



HAL
open science

Théologiens et politique à l'époque scolastique (XIIIe-XIVe siècles)

Elsa Marmursztejn

► **To cite this version:**

Elsa Marmursztejn. Théologiens et politique à l'époque scolastique (XIIIe-XIVe siècles). *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 2018, 23, pp.267-290. halshs-02952981

HAL Id: halshs-02952981

<https://shs.hal.science/halshs-02952981>

Submitted on 29 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.



SOCIETAS
VISTULANA

www.vistulana.pl
www.qman.com.pl

vol. 23 ♦ 2018



Quaestiones Medii Aevi Novae

vol. 23 ♦ 2018

♦ *EARLY MEDIEVAL SCANDINAVIA:
NEW TRENDS IN RESEARCH*

Quaestiones Medii Aevi Novae

ISSN 1427-4418

ISBN 978-83-65548-40-5



9 788365 548405

Quaestiones Medii Aevi Novae

vol. 23 + 2018

♦ *EARLY MEDIEVAL SCANDINAVIA:
NEW TRENDS IN RESEARCH*

Fundacja
Centrum Badań
Historycznych



SOCIETAS
VISTULANA

Warszawa 2018

QUAESTIONES MEDII AEVI NOVAE

Journal edited by

Wojciech Fałkowski (Warsaw) – Editor in Chief

Marek Derwich (Wrocław)

Wiesław Długokęcki (Gdańsk)

Tomasz Jasiński (Poznań)

Andrzej Radzimiński (Toruń)

Paweł Derecki (Warsaw) – Assistant Editor

Editorial Board

Gerd Althoff (Münster)

Philippe Buc (Wien)

Patrick Geary (Princeton)

Sergei Karpov (Moscow)

Rosamond McKitterick (Cambridge)

Yves Sassier (Paris)

Journal accepted in the ERIH PLUS list.

Articles, Notes and Books for Review should be sent to:

Quaestiones Medii Aevi Novae, Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego;

Krakowskie Przedmieście 26/28, PL 00-927 Warszawa;

Tel./Fax: (0048 22) 826 19 88; wojciech.falkowski@wp.pl (Editor in Chief);

www.qman.com.pl

Published and financed by:

Ministry of Science
and Higher Education
(no. 0163/NPRH4/H3b/83/2016)



NATIONAL PROGRAMME
FOR THE DEVELOPMENT OF HUMANITIES

© Copyright by Center of Historical Research Foundation, 2018

ISSN 1427-4418

ISBN 978-83-65548-40-5

Printed in Poland

Subscriptions: Published in December. The annual subscriptions rate is:
in Poland 38,00 zł; in Europe 32 EUR; in overseas countries 42 EUR

Subscriptions orders should be addressed to:

Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego "Societas Vistulana"

ul. Garczyńskiego 10/2, PL 31-524 Kraków; E-mail: dystrybucja@vistulana.pl;

www.vistulana.pl

Account: Santander Bank Polska, O/Kraków, pl. Szczepański 5

55 1910 1048 4003 0092 1121 0002

Impression 550 spec.

ELSA MARMURSZTEJN
REIMS

THÉOLOGIENS ET POLITIQUE À L'ÉPOQUE SCOLASTIQUE (XIII^E-XIV^E SIÈCLES)



Dans un célèbre passage du *Songe du Vergier* (1378)¹, Évrard de Trémaugon réplique aux attaques de Nicole Oresme en justifiant l'usage et la primauté de la science du droit en politique : les « sages » auxquels le roi devait recourir pour bien gouverner étaient les « experts en droit canon et en droit civil et en coutumes et en constitutions et lois royales », forts de la pratique du gouvernement et de l'expérience des cas particuliers, et non les « artiens », « philosophes moraux » qui cultivaient la science et les principes généraux du gouvernement contenus « dans les livres des Ethiques, des Economiques et des Politiques », mais n'en avaient ni « la pratique » ni la capacité de les « mettre à effet »². Le roi ne confierait pas sa santé « au plus sage philosophe naturel qui soit » plutôt qu'à un médecin ; il ne devait pas confier le gouvernement à un « philosophe moral » plutôt qu'à un juriste³.

