



HAL
open science

Une fabrique de la norme au XIIIe siècle: l'université de Paris

Elsa Marmursztejn

► **To cite this version:**

Elsa Marmursztejn. Une fabrique de la norme au XIIIe siècle: l'université de Paris. V. Beaulande, J. Claustre et E. Marmursztejn. La fabrique de la norme. Lieux et modes de production des normes au Moyen Âge et à l'époque moderne, Presses universitaires de Rennes, pp.31-48, 2012. halshs-02951573

HAL Id: halshs-02951573

<https://shs.hal.science/halshs-02951573>

Submitted on 28 Sep 2020

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

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

Une fabrique de la norme au XIII^e siècle : l'Université de Paris
Elsa Marmursztejn (Université de Reims-CERHIC, IUF)

L'hypothèse selon laquelle les universitaires médiévaux – professionnels de la pensée que Jacques Le Goff a désignés dès 1957 sous le vocable d'« intellectuels¹ » – ont produit des normes n'étonnera guère. Que les intellectuels aient été des producteurs de normes n'est en effet nullement une nouveauté au Moyen Âge central : le savoir chrétien s'est précisément élaboré par l'élucidation de l'Écriture et la production des normes que la loi évangélique, conçue, en contrepoint à la Loi ancienne, comme « loi de grâce » ou « loi de liberté² », n'avaient pas déterminées. En ce sens, la norme se constituait par l'explicitation continuée de vérités déjà révélées et toutes formellement contenues dans l'Évangile³.

Ce qui change fondamentalement, au XIII^e siècle, c'est que la théologie a donné lieu à des normes rationnelles, fruits de la « mutation scolastique⁴ » qui avait inauguré, au XII^e siècle, un nouveau régime de la vérité perçue comme construction ou reconstruction et dont le prologue du *Sic et non* d'Abélard donnait en quelque sorte le programme en proposant de construire la vérité par l'enquête⁵. Au XIII^e siècle, les disputes quodlibétiques constituent sans doute l'une des expressions les plus adéquates de ce programme⁶. Nées à Paris au sein de la faculté de théologie dans la première moitié du siècle, ces disputes facultatives, qui n'avaient lieu que lors de deux sessions annuelles, d'Avent et de Carême, et s'ouvraient à un public plus large que le public habituel des maîtres qui les présidaient, laissaient à l'assistance l'initiative des questions ordinairement proposées par le maître. Ces disputes « extraordinaires » doivent précisément leur nom au fait que les questions pouvaient être posées par n'importe qui (*a*

¹ LE GOFF J., *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1957, rééd. coll. « Points », 1985.

² Voir par exemple THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* IV, 13 : *Lex vetus determinabat multa tam in preceptis ceremonialibus pertinentibus ad cultum Dei quam etiam in preceptis iudicialibus pertinentibus ad iustitiam inter homines conservandam, set lex nova, quae est lex libertatis, huiusmodi determinationes non habet. Set est contenta preceptis moralibus naturalis legis et articulis fidei et sacramentis gratie, unde et dicitur lex fidei et lex gratie* (éd. GAUTHIER R.-A., Rome, édition léonine, 1996, vol. 2, p. 333).

³ Voir par exemple la question 6 de l'article 8 de la *Somme des questions ordinaires* d'Henri de Gand : *Utrum sacra scriptura perfecte conscripta est in duobus testamentis*, dans *Henry of Ghent Summae quaestionum ordinarium, reprint of the 1520 Edition*, New-York/Louvain/Paderborn, The Franciscan Institute S. Bonaventure, 1953, t. 1, fol. 68r-70r.

⁴ BOUREAU A., *L'Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380)*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 170.

⁵ Cf. PETER ABAILARD, *Sic et non, A Critical Edition*, BOYER B. R. et MCKEON R. (éd.), Chicago/London, The University of Chicago Press, 1976-1977, p. 103.

⁶ Je me permets de renvoyer sur ce point à MARMURSZTEJN E., *L'Autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

quolibet) sur n'importe quel sujet (*de quolibet*), pourvu qu'il eût quelque rapport légitime avec la théologie. La résolution définitive des questions ou *determinatio* incombait au maître, qui la produisait lors d'une séance distincte de la dispute proprement dite. Ce sont ces solutions magistrales qui sont parvenues jusqu'à nous⁷.

L'objet est moins abscons qu'il n'y paraît. Le questionnement qui constitue le moteur même de l'enquête scolastique, loin de se cantonner dans un registre purement spéculatif et de déboucher sur le vain entassement d'autorités et d'arguties auquel on a longtemps réduit la pensée médiévale, s'est en effet attaché aux situations communes et aux cas concrets les plus variés. L'objet est aussi moins original qu'il n'y paraît, et compatible avec les problématiques historiographiques actuelles : que les normes théologiques aient été fragmentaires, variables, dépourvues de caractère coercitif et d'effectivité immédiate ne les exclut *a priori* ni de l'univers normatif médiéval où les normes, laïques et ecclésiastiques, présentaient des caractères similaires, ni du mouvement historiographique des vingt ou trente dernières années, qui a débouché sur le postulat de la pluralité des « structures normatives », distinctes de la norme juridique et conçues comme « valeurs de référence qui disciplinent la société médiévale⁸ », et sur un questionnement multiple concernant le fondement des normes, la place du droit dans leur élaboration, leur essence autoritaire et coercitive, les rapports entre normes et pouvoir...⁹ L'objet entretient enfin des rapports denses et complexes avec le droit, dans le milieu parisien et au sein de cette « sphère de savoirs et de méthodes organiquement liés » que constitue la scolastique¹⁰.

Pour étayer l'hypothèse initiale qui suggérait qu'au sein de l'Université de Paris, au XIII^e siècle, la faculté de théologie pouvait être conçue comme une véritable « fabrique de la norme », on s'efforcera ici, dans le cadre d'une histoire intellectuelle qui, en tant que telle, n'occulte ni les méthodes ni les contenus de pensée, de définir les conditions d'existence et d'exercice d'une normativité théologique spécifique, en s'attachant concrètement aux lieux dans lesquels elle a pu se développer, aux procédés scolastiques de « fabrication » des normes et aux principaux problèmes liés à la nature intellectuelle et au caractère individuel de leur production.

⁷ Sur le genre quodlibétique, voir en dernier lieu SCHABEL C. (dir.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden/Boston, Brill, 2006 et *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leiden/Boston, Brill, 2007.

⁸ GAUVARD C., BOUREAU A., JACOB R., DE MIRAMON C., « Les normes », dans SCHMITT J.-CL. et OEXLE O.-G. (dir.), *Les Tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 469.

⁹ *Ibid.*, p. 461.

¹⁰ Cette « sphère de savoirs » englobant la théologie, le droit, la médecine... forme alors ce qu'Alain Boureau nomme « l'épistémè scolastique » (*op. cit.*, p. 14). Sur les rapports de la théologie et du droit, on verra également BOUREAU A., « Droit et théologie au XIII^e siècle », *Annales ESC*, 47, n°6, 1992, p. 1113-1125.

