acceptant l'idée de Nicolas de Cues selon laquelle la prudence doit gouverner les autres vertus, nous comprenons à présent les réserves d'un Thomas d'Aquin ou d'un Bartole de Sassoferrato à l'égard d'une condamnation véhémente de la tyrannie. Une vie politique vertueuse se fonde donc sur le consentement de tous qui acceptent la condition d'une obéissance politique et ecclésiastique accordant en même temps à la liberté le statut promis par l'Évangile. Le *quod omnes tangit* est alors le principe qui gouvernera toute assemblée, qu'elle soit constituée, pour invoquer encore une fois Nicolas de Cues, afin d'exprimer le *fiat* des fidèles ou de décider de la meilleure modalité de dire le droit.

## Bibliographie

### Sources

AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, hrsg. Richard Scholz, Scientia Aalen, 1961 (première éd. 1929)

BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus de Guelfhis et Gebellinis*, in Diego QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il « De Tyranno » di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, L.S. Olschki, 1983, pp. 131-146

IDEM, *Tractatus de regimine civitatis*, in *ibidem*, pp. 149-170

IDEM, *Tractatus de tyranno*, in *ibidem*, pp. 175-213

DANTE, *La Divina Commedia*, in *Opere di Dante*, Società Dantesca Italiana, Firenze, 1960

IDEM, *La Monarchie*, édition bilingue, traduit du latin par Michèle Gally, précédé de « La modernité de Dante » par Claude Lefort, Éditions Belin, Paris, 1993

IDEM, *Monarchia* (traduzione di Nicoletta Marcelli e Mario Martelli); Cola di Rienzo, *Commentario* (traduzione di Paolo D'Alessandro e Francesco Furlan); Marsilio Ficino, *Volgarizzamento*, l'annotazione storico-critica, l'introduzione e la cura generale di Francesco Furlan, Arnoldo Mondadori Editore, 2004

GERSON Jean, *Oeuvres complètes*, introduction, texte et notes par Mgr. Glorieux, vol. VI : *L'œuvre ecclésiologique (253<sup>a</sup>-291)*, Desclée, Paris, 1965

GUILLELMI DE OCKHAM, *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*, éd. H.S. Offler et R.H. Snape, in *Opera politica*, ed. J.G. Sikes, B.L. Manning, R.F. Bennett, H.S. Offler, R.H. Snape, vol. I, Mancunii, 1940, pp. 224-271

IDEM, *Compendium errorum Ioannis papae XXII*, in *Opera politica*, ed. H.S. Offler, vol. IV, Oxford University Press, 1997, pp. 3-77

IDEM, *Breviloquium de principatu tyrannico*, in *Opera politica*, IV, cit., pp. 81-260

IDEM, *De imperatorum et pontificum potestate*, in *Opera politica*, IV, cit., pp. 263-355

GUGLIELMO D'OCKHAM, *Il filosofo e la politica. Otto questioni circa il potere del papa*, testo latino a fronte, introduzione, traduzione e apparati di Francesco Camastra, Rusconi, 1999

GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique sur les choses divines et humaines – et tout spécialement sur l'Empire et sur ceux qui sont assujettis à l'Empire – usurpé par ceux que certains appellent « Souverains pontifes »*, traduction du latin et introduction par Jean-Fabien Spitz, Presses Universitaires de France, 1999

JEAN DE PARIS, *De potestate regia et papali*, dans Dom Jean LECLERCQ, O.S.B., *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1942, pp. 173-260

JOHN OF PARIS, *On Royal and Papal Power*, ed. and transl. by John A. Watt, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1971

MARSILE DE PADOUE, *Defensor Pacis*, éd. C.W. Prévité-Orton, Cambridge, 1928

IDEM, *Defensor Pacis*, éd. R. Scholz, Hanovre, 1932

IDEM, *Le défenseur de la paix*, traduction, introduction et commentaire par Jeannine Quillet, Paris, Vrin, 1968

IDEM, *Œuvres mineures. Defensor minor, De translatione imperii*, texte établi, traduit et annoté par Colette Jeudy et Jeannine Quillet, avant-propos de Bernard Guénée, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1979

NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia*, vol. XIV (Liber primus, Leipzig, 1936 ; Liber secundus, Leipzig, 1941 ; Liber tertius, Hamburg, 1959)

NICOLAS DE CUES, *Concordance catholique*, traduction par Roland Galibois, révisée par Maurice de Gandillac, introduction et analyse de Jacques Doyon et Joseph Tchao, Centre d'Études de la Renaissance, Université de Sherbrooke, 1977

PTOLEMY OF LUCCA (with portions attributed to Thomas Aquinas), *On the Government of Rulers / De Regimine Principum*, translated by James M. Blythe, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1997

SCHOLZ Richard (éd.), *Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart, F. Enke, 1903

SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, in *Opera Omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLVIII, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1971

IDEM, *De regno ad regem Cypri* (ed. H.-F. Dondaine), in *Opera Omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. XLII, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1979

TOMA DIN AQUINO, *Despre guvernământ*, édition bilingue, traduction en roumain et notes par Andrei Bereschi, postface de Molnár Péter, Polirom, Iași, 2005

### *Bibliographie secondaire*

ALBERIGO Giuseppe, « Il movimento conciliare (XIV-XV sec.) nella ricerca storica recente », in *Studi medievali*, vol. 19, 1978, pp. 913-950

ARQUILLIÈRE H.-X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, deuxième édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 1972

BARANI Francesco, « Il concetto di laicità come chiave interpretativa del pensiero politico : Marislio da Padova », in *Marsilio da Padova. Convegno Internazionale* (Padova, 18-20 settembre 1980), Editrice Antenore, Padova, 1980, pp. 259-278