Quels « artiens » Évrard de Trémaugon visait-il ? Dans les classifications des savoirs où elle figurait depuis le XII^e siècle, la « science politique » formait, avec l'éthique et l'économique, la « philosophie pratique »⁴. Son enseignement eût normalement incombé à la faculté des arts. Il y resta marginal. À Paris, au XIV^e siècle, la traduction latine de la *Politique* d'Aristote, intégralement

1 Évrard de Trémaugon, *Le Songe du Vergier*, éd. M. Schnerb-Lièvre, Publications du CNRS, I, Paris 1982, p. 410-411.

2 Ibidem, p. 410.

3 Ibidem, p. 410-411, et J. Krynen, *Les légistes, "idiots politiques". Sur l'hostilité des théologiens à l'égard des juristes, en France, au temps de Charles V*, dans : *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Rome 1991, p. 190-191.

4 Cf. C. Nederman, *Aristotelianism and the Origins of "Political Science" in the 12th Century*, dans : *Medieval Aristotelianism and its Limits. Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, Variorum Reprints, II, London 1997, p. 179-194.

accessible depuis la fin des années 1260, n'y fait pas partie des programmes d'enseignements obligatoires⁵. En outre, la cible du juriste n'était pas un « artien ». Ancien maître en théologie⁶, Oresme était membre de la cour de Charles V (1364-1380) qui lui avait notamment commandé la première traduction de la *Politique* d'Aristote en langue vulgaire⁷. En le reléguant au plus bas degré de la hiérarchie des enseignements universitaires⁸, Évrard de Trémaugon dénigrait surtout un compétiteur.

L'intention polémique ne doit pas masquer le fait que l'intérêt des théologiens pour la politique ne représentait ni un écart, ni une singularité. La scolastique formait « une sphère de savoirs et de méthodes organiquement liés »⁹, dominés par la théologie qui incorporait les sources et les techniques de la philosophie et du droit. Aux XIII^e et XIV^e siècles, ce sont des théologiens qui ont pris l'initiative de la réflexion politique¹⁰. À partir du début du XV^e siècle, seuls les théologiens s'exprimeront au nom de l'université lorsqu'intervenant dans les débats parlementaires, elle prétendra conseiller le roi sur tous les aspects de la vie publique, en vertu « du postulat médiéval suivant lequel le politique se fonde sur la morale et ultimement sur la Révélation divine »¹¹.

Évrard de Trémaugon établit l'incompétence pratique du « philosophe moral » ; il ne juge pas sa science illégitime. En définissant la « science du droit » comme la « pratique de philosophie morale »¹², il suggère l'articulation de ces savoirs à la cour de Charles V. Leur hiérarchie s'y trouve toutefois bouleversée : les exigences du gouvernement promeuvent la pratique et relèguent la science des principes au second rang. Si théorie et pratique s'articulent dans un milieu curial indissociablement politique et culturel, la science politique produite en milieu universitaire se réduit-elle à une spéculation sans effet ? Comme l'a fait valoir Gianluca Briguglia,

5 J. Verger, *Théorie politique et propagande politique*, dans : *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Rome 1994, n. 38, p. 38-39.

6 Il a obtenu le grade de maître en théologie à Paris en 1355.

7 Je me permets de renvoyer à E. Marmursztein, *Nicole Oresme et la vulgarisation de la Politique d'Aristote au XIV^e siècle*, dans : *Thinking Politics in the Vernacular. From the Middle Ages to the Renaissance*, éd. G. Briguglia, Th. Ricklin, Fribourg 2001, p. 103-127.

8 Celui de la faculté des arts, propédeutique aux facultés supérieures de médecine, de droit et de théologie.

9 A. Boureau, *L'Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380)*, Paris 2007, p. 14.

10 Cf. G. Briguglia, *Le Pouvoir mis à la question. Théologiens et théorie politique à l'époque du conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel*, Paris 2016, p. 39, 143.

11 S. Lusignan, « Vérité garde le roy ». *La construction d'une identité universitaire en France (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris 1999, p. 212.