1. L'espace de la fabrique : localisation et rayonnement

11. Une fabrique, des fabriques : l'université et les écoles

Comme on le sait, l'université ne s'identifiait pas à un lieu unique ; elle n'avait aucune présence matérielle définie dans la topographie parisienne – exception faite de l'espace récréatif du Pré-aux-Clercs – ni aucune visibilité monumentale. La « corporation intellectuelle de la cité »¹¹ se composait en effet de multiples écoles, implantées sur la rive gauche dès la seconde moitié du XII^e siècle. En contrepoint à l'absence de lieu propre et à la segmentation scolaire, l'activité intellectuelle a précocement contribué au prestige de la ville tout entière : des maîtres comme Guillaume de Champeaux, Pierre Abélard, Gilbert de la Porrée, Hugues de Saint-Victor ou Pierre Lombard ont assuré dès le XII^e siècle la prééminence intellectuelle et le renom des écoles parisiennes, qui ont alors décisivement pris le pas sur celles de Laon, Reims, Orléans ou Chartres. Eudes de Châteauroux, chancelier de l'Université entre 1238 et 1244 et prédicateur très actif, résumait ainsi la perception commune :

« Qui pourrait dénombrer les biens que la cité de Paris a retirés et retire des clercs ? Elle a été enrichie, exaltée, honorée. Avant qu'elle devienne un foyer d'études, d'autres cités étaient d'une plus grande puissance et renommée. Mais maintenant, à cause de son université, elle les domine toutes¹² ».

12. Un lieu de production des savoirs

Il faut noter, à cet égard, le double mouvement de promotion politique de la ville et de mutation institutionnelle des écoles en université, au tournant du XII^e et du XIII^e siècle, qui a fait de Paris à la fois la capitale de la monarchie capétienne et la capitale intellectuelle de la chrétienté. Comme l'a noté Gabriel le Bras, c'est « sous Philippe Auguste [...] que commence le chant des litanies de la Cité-reine, moulin de tout froment spirituel, fleuve de saine doctrine, demeure des muses, portique de Salomon¹³ ». Au XIII^e siècle, la puissance d'attraction de la capitale était explicitement attribuée au dynamisme d'une activité intellectuelle qui associait activités d'enseignement et de recherche, donc de transmission et de production du savoir. Ainsi, les éloges de Paris ne présentaient pas seulement la ville comme un haut lieu de la gastronomie spirituelle, où les bons étudiants seraient venus

¹¹ CHENU M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1950, rééd. 1993, p. 18.

¹² Cité dans GLORIEUX P., « La faculté de théologie de Paris et ses principaux docteurs au XIII^e siècle », HALPHEN L., GLORIEUX P. *et al.*, *Aspects de l'Université de Paris*, p. 33.

¹³ LE BRAS G., « Paris, seconde capitale de la chrétienté », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 37, 1951, p. 6.

consommer le « repas de la Sainte Écriture » préparé par Dieu, suivant le prothème d'un sermon anonyme¹⁴, où le prédicateur commentait ainsi le Deutéronome :

« Le Seigneur t'introduira – toi, le bon étudiant – dans une bonne terre – Paris –, là où il y a abondance de froment – la doctrine, pour nourrir les forts -, de vin – âpre, pour confondre les orgueilleux et les rebelles -, et de l'huile – pour consoler les faibles - ; là, tu mangeras en sécurité ton pain, c'est-à-dire la parole de Dieu ».

Paris était aussi, comme le disait encore Eudes de Châteauroux vers le milieu du XIII^e siècle dans l'un de ses sermons parisiens, « le moulin dans lequel tout le froment de Dieu est moulu pour la nourriture du monde tout entier ; il est moulu, dis-je, par les leçons et les discussions des maîtres. Votre cité est le four, et la cuisine, dans lesquels le pain du monde tout entier est cuit et la nourriture de ce monde préparée¹⁵ ». La ville tout entière se trouvait ainsi identifiée à la fabrique prestigieuse des nourritures spirituelles destinées à alimenter le monde entier, et cette fabrique coïncidait très clairement avec la faculté de théologie.

13. Implantation locale et rayonnement international du *studium* parisien

Les contemporains ont pleinement perçu l'importance de la localisation parisienne du *studium*. Cette perception s'est exprimée avec une netteté toute particulière au moment de la Grande grève de 1229-1231¹⁶, c'est-à-dire au moment où la cessation des cours et la dispersion des écoles firent craindre l'extinction définitive des lumières théologiques parisiennes. Dans ce contexte, la lettre que le pape Grégoire IX adressa, le 26 novembre 1229, à Louis IX et Blanche de Castille, insistait sur la nécessité et l'urgence d'une médiation royale qui favorisât le retour des maîtres et des étudiants dans la capitale, dans des termes significatifs de l'influence dont il créditait l'Université de Paris et de son importance pour la monarchie comme pour l'Église : entre la puissance et la clémence royales, la « sagesse » (*sapientia*) représentait un facteur d'équilibre, la pièce centrale que le roi de France devait veiller à préserver pour éviter la corruption des deux éléments extérieurs. Or la « sagesse » était « nourrie par le *studium litterarum* qui, comme un fleuve issu d'un lieu de délices, et après la grâce du Saint-Esprit, irrigue et féconde non seulement le susdit royaume, mais aussi le paradis de l'Église universelle ; or on sait qu'il est sorti de son lit – la cité de Paris – où il

¹⁴ Cf. BERIOU N., « La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272-1273 », *Recherches augustiniennes*, 13, 1978, p. 217-218.

¹⁵ Cité par GLORIEUX P., « La faculté de théologie de Paris et ses principaux docteurs », *loc. cit.*, p. 34.

¹⁶ Des étudiants ayant été tués par des sergents à l'occasion d'une rixe de taverne, l'université n'avait pu obtenir justice ni de la régente Blanche de Castille, ni de l'évêque de Paris.

s'étalait vigoureusement jusqu'alors¹⁷ ». La dispersion des écoles devait assurément muer en ténèbres le soleil et la lune¹⁸, ces deux astres que Dieu avait créés au troisième jour et qui désignaient respectivement, en des métaphores communes, le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir laïc¹⁹.

Toute la « politique universitaire » des papes, dès Innocent III (1198-1216), témoigne de l'influence prêtée à la production intellectuelle parisienne et du projet de faire de l'Université de Paris, en tant que principal foyer d'élaboration et de divulgation du savoir théologique, l'instance suprême de la chrétienté latine en matière d'orthodoxie doctrinale. C'est d'ailleurs dans cette perspective que les interprétations les plus récentes inscrivent la promulgation, le 16 novembre 1219, de la bulle *Super speculam*, par laquelle le pape Honorius III interdisait l'étude et l'enseignement du droit romain à Paris²⁰. La bulle confortait la spécialisation théologique de l'université²¹, ainsi que l'articulation de la théologie et des arts désormais soustraits aux effets de la concurrence des « sciences lucratives » condamnées par le pape.

Gérard Giordanengo a toutefois montré que l'interdiction de 1219 n'entérinait guère qu'un état de fait : les juristes parisiens se trouvaient en effet en plein « désarroi scientifique²² ». Ce constat est d'ailleurs confirmé par le « portrait social » que John Baldwin a brossé des maîtres actifs à Paris entre 1179 et 1215²³, dont il ressort que, quoique certains traités de droit canonique eussent trahi des compétences en droit romain, on n'a conservé aucun nom de maître qui eût enseigné cette discipline. Les canonistes ne se portaient guère mieux, du fait du déclin brutal de l'école française depuis les années 1210. Dans les années

¹⁷ *Chartularium Universitatis Parisiensis* [CUP], I, n° 71, p. 128.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Au XIII^e siècle, l'analogie du soleil et de la lune - qui remontait au début du Moyen Âge, avait été employée par Grégoire VII, puis à nouveau par Innocent III - était un moyen d'exprimer la relation entre les deux pouvoirs : le soleil gouvernait le jour, la lune gouvernait la nuit, de même que l'autorité ecclésiastique gouvernait l'âme des hommes et le pouvoir royal leur corps (cf. BALDWIN J. W., *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and His Circle*, Princeton University Press, 1970, t. 1, p. 162-163 et t. 2, p. 109-110, notes 3 à 6).