BARBI Michele, « Nuovi problemi della critica dantesca », in *Studi danteschi*, vol. 23, 1938, pp. 46-77

BARBU Daniel, *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Âge*, Éditions Babel, Bucarest, 1998

IDEM, *O arheologie constituțională românească. Studii și documente*, Editura Universității din București, 2000

BATTAGLIA Felice, *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medio Evo*, Firenze, Felice Le Monnier Editore, 1928

BAYLEY Charles B., « Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham », in *Journal of the History of Ideas*, vol. X, 1949, pp. 199-218

BECKER Marvin, « Dante and his literary contemporaries as political men », in *Speculum*, vol. 41, no. 3, 1966, pp. 665-680

BEER Samuel, « The Rule of the Wise and Holy : Hierarchy in the Thomistic System », in *Political Theory*, vol. 14, no. 3, August 1986, pp. 391-422

BERTI Enrico, « Il „regnum” di Marsilio tra la „polis” aristotelica e lo „Stato” moderno », in *Marsilio da Padova*. Convegno Internazionale (Padova, 18-20 settembre 1980), Editrice Antenore, Padova, 1980, pp. 165-181

BIGNOTTO Newton, « Sur l'importance du tyran 'ex defectu tituli' dans l'œuvre de Bartolus de Sassoferrato », in BAZÁN B. Carlos, ANDUJAR Eduardo, SBROCCHI Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 1436-1442

BLACK Antony, *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*, Cambridge University Press, 1970

IDEM, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Methuen & Co. Ltd., 1984

BLYTHE James M., *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, 1992

BODÉÛS Richard, « Le statut de la science politique selon Thomas d'Aquin », in Bazán B. Carlos, Andujar Eduardo, Sbrocchi Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 465-475

BOEHNER Philotheus, « Ockham's Political Ideas », in *Review of Politics*, vol. V, 1943, pp. 462-487, repris dans BOEHNER Ph., *Collected Articles on Ockham*, ed. E.M. Buytaert, St. Bonaventure, N.Y., 1958

BOND H. Lawrence, Christianson Gerald, Izbicki Thomas M., « Nicholas of Cusa: 'On Presidential Authority in a General Council' », in *Church History*, vol. 59, no. 1, 1990, pp. 19-34

BOTTE B. et al., *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*, Paris, Chevetogne/Cerf, 1960

BOURBEAU-KUSSMAUL Marguerite, « Du *De Monarchia* à la *Divine Comédie*. Un changement dans la pensée politique de Dante », in Bazán B. Carlos, Andujar Eduardo, Sbrocchi Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 1443-1457

BOUREAU Alain, « Droit et théologie au XIII<sup>e</sup> siècle », in *Annales ESC*, nov.-déc. 1992, no. 6, pp. 1113-1125

IDEM, *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 1993

IDEM, *Théologie, science et censure au XIII<sup>e</sup> siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres, 1999

BODÉÛS Richard, « Le statut de la science politique selon Thomas d'Aquin », in BAZÁN B. Carlos, ANDUJAR Eduardo, SBROCCHI Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 465-475

BROWN Elizabeth A. R., « Representation and Agency Law in the Later Middle Ages : the Theoretical Foundations and the Evolution of Practice in the Thirteenth- and

Fourteenth-Century Midi », in *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, vol. 3, 1972, pp. 329-364

BUC Philippe, *L'ambiguïté du livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Beauchesne, coll. « Théologie historique » 95, Paris, 1994

BURNS J.H. (éd.), *Histoire de la pensée politique médiévale*, trad. fr., PUF, Paris, 1993

CALASSO Francesco, *Medio Evo del diritto*, vol. I : Le fonti, Milano, Giuffrè, 1954

CANNING Joseph, « A Fourteenth-Century Contribution to the Theory of Citizenship : Political Man and the Problem of Created Citizenship in the Thought of Baldus de Ubaldis », in TIERNEY B., LINEHAN P.A. (eds.), *Authority and Power. Studies in Medieval Canon Law and Government presented to Walter Ullmann on His Seventeenth Birthday*, Cambridge University Press, 1980, pp. 197-212

CANNING Joseph, OEXLE Otto Gerhard (eds.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages / Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998

CANNING Joseph, « The Role of Power in the Political Thought of Marsilius of Padua », in *History of Political Thought*, vol. XX, no. 1, 1999, pp. 21-34

CARR David R., « The Prince and the City : Ideology and Reality in the Thought of Marsilius of Padua », in *Marsilio da Padova. Convegno Internazionale* (Padova, 18-20 settembre 1980), Editrice Antenore, Padova, 1980, pp. 279-291

CHENEVAL Francis, « Dante's *Monarchia* : Aspects of Its History of Reception in the 14th Century », in Bazán B. Carlos, Andujar Eduardo, Sbrocchi Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 1474-1485

CHRISTIANSON Gerald, IZBICKI Thomas M. (eds.), *Nicholas of Cusa on Christ and Church. Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, Leiden, Brill, 1996

COLEMAN Janet, « Medieval Discussions of Property : *Ratio* and *Dominium* according to John of Paris and Marsilius of Padua », in *History of Political Thought*, vol. 4, 1983, pp. 209-228

EADEM, « The Dominican Political Theory of John of Paris in Its Context », in D. WOOD (éd.), *The Church and Sovereignty c. 590-1918*, Oxford, 1991, pp. 187-223

EADEM, « The Relation between Ockham's Intuitive Cognition and His Political Science », in *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Actes de la table ronde organisée par l'École Française de Rome avec le concours du CNRS, Rome, 12-14 novembre 1987, École Française de Rome, Palais Farnèse, 1991, pp. 71-88