12 « Et ainsi que Medycine est la pratique de Philosophie naturele, aussi la science de Droit, si est la pratique de Philosophie morale, quant a toutes sez troys partiez : Ethyques, Yconomique et Pollitique » (Évrard de Trémaugon, *Le Songe du Vergier*, p. 410-411).

les orientations théoriques ne se superposent pas simplement « à la réalité des faits et au flux des tensions historiques »¹³ ; elles « s'entrecroisent, dans une multiplicité de contextes et de langages »¹⁴. Stimulée par les évolutions et les événements qui lui servent de cadre de référence (consolidation du pouvoir monarchique, condamnations doctrinales de 1277, querelle des Mendians et des séculiers, conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel...), la réflexion théologique contribue en retour à modifier les espaces politiques et l'opinion publique. Pas plus que les événements, les théories ne restent sans effet : « chacune de ces instances transforme à sa façon la réalité »¹⁵. En d'autres termes, les idées « fabriquent du réel », en « interaction complexe » avec les événements et les évolutions de structure¹⁶.

Longtemps dominante, la thèse qui prétendait dénier aux théologiens scolastiques tout intérêt pour la vie collective et laïque a été battue en brèche. Michel Senellart en prend le contre-pied lorsque, postulant la « productivité du christianisme » comme « agent d'une lente, mais puissante transformation de l'économie temporelle »¹⁷, il établit la contribution spécifique de la culture chrétienne médiévale au développement des arts de gouverner en montrant de quelle façon l'idée même de gouvernement politique s'est dégagée du concept non politique de gouvernement des âmes (*regimen animarum*), quoique la politisation progressive du concept n'ait nullement impliqué sa « sécularisation ». Gianluca Briguglia a d'ailleurs observé, pour le XIV^e siècle, la coexistence et les interactions entre le modèle aristotélien naturaliste des théorisations politiques de la seconde moitié du XIII^e siècle et le modèle d'analyse théologico-politique¹⁸. Son ouvrage sur « les théologiens et la théorie politique à l'époque du conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel »¹⁹ étaye la pertinence de la théologie dans le traitement des questions politiques. Au-delà des rapports étroits entre théorie politique et réflexion ecclésiologique²⁰, il a montré que des questions purement théologiques, comme celles de Jean de Paris ou de Gilles de Rome sur l'eucharistie, ont non seulement permis de forger ou d'affiner des instruments conceptuels qui ont été ensuite utilisés dans le débat politique, mais qu'elles étaient en elles-mêmes porteuses

13 G. Briguglia, *Le Pouvoir mis à la question...*, p. 24.

14 Ibidem, p. 31.

15 Ibidem, p. 24.

16 A. Boureau, *La Religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, Paris 2006, p. 16.

17 M. Senellart, *Les Arts de gouverner. Du "regimen" médiéval au concept de gouvernement*, Paris 1995, p. 15.

18 G. Briguglia, *Le Pouvoir mis à la question...*, p. 117-118.

19 Ibidem.

20 Ibidem, p. 137.

d'« une interrogation radicale sur le pouvoir, sur cette relation invisible, mais très concrète, qui lie les hommes à la communauté chrétienne et les assujettit volontairement à la royauté du Christ »²¹. Dans une optique comparable, Philippe Buc a saisi les modes de conceptualisation du pouvoir et leurs mutations dans les gloses et les commentaires exégétiques entre le XI^e et le XIV^e siècle. En l'absence de discours spécifique sur le « politique », le jeu des sens de l'Écriture permet souvent d'y traiter, « simultanément et de manière indifférenciée », de théologie morale, de théologie spéculative et de politique²². Une « rationalité politique » émerge dans le cadre défini par la « rationalité religieuse »²³. Alain Boureau a radicalisé cette position²⁴ : décentrer l'attention des « rares traités explicitement politiques de l'époque »²⁵ vers des considérations sur la divinité et la Création, sur la nature humaine et sur son destin, répond à la conviction suivant laquelle ces questions théologiques « produisent plus aisément des réflexions neuves où les urgences du temps infléchissent la pensée »²⁶.