²⁰ ... *firmiter interdiciamus et districtius inhibemus, ne parisiis vel in civitatibus seu aliis locis vicinis quisquam docere vel audire jus civile presumat* (CUP, I, n° 32, p. 92).

²¹ *Quia vero theologie cupimus studium ampliari, ut dilatato tentorii sui loco funiculos suos faciat longiores, et sit fides catholica circumcincta muro inexpugnabili bellatorum, quibus resistere valeat ascendentibus ex adverso...* (*ibid.*, p. 91).

²² GIORDANENGO G., « Résistances intellectuelles autour de la décrétale *Super speculam* (1219) », *Mélanges Duby*, vol. 3 : *Le moine, le clerc et le prince*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1992, p. 150.

²³ BALDWIN J. W., « Masters at Paris from 1179 to 1215. A Social Perspective », BENSON R. et CONSTABLE G. (éd.), *Renaissance and Renewal in the 12th Century*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982, p. 147.

1220, diverses sources attestent l'existence d'un enseignement de droit canonique à Paris, mais on ne sait rien ni des maîtres, ni de leur production²⁴.

À l'Université de Paris, dès avant 1219, les théologiens assument donc seuls la charge de produire la norme. L'éviction officielle de l'enseignement du droit civil semblait simplement confirmer le fait que l'entreprise normative pouvait, à Paris, se passer des juristes. La situation entérinée par la bulle d'Honorius III incite à réfléchir sur la nature d'une norme non juridique, non contraignante, mais néanmoins appuyée sur l'autorité « scientifique » suprême de la théologie.

2. Des normes en construction : la fabrication scolastique, théologique, quodlibétique

21. Le genre et la méthode

C'est au cœur de la théologie scolastique qu'a émergé, dans la seconde moitié du XIII^e siècle, le genre quodlibétique dont on voudrait montrer qu'il a constitué un lieu - discursif, intellectuel et abstrait - de production de la norme.

Envisagée du point de vue de la méthode, la scolastique se conçoit comme une procédure d'enquête, dans le déroulement de laquelle la dialectique opère la conciliation des contradictions qui opposaient initialement les autorités dans le jeu des *pro* et des *contra*. Ce type de procédure intellectuelle se déclinait en divers exercices, dont la trilogie classique a été formulée par Pierre le Chantre (m. 1197) :

« L'étude de l'Écriture sacrée consiste en trois exercices : la *lectio*, la *disputatio* et le sermon [...] ; la *lectio* forme comme les fondations et la substructure des autres [...], la dispute forme comme les cloisons [...], car on ne comprend rien pleinement, on ne prêche rien fidèlement, qu'on n'ait d'abord mis sous la dent de la dispute [...]. Il ne faut donc prêcher qu'après avoir procédé à la *lectio* de l'Écriture sacrée et à la résolution des doutes par la dispute et par l'enquête²⁵. »

On rappellera que la dispute est née de la *lectio* par l'intermédiaire de la *quaestio*. La *quaestio*, qui constitua d'abord une méthode de compréhension plus raffinée du texte commenté, s'est progressivement détachée du cadre matériel du texte jusqu'à former, au tournant du XII^e et du XIII^e siècle, l'exercice autonome de la *disputatio*. Bernardo Bazan a

²⁴ Cf. DE MIRAMON C., « La place d'Hugues de Saint-Cher dans les débats sur la pluralité des bénéfices (1230-1240) », BATAILLON L.-J., DAHAN G. et GY P.-M. (dir.), *Hugues de Saint-Cher (m. 1263) bibliste et théologien*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 381.

²⁵ PIERRE LE CHANTRE, *Verbum abbreviatum*, chap. 1, *Patrologia latina* [PL] 205, 25.

souligné la portée de cette innovation, en montrant qu'elle avait contribué à l'avènement de maîtres au plein sens du terme²⁶ : dans la dispute, le maître se trouvait en effet en position d'autorité par rapport aux interprétations divergentes et participait activement à l'élaboration du savoir par des prises de position personnelles, dont les déterminations quodlibétiques ont été l'un des lieux et des véhicules essentiels.

22. La norme et le cas

Fruits de l'expertise des maîtres appelés à trancher entre les arguments antagoniques, ces déterminations présentent un net caractère normatif, qui tient aussi bien à leurs cadres d'énonciation qu'à la teneur des arguments mis en œuvre.

221. Des cadres d'énonciation normatifs

La visée normative apparaît d'emblée dans la formulation des questions en termes de licéité, d'obligation ou de conseil, dans des domaines variés touchant d'une part à l'acquisition, la conservation ou l'augmentation des biens matériels (dîmes, bénéfices ecclésiastiques, achats, ventes, rentes, usure, vol...), et d'autre part aux obligations et à la responsabilité personnelles (mariage, vœu, baptême forcé, profanation d'hostie, meurtre en état d'ivresse...). C'est le cas, entre mille exemples, des questions proposées aux grands auteurs de *Quodlibets* parisiens de la seconde moitié du XIII^e siècle : les questions de savoir s'il était « licite » de cumuler des bénéfices sans dispense²⁷ ou de s'affranchir d'un vœu simple²⁸ furent posées à Gérard d'Abbeville ; Thomas d'Aquin résolut la question de savoir s'il « fallait » baptiser les enfants juifs contre le gré de leurs parents²⁹ ; Henri de Gand traita de la « licéité » des marchés dominicaux³⁰ ou de la « possibilité » pour un condamné à mort de fuir s'il en avait le temps et l'occasion³¹ ; Godefroid de Fontaines accepta de traiter la question de savoir s'il était « permis » à un docteur, et surtout à un théologien, de refuser de

²⁶ BAZAN B. C., « Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie », *Les Questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 44-45, Turnhout, Brepols, 1985, p. 32.

²⁷ GERARD D'ABBEVILLE, *Quodlibet IX*, 6 : *Utrum licitum sit habere plures prebendas absque dispensatione* (Paris, BnF, lat. 16405, fol. 78va-79ra ; Vatican, lat. 1015, fol. 110va-111va).

²⁸ Id., *Quodlibet XII*, 8 : *Utrum a simplici voto religionis liceat recedere* (Paris, BnF, lat. 16405, fol. 89vb-90rb ; Vatican, lat. 1015, fol. 7v).

²⁹ THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet II*, 7 : *Utrum parvuli Iudeorum sint baptizandi invitibus parentibus* (éd. GAUTHIER R.-A., 1996, vol. 2, p. 221-224).

³⁰ HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, 41 : *Utrum liceat in die dominico tenere forum rerum venalium* (éd. MACKEN R., *Henrici de Gandavo Opera omnia*, t. 5, 1979, p. 230-235).

³¹ Id., *Quodlibet IX*, 26 : *Utrum condemnatus morti licite possit abire, si tempus et locum habeat* (éd. MACKEN R., *Henrici de Gandavo Opera omnia*, t. 13, 1983, p. 307-310).

traiter une question dont la vérité manifestée par sa détermination pourrait offenser des gens riches et puissants³²...

Il est remarquable que ces questions, notamment lorsqu'elles mettent en jeu les rapports entre *temporalia* et *spiritualia*³³ – c'est tout particulièrement le cas des questions sur le pluralisme bénéficial, dans la mesure où les bénéfices ecclésiastiques étaient considérés comme « annexes aux choses spirituelles » – font souvent écho à des débats juridiques inaugurés au siècle précédent³⁴.