CONGAR Yves, « Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet », in *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 36, 1958, pp. 210-259

IDEM, « Quatre siècles de désunion et d'affrontement. Comment Grecs et Latins se sont appréciés réciproquement au point de vue ecclésiologique », in Yves Congar, *Études d'ecclésiologie médiévale*, Variorum Reprints, London, 1983, pp. 131-152

CROSARA Fulvio, « Dante e Bartolo da Sassoferrato. Politica e diritto nell'Italia del Trecento », in SEGOLANI D. (éd.), *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 105-198

CUTTINO, G.P., « Mediaeval Parliament Reinterpreted », in *Speculum*, vol. 41, 1966, pp. 681-687

DAMIATA Marino, *Guglielmo d'Ockham : povertà e potere*, vol. II : *Il potere come servizio. Dal principatus dominativus al principatus ministrativus*, Edizioni Francescani, Firenze, 1979

DAVID Marcel, *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Dalloz, 1954

DAVIS C.T., « Remigio de' Girolami and Dante : a Comparison of Their Conceptions of Peace », in *Studi danteschi*, vol. XXXVI, 1959, pp. 105-136

DE BONI Luis Alberto, « Juan Quidort. El poder civil y el poder eclesiastico », in BAZÁN B. Carlos, ANDUJAR Eduardo, SBROCCHI Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the*

*Middle Ages*, Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 1493-1503

DOLCINI Carlo, *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologne, 1988

ESCHMANN I. T., « Studies on the Notion of Society in St. Thomas Aquinas. I. St. Thomas and the Decretal of Innocent IV *Romana Ecclesia : Ceterum* », in *Mediaeval Studies*, vol. 8, 1946, pp. 1-42

IDEM, « Saint Thomas and the Two Swords », in *Mediaeval Studies*, vol. 20, 1958, pp. 177-205

FORTIN Ernest L., « Politique et philosophie au Moyen Âge : la révolution aristotélicienne », in BAZÁN B. Carlos, ANDUJAR Eduardo, SBROCCHI Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 148-166

FOREVILLE Raymonde, « Représentation et taxation du clergé au IV<sup>e</sup> Concile de Latran (1215) », in FOREVILLE Raymonde, *Gouvernement et vie de l'Église au Moyen Âge*, Variorum Reprints, London, pp. 57-74

FRANSEN Gérard, « L'Éclésiologie des Conciles médiévaux », in B. BOTTE et al., *Le Concile et les conciles*, Paris, Cerf, 1960, pp. 125-141

GAUDEMET Jean, « Unanimité et majorité (observations sur quelques études récentes) », in *Études historiques à la mémoire de Noël Didier*, Faculté de Droit de Grenoble, Paris, 1960, pp. 149-162, repris dans GAUDEMET Jean, *La société ecclésiastique dans l'Occident médiéval*, Variorum Reprints, London, 1980

IDEM, « La participation de la communauté au choix de ses pasteurs dans l'Église latine. Esquisse historique », in *Ius Canonicum*, vol. XIV, no. 28, 1974, pp. 308-326, repris dans GAUDEMET Jean, *La société ecclésiastique dans l'Occident médiéval*, Variorum Reprints, London, 1980

GEWIRTH Alan, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, vol. I, Columbia University Press, New York, 1951

GHISALBERTI Alessandro, « Sulla legge naturale in Ockham e in Marsilio », in *Marsilio da Padova*, Convegno Internazionale (Padova, 18-20 settembre 1980), Editrice Antenore, Padova, pp. 303-315

GIACCHI Orio, « La regola „*Quod omnes tangit*” nel diritto canonico (can. 101, § 1, n. 2, C.J.C.) », in *Studi in onore di Vincenzo del Giudice*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1953, pp. 341-372

GIESEY Ralph E., « ‘*Quod omnes tangit*’ – A post scriptum », in *Studia Gratiana*, vol. 15, 1972, pp. 221-232

GILL Joseph, S.J., *Constance et Bâle-Florence*, Paris, Éd. de L’Orante, 1965

IDEM, « The Definition of the Primacy of the Pope in the Council of Florence », in GILL Joseph, *Personalities of the Council of Florence*, Blackwell, Oxford, 1964, pp. 264-286, repris dans GILL Joseph, *Church Union : Rome and Byzantium (1204-1253)*, Variorum Reprints, London, 1979

IDEM, « The Representation of the *Universitas fidelium* in the Councils of the Conciliar Period », in *Councils and Assemblies. Papers read at the eighth Summer Meeting and the Ninth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. by G.J. Cuming and Derek Baker, Cambridge University Press, 1971 (*Studies in Church History*, 7), pp. 177-195

GILMORE Myron Piper, *Argument from Roman Law in Political Thought 1200-1600*, New York, Russell & Russell, 1967

GILSON Etienne, *Dante et la philosophie*, quatrième édition, Vrin, Paris, 1986

GOGACZ Mieczyslaw, « L’homme et la communauté dans le „*Defensor Pacis*” de Marsile de Padoue. Le problème de l’inconséquence de l’averroïsme comme aristotélisme néoplatonisant », in *Marsilio da Padova*. Convegno Internazionale (Padova, 18-20 settembre 1980), Editrice Antenore, 1980, pp. 189-200

GONNET Giovanni, « La donazione di Costantino in Dante e presso gli eretici medievali », in *Dante nel pensiero e nelle esegesi dei secoli XIV e XV*. Atti del III Congresso Nazionale di Studi Danteschi, Olschki, Firenze, 1975, pp. 237-259