Cette conviction n'implique pas de considérer le discours religieux comme déterminant : « La spécificité de la pensée scolastique, toutes orientations confondues, est de constituer pour la première fois en Occident une science de l'homme, en complément exact de la science de Dieu »²⁷. L'anthropologie scolastique invite à extraire de la culture savante une réflexion sur l'être humain qui porte aussi sur son existence collective. Les *Quodlibets* se prêtent particulièrement à une telle enquête. Lors de deux sessions annuelles, d'Avent et de Carême, ces disputes facultatives s'ouvraient à un public plus large que l'auditoire habituel du maître qui les présidait et laissaient à l'assistance l'initiative de questions qui, loin de ne porter que sur des aspects ardu de théologie spéculative, s'attachaient aux situations communes et aux cas concrets les plus variés. Roberto Lambertini a observé qu'à la fin du XIII^e siècle, les *Quodlibets* ont été le lieu d'une véritable réflexion politique, qui se développa ensuite dans les traités sur le pouvoir du pape nés de la querelle bonifacienne²⁸.

21 Ibidem, p. 138 ; ces questions sont analysées au chapitre 2, p. 51-72.

22 Ph. Buc, *L'Ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris 1994, p. 40.

23 Ph. Buc, *Exégèse et pensée politique : Radulphus Niger (vers 1190) et Nicolas de Lyre (vers 1330)*, dans : *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*, éd. J. Blanchard, Paris 1995, p. 145.

24 Cf. A. Boureau, *La Religion de l'État...*

25 Ibidem, p. 17.

26 Ibidem.

27 Ibidem, p. 20.

28 Cf. R. Lambertini, *Political Quodlibeta*, dans : *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, dir. C. Schabel, Leiden 2006, p. 439-474.

On s'attachera, sans exclusive, à ce mode d'intervention universitaire, moins bien identifié, par exemple, que les commentaires sur la *Politique* d'Aristote ou les miroirs des princes²⁹, et qui a tout particulièrement contribué à la construction de l'autorité des maîtres dans la seconde moitié du XIII^e siècle³⁰. Parce que lorsqu'ils traitent du pouvoir, les théologiens traitent aussi de leur pouvoir d'en traiter, on envisagera la revendication d'autonomie qui forme le socle culturel de l'interrogation théologique sur le pouvoir politique. On analysera ensuite un échantillon de questions théologiques sur les fondements, les formes, l'exercice et les limites du pouvoir. On abordera enfin différents aspects de l'engagement des théologiens au service des pouvoirs laïcs, en des contextes qui influent sur la perception et l'usage des savoirs.

LE SOCLE D'UN QUESTIONNEMENT POLITIQUE : L'AUTONOMIE DU « CHAMP SCIENTIFIQUE »

C'est dans le cadre de l'université que les théologiens ont construit un rapport spécifique vis-à-vis des pouvoirs et une autorité propre à justifier leurs interventions en tous domaines. À Paris, l'émergence de cette institution au début du XIII^e siècle correspond à un phénomène corporatif spontané. Dominée par les maîtres, suscitée par un intérêt scientifique et par la conscience d'une identité professionnelle commune, l'association des maîtres et des étudiants prend forme juridique. Les tensions que cristallisent la revendication ou la défense de son autonomie corporative permettent d'en mesurer les enjeux : lorsque la papauté accompagne ce mouvement vers l'autonomie, elle donne forme d'octroi à ce qu'elle reconnaît ou garantit ; le règlement du conflit à propos de la licence d'enseigner, en 1213, assure à l'université la maîtrise de son recrutement, mais introduit simultanément les conditions de la suspension du droit concédé³¹. Or l'autonomie détermine l'existence même de l'université : en cas d'atteinte à ses membres (par exemple en 1229) ou à ses privilèges corporatifs (par exemple en 1255), l'université opte pour sa propre dissolution³².

La revendication d'autonomie corporative est indissociable d'une revendication d'autonomie scientifique qui s'exprime dans le discours des

29 Cf. C. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, Amsterdam-Philadelphie 1992 ; W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig 1938 ; J. Krynen, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris 1993, p. 167-239.

30 Je me permets de renvoyer à ce sujet à E. Marmursztejn, *L'Autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris 2007.