D'autre part, les questions se présentent sous la forme de cas qui sont parfois extrêmement développés, comme cette question du quatrième *Quodlibet* de Gérard d'Abbeville, déterminée en 1266 :

« Le pape peut-il dispenser une vierge voilée dans certains cas ? Et on pose le cas suivant : si un empereur sarrasin et tyran voulait extirper totalement la foi et exterminer l'ensemble des fidèles, à moins que l'Église ne lui donne certaine jeune fille en mariage, auquel cas il renoncerait à ses projets et se convertirait à la foi (chrétienne), le pape pourrait-il (dans ce cas) dispenser la jeune fille qui aurait solennisé son vœu par la prise d'habit régulier et la sainte profession³⁵ ? »

De fait, la question quodlibétique est formellement assez proche du *casus* juridique, méthode d'enseignement très répandue dans les écoles de droit de la fin du XII^e siècle, qui consistait dans l'exposé d'un problème lié à une situation particulière, dont la solution devait servir de modèle dans toutes les situations analogues. La méthode était également en usage dans le domaine pénitentiel, où les sommes de confesseurs apparaissent, à la suite la *Summa de casibus penitentiae* du dominicain Raymond de Peñafort, comme de véritables « traités de morale juridisée³⁶ permettant au prêtre de porter un jugement exact sur les actes dont il

³² GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet* XII, 6 : *Utrum liceat doctori, precipue theologicos, recusare questionem sibi propositam cuius veritas manifestata per determinationem doctoris offenderet divites et potentes* (éd. HOFFMANS J., Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, 1932, p. 103-108).

³³ Sur ces notions, voir DE MIRAMON C., « *Spiritualia* et *temporalia* – Naissance d'un couple », dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 123 (2006), p. 224-287.

³⁴ Cf. DE MIRAMON C., « La place d'Hugues de Saint-Cher dans les débats sur la pluralité des bénéfices (1230-1240) », BATAILLON L.-J., DAHAN G. et GY P.-M. (dir.), *Hugues de Saint-Cher (m. 1263) bibliste et théologien*, Brepols, 2004, p. 341-386.

³⁵ GERARD D'ABBEVILLE, *Quodlibet* IV, 13 : *De voti sollempnis dispensatione, utrum cum virgine velata et sanctimoniali professa in aliquo casu possit papa dispensare ; et ponebat casum : si imperator esset sarracenus et tyrannus et vellet fidem totaliter evertere et fideles omnes perimere, nisi ecclesia sibi puellam matrimonialiter copularet ac per hoc a premissis cessaret et ad fidem converteretur, utrum papa in hoc casu cum puella que votum sollempnizavit per habitus regularis susceptionem et sctam professionem posset dispensare.*

³⁶ Raymond de Peñafort a en effet produit un exposé de caractère essentiellement juridique ; sur les 24 rubriques composant les deux premiers livres de sa *Somme*, 23 portent le même titre que des rubriques des recueils de décrétales. Cf. P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge (XII^e-XVI^e siècles)*, Analecta Medievalia Namurcensia, Nauwelaerts, 1962, p. 36.

[recevait] l'aveu³⁷ ». En théologie, c'est dans la littérature quodlibétique, à Paris et à Oxford, dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, que Leonard Boyle³⁸ a observé la forte représentation de questions-*casus*³⁹ - dont les solutions ont d'ailleurs donné aux *Quodlibets* de certains grands théologiens une notoriété presque égale à celle de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin ou du *Repertorium* de Guillaume Durand auprès des auteurs de manuels de confesseurs - qui témoignent de la prise en compte des situations concrètes et des cas pratiques, effective, en théologie, depuis la *Summa de sacramentis et animae consiliis* de Pierre le Chantre, qui constitue la première collection systématique de cas⁴⁰. Pierre Michaud-Quantin a observé qu'à partir de la *Somme* dite d'Alexandre de Halès, vers 1240, la théologie s'est préoccupée « massivement de problèmes concrets relatifs à la valeur morale de la conduite humaine⁴¹ » et que l'étude des situations concrètes est devenue « un exercice régulièrement pratiqué à la faculté de théologie, dans les sommes, les questions et surtout les *Quodlibets* », comme l'atteste par exemple la collection de Nicolas de Bar⁴².

Leur caractère casuel n'isole ni ne marginalise les déterminations quodlibétiques dans un contexte normatif où la prégnance de la technique du rescrit a par ailleurs été soulignée⁴³. Réponse de l'empereur à une demande sur un point précis, la plupart du temps soulevé au cours d'une instance judiciaire, le rescrit est la source la plus représentée dans les compilations justiniennes. La technique s'en est prolongée au Moyen Âge à travers une législation royale longtemps dénuée de valeur générale effective ; mais la comparaison s'impose surtout avec les décrétales pontificales, qui n'avaient de valeur décisive et contraignante que pour le cas envisagé et qui ne peuvent être considérées comme des lois avant le *Liber Sextus Decretalium* promulgué par Boniface VIII en 1298. Le *Sexte* est en effet un véritable « corps de lois pontificales, promulgué comme un tout, fidèle émule du Code de Justinien⁴⁴ ».

³⁷ MICHAUD-QUANTIN P., *op. cit.*, p. 40.

³⁸ BOYLE L., « The *Quodlibets* of Saint Thomas and Pastoral Care », *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law*, Londres, Variorum Reprints, 1981, p. 245-246.

³⁹ *Ibid.*, p. 245.

⁴⁰ PIERRE LE CHANTRE, *Summa de sacramentis et anime consiliis, III-2, Liber casuum conscientiae*, éd. DUGAUQUIER J. A., Louvain/Lille, Nauwelaerts, 1963.

⁴¹ MICHAUD-QUANTIN P., *op. cit.*, p. 46 sq.

⁴² Sur cette collection, uniquement conservée dans le manuscrit latin 15850 de la BnF, légué à la Sorbonne en 1310 par Nicolas de Bar-le-Duc, évêque de Mâcon depuis 1286, voir PIRON S., « Nicholas of Bar's Collection », dans SCHABEL C. (dir.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leiden/Boston, Brill, 2007, p. 333-343.

⁴³ Cf. GIORDANENGO G., « Le pouvoir législatif du roi de France (XI^e-XIII^e siècles), *BEC*, t. 147 (1989), p. 288, d'après CORIAT J.-P., « La technique du rescrit à la fin du principat », *Studia et documenta historiae et juris*, t. 51 (1985), p. 319-348.

⁴⁴ FRANSEN G., *Les Décrétales et les collections de décrétales*, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, fasc. 2, 1972, p. 36.

222. La teneur normative des déterminations magistrales

Si l'on observe à présent, non plus seulement les cadres d'énonciation, mais la teneur des arguments mis en œuvre dans les solutions magistrales, on note en premier lieu que les théologiens ont eu largement recours à des autorités, des définitions et des concepts d'origine juridique. Les maîtres citent le droit sous forme de maximes, d'adages⁴⁵, d'allégations – en particulier le droit canonique (canons du *Décret* de Gratien, décrétales pontificales)... – et ces allégations juridiques n'ont pas moins de poids ni de pertinence que les citations scripturaires elles-mêmes. On le perçoit clairement dans un texte de Thomas d'Aquin daté d'avril 1271, qui porte sur la dispense pontificale des bigames en vue de leur promotion au sacerdoce⁴⁶. Il s'agit ici de bigamie successive : du point de vue de l'ordination, quiconque avait successivement contracté deux mariages légitimes était réputé bigame. Cette norme était fondée sur la *regula apostoli*, c'est-à-dire l'ensemble des critères fixés par saint Paul pour le choix des ministres sacrés dans les *Épîtres* à Tite et à Timothée⁴⁷. Or dans le débat quodlibétique présidé par Thomas d'Aquin en avril 1271, un canon du *Décret* de Gratien attestant qu'un pape avait effectivement accordé ce genre de dispense avait été opposé aux *épîtres pauliniennes* à Tite et à Timothée qui prescrivaient que ne soient promus au sacerdoce que ceux qui n'avaient été mariés qu'une fois. Postulant que le pape pouvait dispenser des normes de droit humain ou positif, mais qu'il ne lui était pas permis de dispenser des normes de droit divin ou naturel, Thomas d'Aquin établit que « lorsque [l'apôtre] interdit la promotion des bigames [aux ordres sacrés], cela ne relève pas du droit divin, mais d'une institution de l'autorité humaine qui lui a été concédée par Dieu⁴⁸ » et conclut que le pape pouvait licitement accorder à un bigame une dispense qui lui permit d'accéder aux ordres sacrés.