GOUDET Jacques, *Dante et la politique*, Aubier Montaigne, Paris, 1969

IDEM, *La politique de Dante*, Editions L'Hermès, Lyon, 1981

GRIGNASCHI Mario, « Le rôle de l'aristotélisme dans le „Defensor Pacis” de Marsile de Padoue », in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 35, 1955, pp. 301-340

HALL Edwin, « King Henry III and the English Reception of the Roman Law Maxim Quod omnes tangit », in Joseph R. STRAYER, Donald E. QUELLER (eds.), *Post Scripta. Essays on Medieval Law and the Emergence of the European State in Honor of Gaines Post*, *Studia Gratiana*, vol. 15, 1972, pp. 127-145

HAMMAN P. Adalbert, O.F.M., *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam. Étude sur le « Breviloquium »*, Paris, Éditions Franciscaines, 1942

HANKEY Wayne J., « „Dionysius dixit, lex Divinitatis est ultima per media reducere”. Aquinas, Hierarchy and the ‘Augustinisme politique’ », in *Medioevo*, vol. 18, 1992, pp. 119-150

HENDRIX Scott H., « In Quest of the *Vera Ecclesia* : The Crises of Late Medieval Ecclesiology », in *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, vol. 7, 1976, pp. 347-378

IDEM, « Nicholas of Cusa's Ecclesiology between Reform and Reformation », in CHRISTIANSON Gerald, IZBICKI Thomas M. (eds.), *Nicholas of Cusa on Christ and Church. Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, Leiden, Brill, 1996, pp. 107-12

IMBACH Ruedi, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I*, Éditions Universitaires de Fribourg, Suisse / Éditions du Cerf, Paris, 1996

IZBICKI Thomas M., « Papalist Reaction to the Council of Constance : Juan de Torquemada to the Present », in *Church History*, vol. 55, no. 1, 1986, pp. 7-20

IDEM, « Nicholas of Cusa : The Literature in English, 1989 to 1994 », in CHRISTIANSON Gerald, IZBICKI Thomas M. (eds.), *Nicholas of Cusa on Christ and*

*Church. Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, Leiden, Brill, 1996, pp. 341-353

JACOB E.F., *Essays in the Conciliar Epoch*, rev. ed., Notre Dame, Indiana, 1963

JOHNSON Harold J., « Ethical Relativism and Self-Determination : Political Theory in Aquinas and Some Others », in *L'homme et son univers au Moyen Âge*, Actes du Septième Congrès International de Philosophie Médiévale, éd. par Ch. Wenin, I, Louvain-La-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp. 835-844

JORDAN Mark D., « *De Regno* and the Place of Political Thinking in Thomas Aquinas », in *Medioevo*, vol. 18, 1992, pp. 151-168

KANTOROWICZ Ernst, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, traduit de l'anglais par Jean-Philippe Genet et Nicole Genet, Gallimard, Paris, 1989

KIRSHNER Julius, « *Civitas sibi faciat civem* : Bartolus of Sassoferrato's Doctrine on the Making of a Citizen », in *Speculum. A Journal of Mediaeval Studies*, vol. 48, 1973, pp. 694-713

IDEM, « "Ars imitatur naturam" : A Consilium of Baldus on Naturalization in Florence », in *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, vol. 5, 1974, pp. 289-331

KUTTNER Stephen, « Quelques observations sur l'autorité des collections canoniques dans le droit classique de l'Église », in *Actes du Congrès de droit canonique*, Paris, 1950, repris dans *Medieval Councils, Decretals, and Collections of Canon Law*, selected essays, Variorum Reprints, London, 1980, pp. 305-312

IDEM, « Some Considerations on the Role of Secular Law and Institutions in the History of Canon Law », in *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, vol. II, Bologne, 1953, repris dans *Gratian and the Schools of Law 1140-1234*, Variorum Reprints, London, 1983

LAGARDE Georges de, « Une adaptation de la Politique d'Aristote au XIV<sup>e</sup> siècle », in *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 11, no. 2, 1932, pp. 227-269

IDEM, « Marsile de Padoue et Guillaume de Nogaret », in *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 11, no. 3, 1932, pp. 463-490

IDEM, « L'idée de représentation dans les œuvres de Guillaume d'Ockham », in *Bulletin of the International Committee of Historical Sciences*, vol. 9, 1937, pp. 425-451

IDEM, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 5 vols., nouvelle édition, B. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1956-1970

IDEM, « La philosophie de l'autorité impériale au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle », in *Lumière et vie*, no. 49, 1960, pp. 41-59

LAMBERTINI Roberto, « The Prince in the Mirror of Philosophy. Uses of Aristotle in Giles of Rome's *De regimine principum* », in BAZÁN B. Carlos, ANDUJAR Eduardo, SBROCCHI Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 1522-1534

IDEM, « La Monarchia prima della *Monarchia* : le ragioni del *Regnum* nella ricezione medioevale di Aristotele », in *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, sous la direction de Bruno Pinchard, avec la collaboration de Christian Trottman, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2001, pp. 39-75

LANSING Richard (éd.), *The Dante Encyclopedia*, Garland Publishing, Inc., New York and London, 2000

LE BRAS Gabriel, « Bartole e le droit canon », in SEGOLANI D. (éd.), *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 297-308

LEFF Gordon, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester University Press, 1975

LEICHT P.S., « Un principio politico medievale », in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, vol. XIX, 1920, pp. 232-245

LEWIS Ewart, *Medieval Political Ideas*, 2 vols., London, 1954

IDEM, « The 'Positivism' of Marsiglio of Padua », in *Speculum. A Journal of Mediaeval Studies*, vol. 38, no. 4, 1963, pp. 541-582