31 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n° 26, Paris 1889, p. 75-76.

32 Sur ces deux épisodes, voir A. Destemberg, *L'Honneur des universitaires au Moyen Âge. Étude d'imaginaire social*, Paris 2015, p. 237-240.

théologiens sur leur fonction. La liberté intellectuelle et l'ambition normative en constituent des motifs majeurs. La revendication d'indépendance intellectuelle se fonde sur la valeur irréductible de la vérité, sur les exigences propres de sa recherche et de son enseignement et sur l'affirmation de l'autonomie de ses gardiens contre toute volonté de réduire leurs positions à l'unité³³. Ce discours, formulé à la suite des condamnations doctrinales de 1277, va très loin dans la défense de la valeur heuristique de la controverse. Il participe à la constitution d'un véritable champ scientifique, dominé par des théologiens qui se désignent comme des « docteurs de la vérité » auxquels incombe « la charge publique d'enseigner la vérité », de « dire la vérité en matière de foi et de morale »³⁴.

Cette revendication se complète de l'expression de leur ambition normative. De façon générale, les théologiens avaient vocation à déterminer les normes indéterminées de la loi évangélique, conçue comme « loi de grâce » ou « loi de liberté » par contraste avec la Loi ancienne. Ces normes se constituaient par l'explicitation continue de la Révélation³⁵. La « mutation scolastique » inaugure « un nouveau régime de la vérité, perçue comme construction ou reconstruction, contre la tradition, la narration et la coutume »³⁶, qui donne lieu à des normes rationnelles, résultant de l'enquête contradictoire dont Abélard avait proposé le modèle pour résoudre les discordances entre les autorités. Les questions disputées et surtout les questions quodlibétiques donnent forme à cette procédure intellectuelle, qui contribue à l'avènement de maîtres au plein sens du terme en les mettant en position d'arbitrer entre les arguments antagoniques³⁷. La systématisation de la dispute traduit l'émancipation par rapport à la tutelle étroite du texte biblique³⁸. La théologie qui a pris corps, en tant qu'élaboration rationnelle de la foi, avec la mise en œuvre de la logique aristotélicienne, acquiert sa pleine légitimité scientifique lorsque Thomas d'Aquin la définit comme science « subalternée » à la science de Dieu, c'est-à-dire comme procédant des articles de foi, premiers principes connus grâce à la lumière de la science supérieure de Dieu³⁹.

En termes de contenus, l'ampleur et la variété du questionnement quodlibétique (du mérite des docteurs au droit de fuite du condamné à mort

33 Cf. Godefroid de Fontaines, *Quodlibet XII*, 5, éd. J. Hoffmans, Louvain 1932, p. 101.

34 Ibidem, 6.

35 Henri de Gand, *Somme des questions ordinaires*, art. 8, qu. 6, dans : *Henry of Ghent Summae quaestionum ordinariam*, I, [reprint of the 1520 Edition] New York 1953, fol. 68r.a

36 A. Boureau, *Droit et théologie au XIII^e siècle*, « Annales ESC » XLVII (1992), p. 1116.

37 Cf. B.C. Bazan, *Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie*, dans : *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Typologie des sources du Moyen Âge occidental, XLV-XLVI, Turnhout 1985, p. 32.

38 M.-D. Chenu, *La Théologie comme science au XI^e siècle*, Paris 1969, p. 25.

39 Ibidem, p. 72-74.

en passant par l'acquittement des dîmes, le cumul des bénéfices, le mariage, le vœu, les rentes, la fiscalité royale, la législation sur l'usure ou le châtement du vol...) suggèrent que les théologiens ont prétendu exercer une autorité universelle qu'on a proposé de qualifier de « juridiction intellectuelle »⁴⁰, compte tenu du caractère normatif des cadres d'énonciation et de la teneur des déterminations magistrales. Les théologiens ont en effet explicitement assis leur autorité normative sur leur aptitude à saisir et à formuler les principes dérivés du droit divin ou naturel, considéré comme universellement accessible dans ses premiers principes, mais dont la connaissance des préceptes seconds, susceptibles de varier en fonction des cas, requérait les lumières spéciales de la science et l'aptitude au raisonnement.