Outre leur recours aux références juridiques, on note que les maîtres ont traduit en termes juridiques les heurts de normes ou les conflits entre normes et pratiques induits par les cas qui leur étaient soumis. Singulièrement, c'est suivant les catégories du droit d'usage ou du droit de propriété que les maîtres ont traité, par exemple, des questions relatives au baptême forcé d'enfants, au mariage, ou à la fuite d'un condamné à mort. Thomas d'Aquin considérait

⁴⁵ Ainsi de l'adage *Nemini facienda est iniuria*, sur lequel Thomas d'Aquin s'appuie notamment pour résoudre la question du baptême forcé des enfants juifs (*Quodlibet* II, 7, éd. cit., p. 221-224) ; l'adage est manifestement emprunté au canoniste Huguccio dont la position est d'ailleurs adoptée par Thomas d'Aquin.

⁴⁶ THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* IV, 13 : *Utrum papa possit dispensare in bigamia* (éd. GAUTHIER. R.-A., 1996, vol. 2, p. 333-334).

⁴⁷ 1 Tim. 3, 2 et Tite 1, 6. Les Pères de l'Église avaient interprété la règle paulinienne suivant l'idée que l'union charnelle représentait celle du Christ avec l'Église ; un second mariage était donc forcément dépourvu de sa pleine signification sacramentelle. Au XIII^e siècle, Raymond de Peñafort affirme que l'homme remarié a « divisé sa chair » et que la seconde union conjugale ne peut plus représenter l'union mystique. L'idée se rencontre également chez Guillaume Durand dans les années 1280.

⁴⁸ THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* IV, 13, éd. cit., p. 334.

ainsi que l'Église ne pouvait violer, en baptisant un enfant juif, le « droit de puissance paternelle » assimilé à un véritable droit de propriété du père sur l'enfant :

« En effet, tant que l'enfant n'a pas l'usage de la raison, il ne diffère pas - pour ce qui nous occupe - d'un animal irrationnel ; c'est pourquoi, de même qu'en vertu du droit des gens ou du droit civil, un bœuf ou qu'un cheval appartient à son possesseur en sorte qu'il peut l'employer à sa guise, comme un instrument propre, de même, en vertu du droit naturel, le fils, avant d'avoir l'âge de raison, est aux soins de son père⁴⁹ ».

Dans le même ordre d'idée, les questions portant sur la possibilité d'exiger ou de rendre le devoir conjugal après la profession d'un vœu impliquant l'obligation de chasteté débouchèrent sur l'idée qu'un homme ne pouvait, en entrant en religion, priver son épouse du droit que le mariage lui avait donné d'user de son corps :

« Dans le mariage, *le corps de la femme n'est plus en sa puissance, mais en celle du mari* [1 Cor. 7, 4] et réciproquement ; or nul ne peut refuser à quiconque ce qui lui appartient ; et c'est pourquoi la femme unie par le mariage, même s'il a été précédé d'un vœu simple, ne peut refuser à son mari l'usage de son corps, surtout après que le mariage a été consommé⁵⁰ ».

En contrepoint, c'est en raison de la propriété de soi que, selon Henri de Gand⁵¹, le condamné à mort devait fuir s'il le pouvait, par exemple si le juge négligeait de faire exercer sur lui la surveillance requise, au mépris de son propre droit de détenir et de faire exécuter le condamné. On notera qu'Henri de Gand ouvrait sa détermination par l'énumération et la définition des quatre catégories de pouvoirs que différentes personnes pouvaient posséder sur une même chose : *fas*, *licitum*, *ius*, *necessitas*, correspondant respectivement à l'équité naturelle, à ce qui était permis par la loi, à l'équité qui permettait de revendiquer quelque chose et à l'occasion ou l'opportunité d'utiliser ce qui appartenait à quelqu'un d'autre. Ces catégories, issues de la première distinction du *Décret* de Gratien, s'additionnaient pour justifier la fuite du condamné au nom du devoir supérieur de la préservation de soi. Comme Henri de Gand le précise en répondant au premier argument, qui assimilait la fuite à un vol aggravé⁵², « on peut avoir deux sortes de pouvoirs ou de droits sur une chose : l'une selon la

⁴⁹ ID., *Quodlibet* II, 7, éd. cit., p. 223.

⁵⁰ Voir, entre autres, THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* III, 18, éd. GAUTHIER R.-A., 1996, vol. 2, p. 274.

⁵¹ HENRI DE GAND, *Quodlibet* IX, 26, éd. R. MACKEN, *Henrici de Gandavo Opera omnia*, t. 8, 1983, p. 307-310.

⁵² *Et videtur quod non, quia quem non licet subtrahere minus, nec maius. Corpus damnati mortis est maius quid quam alia res temporalis. Sed non licet damnato iudici subtrahere quamcumque aliam rem. Ergo nec licitum est ei subtrahere illi corpus suum* (éd. cit., p. 307).

propriété de la substance de la chose ; l'autre selon l'usage, dans une action qu'il convient d'exercer sur la chose ». Le juge séculier ne possédait que le second ; seule l'âme avait, après Dieu, la propriété de la substance du corps⁵³.

En déterminant, suivant les principes de la théologie morale, ce qui était licite, illicite, obligatoire, permis ou conseillé dans des cas concrets, les théologiens ont ainsi établi des droits sur les biens, sur les personnes et des droits individuels. Il faut bien noter que, ce faisant, ils ont interprété la norme en fonction des cas, et non les cas en fonction de la norme ; car c'est bien la norme qui, chaque fois, est mise à l'épreuve de la dispute, dont elle sort refondée ou reformulée.

23. Le droit naturel, pierre de touche de la normativité théologique

De fait, les théologiens ont explicitement fondé la légitimité normative de leur discours sur le référent supra-juridique du « droit divin ou naturel⁵⁴ » et ils ont assis leur propre autorité normative sur leur aptitude à saisir et à formuler les principes qui en étaient dérivés : justice, intention, liberté contractuelle, extrême nécessité... Ce droit, construit par les juristes du XII^e siècle, était identifié à la volonté et à la toute-puissance divine. Le rapprochement entre la volonté divine et la nature comme Création, donc comme manifestation de la souveraineté divine, s'est esquissé dès l'Antiquité tardive et a trouvé sa pleine expression dans l'équivalence formulée par Abélard : *Natura, id est Deus*⁵⁵. Jacques Chiffolleau a souligné la fécondité de cette assimilation entre Dieu et la nature édictrice de normes : toujours rapportée à la puissance incommensurable de Dieu, la nature a été érigée en référence extérieure au droit et aux constructions institutionnelles⁵⁶. Le droit « divin ou naturel » était simultanément considéré comme naturellement inscrit au cœur de l'homme et fermement imprimé dans sa raison⁵⁷ ; il était conçu *ipso facto* comme un droit intérieur, universellement accessible dans ses premiers principes – mais pas dans ses préceptes seconds,

⁵³ *Ibid.*, p. 309.