LIMENTANI Uberto (éd.), *The Mind of Dante*, Cambridge, 1965

LORCA Andrés Martínez, « El concepto de *civitas* en la teoría política de Tomás de Aquino », in BAZÁN B. Carlos, ANDUJAR Eduardo, SBROCCHI Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 1555-1563

LUSCOMBE David, « Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy in the Thirteenth Century », in *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht Neuerer Forschungen*, hrsg. von Albert Zimmermann für den Druck besorgt von Clemens Kopp, *Miscellanea Mediaevalia* 19, Walter De Gruyter, Berlin, New York, 1988, pp. 261-277

IDEM, « Hierarchy in the Late Middle Ages : Criticism and Change », in Joseph CANNING, Otto Gerhard OEXLE (eds.), *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages / Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, pp. 113-126

MALLOY Michael P., *Civil Authority in Medieval Philosophy. Lombard, Aquinas and Bonaventure*, University of America Press, 1985

MARCHESI Angelo, « Stato democratico e programmazione urbanistica nel pensiero politico dell'Aquinate », in BAZÁN B. Carlos, ANDUJAR Eduardo, SBROCCHI Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 1542-1554

MARONGIU Antonio, « Il principio della democrazia e del consenso (*Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*) nel XIV secolo », in *Studia Gratiana*, vol. 8, 1962, pp. 555-575

IDEM, *Il Parlamento in Italia nel Medio Evo e nel età moderna. Contributo alla storia delle istituzioni parlamentari dell'Europa occidentale*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1962

MCCREADY William D., « Papalists and Antipapalists : Aspects of the Church/State Controversy in the Later Middle Ages », in *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, vol. 6, 1975, pp. 241-273

MCGRADE Arthur S., *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge University Press, 1974

IDEM, « Ockham and the Birth of Individual Rights », in B. TIERNEY, P.A. LINEHAN (eds.), *Authority and Power. Studies on Medieval Canon Law and Government presented to Walter Ullmann on His Seventeenth Birthday*, Cambridge University Press, 1980, pp. 149-165

IDEM, « Augustine and Ockham on the Justness of Empires », in BAZÁN B.Carlos, ANDUJAR Eduardo, SBROCCHI Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 1535-154

MCILWAIN C.H., *The Growth of Political Thought in the West*, New York, The Macmillan Company, 1932

MIETHKE Jürgen, « The Concept of Liberty in William of Ockham », in *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Actes de la table ronde organisée par l'École Française de Rome avec le concours du CNRS, Rome, 12-14 novembre 1987, École Française de Rome, Palais Farnèse, 1991, pp. 89-100

MONAHAN Arthur P., *Consent, Coercion, and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, Brill, Leiden, 1987

MORRISSEY Thomas E., « The Decree 'Haec Sancta' and Cardinal Zabarella. His Role in its Formulation and Interpretation », in *Annuario Historiae Conciliorum*, vol. 10, 1978, pp. 145-176

IDEM, « Cardinal Zabarella and Nicholas of Cusa. From Community Authority to Consent of the Community », in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, vol. 17, 1986, pp. 157-176

MURALT André de, *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Paris, Vrin, 2002

NARDI Bruno, *Saggi di Filosofia Dantesca*, Firenze, 1967

NEDERMAN Cary J., *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland, 1995

OAKLEY Francis, *The Political Thought of Pierre d'Ailly. The Voluntarist Tradition*, Yale University Press, New Haven and London, 1964

IDEM, « Natural Law, the *Corpus Mysticum*, and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonius », in *Speculum*, vol. 56, 1981, pp. 786-810

IDEM, *Natural Law, Conciliarism and Consent in the Late Middle Ages. Studies in Ecclesiastical and Intellectual History*, Variorum Reprints, London, 1984

IDEM, *Omnipotence, Covenant, & Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1984

IDEM, *Politics and Eternity. Studies in the History of Medieval and Early Modern Political Thought*, Brill, Leiden, 1999

OLIVIERI Luigi, « Teoria aristotelica dell'opinione e scienza politica in Marsilio da Padova », in *Marsilio da Padova. Convegno Internazionale* (Padova, 18-20 settembre 1980), Editrice Antenore, Padova, 1980, pp. 223-235

PARADISI Bruno, *Studi sul Medioevo giuridico*, I, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma, 1987

PASSERIN D'ENTRÈVES Alessandro, « Rileggendo il „Defensor Pacis” », in *Rivista storia italiana*, vol. LI, 1934, pp. 1-37

IDEM, *Dante as a Political Thinker*, Oxford, Clarendon Press, 1952

PENNINGTON Kenneth, « The Authority of the Prince in A *Consilium* of Baldus de Ubaldis », in *Studia In honorem Eminentissimi Cardinalis Alphonsi M. Stickler*, Curante Rosalio Iosepho Card. Castillo Lara, Las-Roma, 1992, pp. 483-515

PIAIA Gregorio, « Marsilio da Padova, Guglielmo Amidani e l'idea di sovranità popolare », in BAZÁN B. Carlos, ANDUJAR Eduardo, SBROCCHI Léonard G. (sous la

direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 1564-1570

PISPISA Enrico, « Il „De principatu papae” di Agostino Favaroni », in *Dante nel pensiero e nelle esegesi dei secoli XIV e XV*. Atti del III Congresso Nazionale di Studi Danteschi, Olschki, Firenze, 1975, pp. 375-384

POST Gaines, « Roman Law and Early Representation in Spain and Italy, 1150-1250 », in POST Gaines, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1964, pp. 61-90