Les théologiens se sont d'ailleurs prévalu de ces lumières pour affirmer leur supériorité sur les juristes. En diverses occasions, ils soulignent que les questions relèvent de leur compétence propre dans la mesure où elles relèvent du droit divin, de celle des juristes dans la mesure où elles dépendent du droit positif⁴¹. En outre, dans des questions sur les compétences nécessaires au gouvernement de l'Église qui mettent explicitement le droit et la théologie en concurrence dans un contexte de juridisation de l'Église, les théologiens ont revendiqué la capacité exclusive à former les prélats⁴², lesquels devaient savoir diriger l'ensemble des fidèles qui formaient l'Église, « ce qu'ils ne [pouvaient] faire sans l'Écriture divine »⁴³.

La revendication d'autonomie institutionnelle et intellectuelle, spécialement fondée, à Paris, sur l'autorité et la normativité de la théologie, a contribué à l'évolution des représentations globales du pouvoir. Le schéma des trois pouvoirs mis en lumière par Herbert Grundmann⁴⁴ marque une rupture à la fin du XIII^e siècle. Le *Studium* accède au rang de pouvoir universel, assumant, à parité avec les pôles traditionnels du pouvoir médiéval, *Sacerdotium* et *Regnum*, un rôle spécifique dans le gouvernement de la société chrétienne. L'« usurpation tacite » de la catégorie de clerc⁴⁵, qui a commencé à désigner les gens de savoir au XII^e siècle, a sans doute contribué à l'éclatement de la notion de clergie en deux instances, *Sacerdotium* et *Studium*. Distincts, les trois pouvoirs n'en sont pas moins organiquement associés. Suivant le canoniste

40 Cf. E. Marmursztejn, *L'Autorité des maîtres...*, p. 14, 249.

41 Cf. Thomas d'Aquin, *Quodlibet II*, 8, éd. R.-A. Gauthier, 1996, vol. 2, p. 226 ; Thomas d'Aquin, *Quodlibet XI*, 9, éd. R.-A. Gauthier, 1996, I, p. 165 ; Henri de Gand, *Quodlibet V*, 38, Paris 1518, fol. 214r.

42 Sur ce point, voir E. Marmursztejn, *L'Autorité des maîtres...*, p. 39-42.

43 Jean du Mont-Saint-Éloi, *Quodlibet II*, 8, éd. J. Leclercq, *L'idéal du théologien au Moyen Âge*, « Revue des sciences religieuses » XXI (1947) 3-4, p. 127.

44 H. Grundmann, *Sacerdotium-Regnum-Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert*, « Archiv für Kulturgeschichte » XXXIV (1951), p. 5-21.

45 A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford 1985, p. 263.

Alexandre de Roes, le *Sacerdotium* forme les fondements de l'Église, le *Regnum* ses murs, le *Studium* son toit⁴⁶. On a proposé d'envisager ce « troisième pouvoir » comme une forme de « juridiction intellectuelle »⁴⁷. On suggérera la qualification complémentaire de « champ scientifique »⁴⁸, revendiquant son autonomie et se réclamant de l'universel, obéissant à ses propres lois de fonctionnement interne sans être pour autant strictement indépendant des logiques externes, traversé de tensions⁴⁹.

La « juridiction intellectuelle » que les maîtres ont exercée par la dispute a contribué à l'affirmation de leur magistère, avec pour double corollaire la prétention à l'évaluation et au contrôle des pouvoirs normatifs (laïcs aussi bien qu'ecclésiastiques) et, au-delà, à la production de normes propres, résultant d'une « exigence d'enquête intégrale en tous domaines »⁵⁰. Le questionnement politique n'y présente pas de spécificité. Il s'intègre aux réflexions que les théologiens ont menées sur de très nombreux aspects de la vie collective.