⁵⁴ Cf. *Decretum Grat.*, D. 1, c. 1 : *Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque jubetur aliis facere, quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre quod nollet fieri* ; voir VILLEY M., « Sources et portée du droit naturel chez Gratien », *Revue de droit canonique*, 4, 1954, p. 50 sq.

⁵⁵ Cf. CHIFFOLEAU J., « *Contra naturam*. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale », *Micrologus*, 4, 1996, p. 271.

⁵⁶ Ce qui permettait notamment de fixer des bornes au pouvoir des princes ; cf. CHIFFOLEAU J., *loc. cit.*, p. 272 et 283. Le lien entre nature et toute-puissance reste essentiel pendant tout le Moyen Âge.

⁵⁷ Cf. RUFIN, *Summa*, éd. SINGER H., 1902 (commentaire sur le *dictum* de Gratien ouvrant le *Décret*) : *Est itaque naturale ius vis quaedam humanae creaturae a natura insita ad faciendum bonum cavendumque contrarium ; Somme sur le Décret de Faventin (c. 1171), citée par CHIFFOLEAU J., loc. cit., p. 286, n. 2 : le ius naturale est lex quaedam humane creature a natura insita ad faciendum bonum, cavendum contrarium ; et est quasi quedam pars divini iuris, vel ei coherens ; quod etiam dicitur ius naturale, quod Summa Natura, scilicet Deus, nobis tradidit et per legem et prophetas et per evangelium suum nos docuit.*

susceptibles de varier en fonction des cas et plus accessibles à ceux que distinguaient leur science et leur capacité à raisonner⁵⁸.

Les maîtres en théologie ont d'ailleurs revendiqué la supériorité radicale que leur capacité à saisir les principes relevant du droit divin ou naturel leur donnait sur les juristes. C'est ainsi qu'à l'occasion d'une question sur le cumul des bénéfices ecclésiastiques, Thomas d'Aquin répondit que les questions relevaient des théologiens dans la mesure où elles dépendaient du droit divin, des juristes dans la mesure où elles dépendaient du droit positif⁵⁹. Dans une autre de ses déterminations quodlibétiques, qui porte sur les relations avec les excommuniés⁶⁰, le maître dominicain répondait à l'argument *sic*, fondé notamment sur l'autorité des « maîtres en décret », que « l'opinion des décrétistes n'est pas vraie, parce qu'ils suivent davantage le droit humain que le droit divin, alors qu'il faut suivre davantage le droit divin que le droit humain⁶¹ ». De la même façon, le théologien séculier Henri de Gand, interrogé sur le cas d'un clerc marié et confronté à la contradiction entre la chasteté liée au sacerdoce et le devoir conjugal impliqué par le mariage, invitait à distinguer entre la « nature » du sacrement, inscrite dans l'ordre du droit divin et relevant à ce titre de l'examen du théologien, de son « observance accidentelle », qui relevait du droit humain et donc de l'examen du canoniste⁶².

3. Des normes forgées dans le choc des idées et sous pression doctrinale

31. Les divergences d'opinions

La dimension individuelle de l'exercice de la pensée pose le problème de la nature et de la valeur de ces « normes » que les docteurs investissaient de l'autorité du droit divin ou naturel tout en les désignant eux-mêmes comme des « opinions », qui n'excluaient à ce titre ni la divergence, ni l'erreur. Cette difficulté peut se résoudre si l'on rappelle que la science théologique, au XIII^e siècle, est conçue comme subalternée à la science de Dieu, c'est-à-dire

⁵⁸ Thomas d'Aquin distingue à cet égard la raison spéculative et la raison pratique : la raison spéculative s'attache aux choses nécessaires, où il est impossible qu'il en aille autrement et où la vérité se rencontre sans défaillance dans les principes généraux comme dans les conclusions particulières ; la raison pratique, en revanche, s'occupe de réalités contingentes qui comprennent les actions humaines ; or bien qu'il y ait quelque nécessité dans les principes généraux, plus on aborde les choses particulières, plus on rencontre de défaillances. (THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia IIae, qu. 94, art. 4 : « La loi naturelle est-elle unique chez tous ? », art. 4, ad 1^{um}).

⁵⁹ THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* II, 8, éd. GAUTHIER R.-A., vol. 2, p. 226.

⁶⁰ Id., *Quodlibet* XI, 9 : *Utrum aliquis loquendo, comedendo seu stando cum excommunicatis peccet mortaliter*. L'argument *sic* est ainsi formulé : *quia multi magistri decretorum et magni hoc dicunt* (éd. GAUTHIER R.-A., 1996, vol. 1, p. 164-166).

⁶¹ *Ibid*, p. 165 : *quod opinio decretistarum non est vera, quia ipsi plus assentiunt in hiis et secuntur ius humanum quam divinum, cum plus sit assentiendum divino quam humano*.

⁶² HENRI DE GAND, *Quodlibet* V, 38, éd. Paris, 1518, fol. 214r.

que ses principes lui sont fournis par les articles de foi⁶³ ; par conséquent, la foi reposait sur les fondements stables de l'Écriture, tandis que la théologie admettait la divergence dans l'expression des « opinions » humaines⁶⁴.

Certains maîtres ont d'ailleurs exalté les vertus heuristiques de la divergence et de la confrontation des opinions, et revendiqué leur libre expression comme condition même de la recherche de la vérité. C'est notamment le cas de Godefroid de Fontaines, dans la détermination d'une question sur l'abrogation du *syllabus* de 1277, vingt ans après sa promulgation par l'évêque de Paris Étienne Tempier :

« Lorsqu'un problème n'a reçu la solution d'aucune vérité certaine, de sorte qu'on puisse se forger à son sujet des opinions différentes sans danger pour la foi ni les bonnes mœurs [...], imposer l'obligation de tenir une seule et même opinion, c'est empêcher la connaissance de la vérité ; c'est en effet grâce aux diverses opinions d'hommes lettrés et savants et grâce aux disputes où l'on s'efforce de découvrir la vérité que celle-ci est le mieux découverte. Atteindre cet objectif, telle doit être l'intention de ceux qui disputent sur des sujets dont la vérité n'est pas déterminée de façon absolument évidente, en sorte que l'on parvienne, au moyen de la dispute, non pas à la position qui plaît le plus, mais à celle qui paraît la plus conforme à la droite raison. Interdire ce moyen de rechercher et de manifester la vérité semble donc empêcher le progrès des études et la connaissance de la vérité⁶⁵ ».

Les opinions concurrentes étaient ainsi destinées à s'inscrire dans un processus collectif d'élaboration du savoir. Entre la vérité révélée et la vérité explicitée dans le travail scolastique, il semblait y avoir place pour l'erreur, ce qui conduit à l'idée que l'autorité des « opinions » théologiques n'était pas fondée sur l'unanimité des maîtres, mais qu'elle se construisait, progressivement, dans le travail scolastique : la norme théologique était une norme en construction, comme la science théologique elle-même, dont le progrès était notamment soutenu par l'interaction forte avec le droit canonique.

⁶³ Cf. BOUREAU A., *L'Empire du livre*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 24 : « Selon la démonstration du père Chenu, la justification théorique de la légitimité de la théologie ne s'accomplit pleinement qu'avec Thomas d'Aquin et sa présentation de la théologie comme science "subalternée" à la science de Dieu prise comme "subalternante", organisatrice » (cf. CHENU M.-D., *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, 1927, Paris, Vrin, 3^e éd., 1957, p. 73).