IDEM, « *Plena Potestas* and Consent in Medieval Assemblies. A Study in Romano-Canonical Procedure and the Rise of Representation, 1150-1325 », in POST Gaines, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1964, pp. 91-162 (étude publiée pour la première fois dans *Traditio*, vol. 1, 1943, pp. 355-408)

IDEM, « A Romano-Canonical Maxim „Quod omnes tangit”, in Bracton and in Early Parliaments », in POST Gaines, *Studies in Medieval Legal Thought. Public Law and the State, 1100-1322*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1964, pp. 163-238 (étude publiée pour la première fois dans *Traditio*, vol. 4, 1946, pp. 197-251)

POSTHUMUS MEYJES G.H.M., « Exponents of Sovereignty : Canonists as seen by Theologians in the Late Middle Ages », in Diana WOOD (ed.), *The Church and Sovereignty c. 590-1918. Essays in Honour of Michael Wilks*, published for the Ecclesiastical History Society by Basil Blackwell, 1991, pp. 299-312

PRÉVITÉ-ORTON C.W., « Marsilius of Padua », in *Proceedings of the British Academy*, vol. XXI, 1935, pp. 137-183

QUAGLIONI Diego, « *Civilis sapientia* ». *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra Medioevo ed Età moderna*, Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno, Rimini, Maggioli, 1989

QUILLET Jeannine, « L'organisation de la société humaine selon le *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue », in *Miscellanea Mediaevalia*, 3, 1964, pp. 185-203

EADEM, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970

EADEM, « Universitas populi et représentation au XIV<sup>e</sup> siècle », in *Miscellanea Mediaevalia*, 8, 1971, pp. 186-201

EADEM, *Les clefs du pouvoir au Moyen Âge*, Flammarion, Paris, 1972 (*Cheile puterii Evul Mediu*, trad. roum. M. Pavel, Editura Corint, Bucarest, 2003)

EADEM, « L'aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l'averroïsme », in *Marsilio da Padova*, Convegno Internazionale (Padova, 18-20 settembre 1980), Editrice Antenore, Padova, 1980, pp. 81-142

EADEM, « L'art de la politique selon saint Thomas », in *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht Neuerer Forschungen*, hrsg. von Albert Zimmermann für den Druck besorgt von Clemens Kopp, *Miscellanea Mediaevalia* 19, Walter De Gruyter, Berlin, New York, 1988, pp. 278-285

EADEM, « Remarques sur les théories politiques du XIV<sup>e</sup> siècle », in BAZÁN B. Carlos, ANDUJAR Eduardo, SBROCCHI Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 1571-1581

EADEM, « La *Monarchia* de Dante Alighieri », in *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, sous la direction de Bruno Pinchard, avec la collaboration de Christian Trottmann, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2001, pp. 25-37

RENNA Thomas, « Aristotle and the French Monarchy, 1260-1303 », in *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, vol. 9, 1978, pp. 309-324

RIBEIRO DO NASCIMENTO Carlos Arthur, « Le *Commentaire* de saint Thomas d'Aquin sur la *Politique* d'Aristote et le commencement de l'usage du terme *État* pour désigner la forme du pouvoir politique », in Bazán B. Carlos, Andujar Eduardo, Sbrocchi Léonard G. (sous la direction de), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge /*

*Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*, Actes du IX<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Legas, New York, Ottawa, Toronto, 1995, pp. 1582-1591

RIESENBERG Peter, « Citizenship at Law in Late Medieval Italy », in *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, vol. 5, 1974, pp. 333-346

RUBINSTEIN Nicolai, « Marsilio da Padova e il pensiero politico italiano del Trecento », in *Marsilio da Padova*, Convegno Internazionale (Padova, 18-20 settembre 1980), Editrice Antenore, Padova, 1980, pp. 143-162

IDEM, « Marsilius of Padua and Italian Political Thought of His Time », in J.R. HALE et al. (eds.), *Europe in the Late Middle Ages*, Faber and Faber, London, 1965, pp. 44-75

SAENGER Paul, « John of Paris, Principal Author of the *Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)* », in *Speculum*, vol. 56, no. 1, 1981, pp. 41-55

SANTONASTASO Giuseppe, « Occam e la plenitudo potestatis », in *Rassegna di Scienze filosofiche*, vol. 10, 1957, no. 3-4, pp. 213-271

SHAW Christine, « Counsel and Consent in Fifteenth-Century Genoa », in *The English Historical Review*, vol. CXVI, no. 468, September 2001, pp. 834-862

SHOGIMEN Takashi, « The Relationship between Theology and Canon Law : Another Context of Political Thought in the Early Fourteenth Century », in *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, no. 3, 1999, pp. 417-431

SIGMUND Paul E., *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Harvard University Press, 1963

IDEM, « Nicholas of Cusa on the Constitution of the Church », in CHRISTIANSON Gerald, IZBICKI Thomas M. (eds.), *Nicholas of Cusa on Christ and Church. Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, Leiden, Brill, 1996, pp. 127-134

SKINNER Quentin, *Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1 : *The Renaissance*, Cambridge, 1978

SMALLEY Beryl, « Church and State 1300-1377 : Theory and Fact », in J.R. HALE et al. (eds.), *Europe in the Late Middle Ages*, Faber and Faber, London, 1965, pp. 15-43

STIEBER Joachim W., *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over Supreme Authority and Power in the Church*, Leiden, Brill, 1978

STUMP Phillip H., *The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)*, Brill, Leiden, 1994

SWEENEY James Ross, CHODOROW Stanley (eds.), *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages : Festschrift for Brian Tierney*, with a foreword by Stephan Kuttner, Cornell University Press, Ithaca, 1989

TABER Douglass, Jr., « Pierre d'Ailly and the Teaching Authority of the Theologian », in *Church History*, vol. 59, no. 2, 1990, pp. 163-174