⁶⁴ Je me permets de renvoyer sur ce point à MARMURSZTEJN E., « Des avis sans efficace ? La 'détermination' théologique entre opinion et norme dans l'université parisienne des XIII^e-XIV^e siècles », dans CHARAGEAT M. et LEVELEUX-TEIXEIRA C. (dir.), *Consulter, juger, décider : le rôle de l'avis dans le processus décisionnel médiéval*, colloque des 26-28 mars 2007, Madrid, Casa de Velasquez (à paraître).

⁶⁵ GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet* XII, 5 (*Utrum episcopus parisiensis peccet in noc quod omittit corrigere quosdam articulos a praedecessore suo condemnatos*), éd. HOFFMANS H., Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, 1932 p. 101.

32. La pression doctrinale de l'Église

Reste enfin à envisager brièvement le problème de la tutelle doctrinale de l'Église sur l'université. La « fabrique de la norme » théologique a-t-elle été une officine strictement contrôlée, voire une simple succursale de l'Église ? Divers arguments plaident en sens contraire, à commencer peut-être par la célèbre diatribe du légat Benoît Caetani, futur Boniface VIII, lors du concile de Paris de 1290, contre les maîtres séculiers qui contestaient privilège de prêcher et de confesser sans autorisation de l'ordinaire dont une bulle pontificale de 1281 avait gratifié les religieux mendiants :

« Je voudrais voir ici tous les maîtres parisiens dont la sottise brille en cette ville. Avec une folle présomption et une témérité coupable, ils se sont arrogé le droit d'interpréter le privilège en question. S'imaginaient-ils que la curie romaine a pu accorder sans réflexion un privilège de cette importance ? [...] Tous ces maîtres s'imaginent qu'ils ont auprès de nous une immense réputation de savants ; nous les jugeons, au contraire, sots entre les sots, eux qui ont infecté du poison de leurs doctrines et leurs propres personnes et le monde entier... Il n'est pas admissible que n'importe quel privilège du Saint-Siège puisse être réduit à néant par les arguties des maîtres. Maîtres de Paris, vous avez rendu ridicules, et vous continuez encore à le faire, toute votre science et votre doctrine [...]. Nous n'avons pas été appelés par Dieu pour acquérir la science ou briller aux regards des hommes, mais pour sauver nos âmes. Et parce que la conduite et la doctrine des frères sauvent beaucoup d'âmes, le privilège qui leur a été confié leur sera toujours conservé⁶⁶ ».

Le discours du légat Caetani suggérerait que virtuellement, l'université pouvait aussi bien constituer une « immense machine à raisonner droit⁶⁷ » qu'une véritable fabrique de poison doctrinal pour toute la chrétienté, dont la production échappait de fait au contrôle.

Cette idée impose de considérer brièvement la question de l'efficacité de la censure. Dans le débat qui l'a opposé sur ce point à Luca Bianchi⁶⁸, Alain Boureau a souligné l'inefficacité d'une censure que compromettrait l'absence d'institution de contrôle effectif, la résistance des universitaires et la précision même des articles censurés. La censure fut en effet

⁶⁶ Voir ANZULEWICZ H., « Zur Kontroverse um das Mendikantenprivileg. Ein ältester Bericht über das Pariser Nationalkonzil von 1290 », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 60, 1993, p. 290-291 ; trad. fr. LE GOFF J., *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1985, p. 115.

⁶⁷ DUBY G., *Le Temps des cathédrales*, Paris, Gallimard, 1976, p. 173.

⁶⁸ Cf. BIANCHI L., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres, 1999 ; BOUREAU A., « La censure dans les universités médiévales. Note critique », *Annales HSS*, n°2, 2000, p. 313-323 ; BIANCHI L., « Un Moyen Âge sans censure ? Réponse à Alain Boureau », *Annales HSS*, n°3, 2002, p. 733-743 ; BOUREAU A., « Dialogue avec Luca Bianchi », *ibid.*, p. 745-749.

très souvent contestée par ceux qu'elle visait et qui dénonçaient la déformation de leurs propos, le caractère partiel des opinions qui leur étaient imputées ou la confusion du censeur entre simples citations et expressions de leur pensée propre. Ils pouvaient du reste contourner la censure par le respect étroitement littéral des interdictions. La censure, qui ne pouvait s'appliquer efficacement qu'à un corpus clos, était du reste contournée par le fait même de la production continue de textes nouveaux. Enfin, les listes de propositions condamnées étaient « oubliées, reléguées ou perdues⁶⁹ ». Alain Boureau a soutenu que cette censure inefficace n'était pourtant pas restée sans effet et qu'elle avait suscité des phénomènes d'accélération des productions conceptuelles, d'incitation ou de déplacement⁷⁰.

Les aventures d'Henri de Gand illustrent bien la réversibilité des situations et les stratégies intellectuelles de contournement de la censure : on sait que ce grand théologien séculier a été membre de la commission de maîtres réunie par l'évêque de Paris Etienne Tempier, en mars 1277, pour dépouiller la littérature jugée suspecte qui circulait alors à la faculté des arts ; cette entreprise a débouché sur la condamnation par l'évêque, le 7 mars 1277, de 219 thèses jugées hétérodoxes. Or Henri de Gand a lui-même été inquiété dans les jours qui ont suivi la condamnation du 7 mars, à propos de son opinion sur la forme substantielle en l'homme⁷¹.

Luca Bianchi, qui a admis par ailleurs que dans de nombreux cas, « les mécanismes de contrôle idéologique furent contrariés, violés, éludés, ou bien se sont montrés contre-productifs⁷² », a fait de cet épisode un exemple du succès de l'intimidation exercée par les autorités ecclésiastiques : parce qu'il n'avait pas tranché nettement la question de la forme substantielle dans son premier *Quodlibet* en 1276, Henri de Gand fut convoqué en mars 1277 par le légat Simon de Brion (futur pape Martin IV), auquel il déclara qu'il penchait plutôt pour la thèse de la pluralité des formes ; ayant brièvement consulté le chancelier Jean des Alleux, l'évêque Tempier et Ranulphe de la Houblonnière (qui allait succéder à Étienne Tempier), Simon de Brion somma Henri de Gand d'exprimer publiquement sa position sur ce point : « Sois attentif à déterminer clairement et ouvertement qu'il y a plusieurs formes substantielles dans l'homme, car pour ce qui touche à la foi, je n'épargnerai personne ». Lors de son *Quodlibet* de décembre 1277, Henri de Gand déclara donc qu'il n'avait consacré cette attention à la thèse de l'unicité de la forme substantielle que parce qu'elle était « plus

⁶⁹ BOUREAU A., « La censure dans les universités médiévales », p. 321-322 et *L'Empire du livre*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 273 sq.

⁷⁰ ID., « La censure dans les universités médiévales », *Annales HSS*, n°2, 2000, p. 322-323.

⁷¹ Cf. HÖDL L., « Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre », *Scholastik*, 39, 1964, p. 178-196.

⁷² BIANCHI L., *Censure et liberté intellectuelle*, Paris, Les Belles lettres, 1999, p. 57.

obscurer », puis donna sa version de la doctrine pluraliste⁷³. Alain Boureau soutient que l'analyse des textes permet d'interpréter cet épisode comme l'occasion de l'expression précise d'une théorie propre⁷⁴, esquissée dès 1276. Sans récuser la continuité ou la cohérence de la pensée d'Henri de Gand, Luca Bianchi étaye de témoignages contemporains la rétractation effective du théologien : les *Declarationes* tirées du *Correctoire* de Guillaume de la Mare révèlent en effet que la doctrine de l'unicité de la forme substantielle a été rétractée par trois maîtres « à la demande du légat et de l'évêque⁷⁵ » ; deux d'entre eux sont identifiables d'après un texte quodlibétique de Roger Marston⁷⁶, qui affirme qu'il n'ose pas soutenir une opinion contraire aux principes de la philosophie et à l'enseignement de la théologie et qui, pour cette raison, « a été solennellement rétractée à Paris par le maître Henri de Gand et par le maître Adénulphe [d'Anagni], comme plusieurs personnes ici présentes l'ont entendue de leurs propres oreilles (*propriis auribus*)⁷⁷ ».

Quoi qu'il en soit, « l'idée d'une répression continue se heurte à l'évidence d'une production scolastique énorme, infiniment variée, sans cesse expérimentale, au moins jusqu'à la fin du XIV^e siècle, où cette richesse dépérit moins par étouffement autoritaire que par l'effet de la concurrence de nouveaux lieux de savoir⁷⁸ ». Alain Boureau insiste en outre sur la nécessité de ne pas considérer l'Église comme un agent unique, mais plutôt comme une « constellation d'agents »⁷⁹ (pape, évêques, ordres religieux, individus). C'est dans ce sens, du reste, que Stephen Ferruolo⁸⁰ avait proposé de reconsidérer l'élaboration des statuts universitaires parisiens de 1215 en montrant qu'ils résultaient vraisemblablement moins d'une décision autoritaire et unilatérale de « l'Église » ou de la « papauté » que de la concertation entre le légat pontifical Robert de Courson, qui avait très récemment cessé d'enseigner la théologie à Paris, et ses anciens collègues. Comme il l'a lui-même souligné, Luca Bianchi ne manifeste aucun désaccord quant à l'inanité de l'idée de « répression continue », qu'il n'a jamais soutenue, ni quant à la nécessité d'envisager l'Église comme une « constellation d'agents », qu'il a lui-même exprimée⁸¹. Sa thèse, selon laquelle les mécanismes de contrôle et les opérations de censure « ont en général atteint leur but ou, du moins, conditionné le

⁷³ ID., « Un Moyen Âge sans censure ? », *Annales HSS*, n°3, 2002, p. 738.

⁷⁴ Sur la thèse du « dimorphisme » de la forme substantielle en l'homme selon Henri de Gand, voir BOUREAU A., « La censure dans les universités médiévales », *Annales HSS*, n°2, 2000, p. 321.

⁷⁵ GUILLAUME DE LA MARE, *Declarationes magistri Guilelmi*, éd. PELSTER F., Münster, Aschendorff, 1956, p. 20, cité par BIANCHI L. dans « Un Moyen Âge sans censure ? », *loc. cit.*, p. 739.

⁷⁶ ROGER MARSTON, *Quodlibet* IV, 11 (*Utrum corpus Christi idem fuerit mortuum et vivum*), éd. ETZKORN G. et BRADY I., Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1968, p. 389.

⁷⁷ Cf. BIANCHI L., « Un Moyen Âge sans censure ? », *loc. cit.*, p. 739.

⁷⁸ BOUREAU A., « La censure dans les universités médiévales », *loc. cit.*, p. 321 et *L'Empire du livre*, *loc. cit.*, p. 278.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 279.

⁸⁰ FERRUOLO S. C., « The Paris Statutes of 1215 Reconsidered », *History of Universities*, 5 (1985), p. 1-14.

⁸¹ BIANCHI L., « Un Moyen Âge sans censure ? », *loc. cit.*, p. 736-737.

développement des débats, la succession des courants, l'accessibilité des textes d'une manière si remarquable que l'histoire de la pensée en a été profondément modifiée⁸² », n'implique nullement la négation de la « capacité heuristique » d'une censure qui a pu susciter de nouvelles approches, de nouveaux problèmes et des solutions inédites⁸³.

Que la pression doctrinale de l'« Église » n'ait pas tout à fait étouffé l'exercice de la pensée ne fait pas pour autant de la faculté de théologie une fabrique pleinement autonome de normes purement rationnelles : les principes de la science théologique, ce sont les articles de foi et « c'est donc simultanément l'exigence technique de la science et le sens religieux qui imposent à la théologie de partir de la foi [...], puisque c'est la foi qui assure la continuité de la « science de Dieu » (subalternante) à la science théologique (subalternée)⁸⁴ ».

En définitive, la réponse à la question du « lieu » littéralement comprise conduit à Paris, capitale politique de la monarchie capétienne et capitale intellectuelle de la chrétienté, « cité des lettres » dont la spécialisation théologique a été confortée, au XIII^e siècle, par l'éviction des études juridiques. La réponse à la question des « modes de production de la norme » mène à la méthode scolastique et ramène au droit, car c'est dans la « raison scolastique » et dans un double mouvement d'exclusion et de captation du droit que les théologiens ont produit des discours normatifs non pas coupés du réel, mais reliés au réel par le biais des cas. La casuistique quodlibétique semble manifester, en définitive, une réelle productivité normative⁸⁵. Sa spécificité tient à la revendication, par les théologiens, de la suprématie normative de leur discipline, explicitement fondée sur leur aptitude propre à saisir et à formuler les principes dérivés du droit divin ou naturel. C'est, en dernière instance, ce référent supra-juridique qui met les théologiens en position de surplomb dans le paysage normatif et donne à la théologie sa qualité architectonique : en se comparant moins à des artisans⁸⁶ qu'à des architectes, des théologiens comme Thomas d'Aquin ou Henri de Gand se sont d'ailleurs explicitement placés hors du registre des arts mécaniques préposés à la *fabrica omnium rerum*⁸⁷ :

⁸² ID., *Censure et liberté intellectuelle*, p. 57.

⁸³ ID., « Un Moyen Âge sans censure ? », *loc. cit.*, p. 742.

⁸⁴ CHENU M.-D., *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, *loc. cit.*, p. 73.

⁸⁵ A l'instar de la casuistique juridique qui relève d'une « technique de production du droit » (cf. PASSERON J.-CL. et REVEL J., « Penser par cas. Raisonner à partir de singularités », introduction au volume *Penser par cas*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005, p. 21).

⁸⁶ Auquel cas il s'agit de *principales artifices* ; cf. THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* I, 14 : *Theologie doctores sunt quasi principales artifices, qui inquirunt et docent qualiter alii debeant salutem animarum procurare* (éd. GAUTHIER R.-A., 1996, vol. 2, p. 196). Sur le traitement de cette métaphore, je me permets de renvoyer à MARMURSZTEJN E., *L'Autorité des maîtres*, *loc. cit.*, p. 46-56.

⁸⁷ Hugues de Saint-Victor a introduit les arts mécaniques dans la classification des savoirs du *Didascalicon*, cf. CHENU M.-D., « Civilisation urbaine et théologie. L'école de Saint-Victor au XII^e siècle », *Annales ESC*, n°5,

« L'architecte, en effet, enseigne les règles de facture (*regulas operandum*) que l'ouvrier manuel (*manuartifex*) applique à l'ouvrage selon les règles qui lui ont été communiquées et dont il ignore souvent les raisons, de même que les "intellectuels de village" et les prédicateurs ignorent souvent les raisons de ce qu'ils prêchent et enseignent, mais l'enseignent cependant en toute confiance, parce qu'ils savent que ce qu'ils enseignent, ils le tiennent des maîtres⁸⁸. »

1974, p. 1256 ; *Didascalicon*, livre II, chap. 20 : *Mechanica est scientia ad quam fabricam omnium rerum concurrere dicunt* (éd. OFFERGELD T., Herder, 1997, p. 194).

⁸⁸ HENRI DE GAND, *Quodlibet* I, 35, éd. MACKEN R., *Henrici de Gandavo Opera omnia*, t. 5, 1979, p. 199.