TIERNEY Brian, « Ockham, the Conciliar Theory and the Canonists », in *Journal of the History of Ideas*, vol. 15, 1954, pp. 40-70

IDEM, « From Thomas of York to William of Ockham : the Franciscans and the Papal *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* 1250-1350 », in *Communio*, 13, 1972, repris dans *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought*, Variorum Reprints, London, 1997, pp. 607-658

IDEM, « Canon Law and Church Institutions in the Late Middle Ages », in *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law*, ed. P. LINEHAN, Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1976, repris dans *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought*, Variorum Reprints, London, 1997, pp. 49-69

IDEM, « Aristotle, Aquinas, and the Ideal Constitution », in *Patristic, Medieval and Renaissance Studies*, vol. 4, Villanova, PA, 1979, repris dans *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought*, Variorum Reprints, London, 1997, pp. 1-10

IDEM, « Aristotle, Aquinas, and the Ideal Constitution », in *Patristic, Medieval and Renaissance Studies*, vol. 4, 1979, repris dans *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought*, Variorum Reprints, London, 1997, pp. 1-11

IDEM, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge University Press, 1982

IDEM, « The Idea of Representation in the Medieval Councils of the West », in *Concilium*, no. 187, 1983, repris dans *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought*, Variorum Reprints, London, 1997, pp. 25-30

IDEM, « Natural Law and Canon Law in Ockham's *Dialogus* », in *Aspects of Late Medieval Government and Society : Essays Presented to J.R. Lander*, ed. J.G. Rowe, University of Toronto Press, 1986, repris dans *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought*, Variorum Reprints, London, 1997, pp. 3-24

IDEM, « Hierarchy, Consent and the "Western Tradition", in *Political Theory*, vol. 15, 1987, repris dans *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought*, Variorum Reprints, London, 1997, pp. 646-652

IDEM, *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought*, Variorum Reprints, London, 1997

IDEM, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, enlarged new edition, Brill, Leiden, 1998

TROTTMANN Christian, *La vision béatifique. Des disputes scholastiques à sa définition par Benoît XII*, Ecole Française de Rome, 1995, pp. 456-470

IDEM, « À propos des „*Duo ultima*” : de la *Monarchia* au *Banquet* et retour », in *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, sous la direction de Bruno Pinchard, avec la collaboration de Christian Trottmann, Honoré Champion Éditeur, Paris, 2001, pp. 215-236

TUCK Richard, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, 1979

ULLMANN Walter, « Bartolus on Customary Law », in *The Juridical Review*, vol. 52, 1940, pp. 265-283, repris dans ULLMANN Walter, *Jurisprudence in the Middle Ages*, collected studies, Variorum, London, 1980

IDEM, « The Medieval Papacy, St Thomas and Beyond », in *The Aquinas Society of London, Aquinas Paper No. 35*, London, The Aquin Press, 1960, pp. 1-31

IDEM, « Law and the Medieval Historian », in *Rapports du XI<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Historiques*, Stockholm, 1960, repris dans *Jurisprudence in the Middle Ages*, Variorum Reprints, London, 1980, pp. 34-74

IDEM, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London, Methuen and Co. Ltd., 1961

IDEM, « Bartolus and English Jurisprudence », in SEGOLANI D. (éd.), *Bartolo da Sassoferrato. Studi e documenti per il VI centenario*, Milano, Giuffrè, 1962, repris dans *Jurisprudence in the Middle Ages*, Variorum Reprints, London, 1980, pp. 49-73

IDEM, « Historical Jurisprudence, Historical Politology and the History of the Middle Ages », in *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche : Atti del primo Congresso internazionale della Società italiana di storia del diritto*, Florence, 1965, repris dans *Jurisprudence in the Middle Ages*, Variorum Reprints, London, 1980, pp. 195-224

IDEM, *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, the Johns Hopkins Press, Baltimore, 1966

IDEM, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, Methuen, London, 1970

IDEM, « Personality and Territoriality in the „Defensor Pacis”. The Problem of Political Humanism », in *Marsilio da Padova. Convegno Internazionale* (Padova, 18-20 settembre 1980), Editrice Antenore, Padova, 1980, pp. 397-410

VALENSIN Auguste, *Le christianisme de Dante*, Aubier Montaigne, Paris, 1954

VILLEY Michel, « La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Ockham », in *Archives de philosophie du droit*, vol. 9, 1964, pp. 97-127

VOOGHT Paul de, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance. Le décret Haec Sancta Synodus du 6 avril 1415*, Paris, Cerf, 1965

IDEM, « Le Conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle », in B. BOTTE et al., *Le Concile et les conciles*, Paris, Cerf, 1960, pp. 143-181

IDEM, « Le concile œcuménique de Constance et le conciliarisme », in *Istina*, no. 2, 1960, pp. 57-86

WATANABE Morimichi, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa*, with special reference to his *De concordantia catholica*, Genève, Librairie Droz, 1963

WATANABE Morimichi, IZBICKI Thomas M., « Nicholas of Cusa, A General Reform of the Church », in CHRISTIANSON Gerald, IZBICKI Thomas M. (eds.), *Nicholas of Cusa on Christ and Church. Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, Leiden, Brill, 1996, pp. 175-202

WILKS Michael, *The Problem of Sovereignty in the Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963

IDEM, « Corporation and Representation in the „Defensor Pacis” », in *Studia Gratiana*, vol. 15, 1972, pp. 251-292

## Table des matières

### Remerciements

Introduction. <i>Quod omnes tangit</i> : l'histoire médiévale d'une formule juridique.....	I
L'origine du <i>quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet</i> .....	2
Maxime de droit romain et principe de gouvernement.....	4
La signification juridique du <i>quod omnes tangit</i> .....	7
Genèse des institutions parlementaires.....	12
Le <i>quod omnes tangit</i> dans quelques écrits philosophico-politiques.....	14
Le <i>quod omnes tangit</i> et le <i>Codex Juris Canonici</i> .....	15
Le <i>quod omnes tangit</i> au temps d'Henri III.....	16
La question de la légitimation par le consentement.....	18
Théorie et pratique du consentement politique.....	21
Le consentement politique de Thomas d'Aquin à Nicolas de Cues .....	23
Chapitre I : Consentir à la vertu. La conversion du tyran chez Thomas d'Aquin.....	25
Le bien commun et les enjeux de l'autorité.....	27
L'exercice du pouvoir et les régimes politiques.....	29
Deux visions sur les deux pouvoirs.....	33
La souveraineté sur le bien et le mal dans la <i>Distinction 44</i> .....	37
Les bonnes souverainetés politiques. La tyrannie comme souveraineté mauvaise.....	39
L'obéissance légitime. La restauration de la justice par le consentement.....	41
Le consentement comme marque de la liberté.....	43
Le miroir de Thomas d'Aquin.....	46
Chapitre II : La Bible dans la cité : vision politique et consentement du peuple chez Jean de Paris .....	55
Le contexte du traité <i>De potestate regia et papali</i> .....	56
Un ancien droit du pouvoir séculier: le consentement sur les taxes .....	57

Le texte du <i>De potestate</i> : structure et enjeux .....	58
Aristote et la classification des régimes politiques chez Jean de Paris: le <i>regnum</i> .....	62
Le <i>sacerdotium</i> en tant que <i>potestas ad edificationem</i> .....	63
Diversité des régimes séculiers et primauté temporelle .....	65
Dignité des deux pouvoirs .....	66
Le <i>dominium</i> de la communauté et le pape <i>dispensator</i> .....	67
La juridiction des biens temporels: le Christ et les successeurs de Pierre .....	70
Distinguer les deux glaives .....	73
«A populo eligente vel consentiente»: la source du pouvoir temporel .....	75
Les clés conférés par le Christ à Pierre. Les six pouvoirs .....	77
Penser la déposition du pape. Les préliminaires d'une idée .....	79
Prophétie et pouvoir d'édifier .....	81
Les deux luminaires .....	82
Dieu – la source immédiate du pouvoir terrestre. Le consentement du peuple .....	83
Tyrannie, royauté et régime politique. «La principauté papale» .....	84
Le sacerdoce royal .....	85
Autorité et vrai sacerdoce. Le régime mixte du peuple juif .....	86
<i>Papa cum concilio</i> .....	87
Corriger le pape errant .....	88
Consentement et élections .....	92
Consentir en tant que cardinal. Le modèle populaire .....	92
Lier et délier par le consentement .....	94
Chapitre III : La théologie politique de Dante : consentement ou concorde dans la monarchie universelle ? .....	96
Lieux d'exégèse .....	97
Dualité des pouvoirs. Les arguments en faveur de la monarchie universelle .....	102
La légitimité et le régime de la concorde.....	110
Chapitre IV : Droit coutumier et consentement chez Bartole de Sassoferrato .....	114
Le consentement tacite .....	115
Les expressions du consentement dans la communauté .....	117

Le droit d'évincer le tyran. Sur la prudence bartolienne.....	119
<i>Cuius regio eius religio</i> . Les raisons du changement politique .....	122
La corruption des formes politiques ou la tyrannie du mal .....	123
Bartole et le <i>De regimine principum</i> de Gilles de Rome .....	126
La réflexion vétérotestamentaire. Les juges du peuple .....	127
Le vocabulaire de la tyrannie. Les images du tyran .....	130
Pour une souveraineté du consentement politique .....	133
Chapitre V : Marsile de Padoue ou le pouvoir pacificateur. Consentement populaire et volonté divine au XIV <sup>e</sup> siècle .....	137
Marsile de Padoue au crible des interprétations .....	137
Le vocabulaire de la politique marsilienne : la cité .....	139
La classification des régimes politiques .....	145
Les sens de la loi .....	150
Gouvernement des lois et gouvernement des hommes. Suzanne ou l'absence du consentement coupable .....	153
Une marque du consentement : l'équanimité devant la loi .....	158
Consentir à la vertu .....	165
Le principe héréditaire ou le faux consentement .....	167
La tranquillité de Cassiodore .....	169
Consentir au pouvoir spirituel. Les pouvoirs de l'évêque de Rome .....	171
Chapitre VI : Le consentement entre droit canon et théologie politique chez Guillaume d'Ockham .....	179
La constitution du droit canon : éléments historiques .....	180
Théologiens et canonistes au XIII <sup>e</sup> et au début du XIV <sup>e</sup> siècles .....	183
Autour de la pauvreté franciscaine .....	186
La <i>persona</i> de l'Ordre franciscain .....	190
La guerre de tous. Sur une occurrence du <i>quod omnes tangit</i> .....	192

Le vote comme forme de consentement .....	196
La principauté papale et les différents types de régimes politiques .....	203
La foi consentie .....	208
Le consentement et les deux pouvoirs .....	213
Le consentement nul .....	217
Chapitre VII : Le manifeste du conciliarisme. Harmonie et consentement selon Nicolas de Cues .....	219
Harmonie et concordance dans l'Eglise.....	219
Le consentement : principe d'ecclésiologie.....	223
Le consentement et l'indépendance des pouvoirs.....	230
Conclusions .....	234
Bibliographie .....	254