PENSER LES ORIGINES ET LES FONDEMENTS DU POUVOIR : ÉLECTION, CONTRACTUALITÉ

La réflexion scolastique sur l'élection⁵¹ permet d'appréhender un large spectre de questions sur les origines et les fondements du pouvoir, sur la définition et le rôle de la communauté politique. Jean Dunbabin a observé que le traitement de la question de la participation des hommes libres à la vie politique, sous les aspects de l'élection et de la correction du prince, permettait d'évaluer l'originalité des commentaires sur la *Politique* d'Aristote où le motif de l'élection est surtout traité⁵². Il apparaît aussi dans des sommes, des *Quodlibets* et dans des traités politiques comme le *De regimine principum* de Gilles de Rome (vers 1278), le *De iurisdictione* d'Hervé Nédellec (après 1312) ou le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue (1324). Composés hors du

46 Alexandre de Roes, *Memoriale de prerogativa imperii*, chap. 25, éd. H. Grundmann, H. Heimpel, dans : *Monumenta Germaniae Historica, Staatschriften des späteren Mittelalters*, I, Stuttgart 1958, p. 127.

47 Cf. E. Marmursztein, *L'Autorité des maîtres...*, p. 14, 249.

48 Cf. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris 1998.

49 Ibidem, p. 215-216, 231, 351, 380.

50 A. Boureau, *La Religion de l'État...*, p. 200.

51 Les développements qui suivent reprennent en partie E. Marmursztein, *Élections et légitimité politique dans la scolastique au tournant du XIII^e et du XIV^e siècles*, dans : *Élections et pouvoirs politiques du VII^e au XVII^e siècle*, dir. C. Péneau, Bordeaux 2008, p. 143-162.

52 Cf. J. Dunbabin, *The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics*, dans : *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, dir. N. Kretzmann et al., Cambridge 1992, p. 723-737.

cadre scolaire, ces traités emploient largement des références et des méthodes scolastiques⁵³.

Dans l'approche scolastique, l'élection est toujours pensée dans son articulation avec l'idée de légitimité et toujours traitée en relation avec autre chose : l'origine divine, la légitimité héréditaire ou le contrôle du pouvoir. Le postulat de l'origine divine du pouvoir n'a pas fait obstacle à la réflexion. Brian Tierney a montré que la distinction entre institution divine de l'empire et institution humaine de l'empereur, élaborée par les juristes des XII^e et XIII^e siècles⁵⁴, s'était développée suivant deux voies majeures : celle de la raison donnée aux hommes par Dieu, qui leur faisait percevoir la nécessité de choisir des gouvernants ; celle de l'inspiration divine, qui guidait l'institution des gouvernants⁵⁵.

L'idée que le pouvoir venait de Dieu par l'intermédiaire des hommes ressort tout particulièrement du traité *De iurisdictione* d'Hervé Nédellec. Le théologien dominicain y distingue le statut du pape (institué par Dieu), de sa personne (désignée par élection humaine). L'*electio populi* fondait, de façon plus générale, la « juridiction politique ou publique »⁵⁶, définie comme le « pouvoir d'ordonner, d'interdire, de juger », exercé en vue du bien de la chose publique⁵⁷. Hervé Nédellec justifiait son rôle en combinant des principes fondamentaux de la *Politique* aristotélicienne (l'inclination naturelle de l'« animal politique » à vivre en communauté, la nécessité que celle-ci soit régie par un pouvoir apte à lui procurer la paix et l'unité) et une formule proche de la maxime romaine *Quod omnes tangit*⁵⁸, réintroduite par les canonistes de la seconde moitié du XII^e siècle : « Tout ce qui relève de la communauté doit procéder du consentement de la communauté [...]. Or le fait de détenir le pouvoir par lequel elle est gouvernée relève de la communauté »⁵⁹. À la différence de la prise de possession violente, l'élection créait le droit de gouverner. L'idée se trouvait déjà chez Godefroid de Fontaines :

53 Certains de ces traités s'apparentent à de véritables commentaires de la *Politique*, cf. S.M. Babbitt, *Oresme's Livre de Politiques and the France of Charles V*, « Transactions of the American Philosophical Society » LXXV (1985) 1, p. 16.

54 B. Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge 1982, p. 40.

55 Ibidem, p. 41-42.

56 Hervé Nédellec, *De iurisdictione*, éd. L. Hödl, München 1959, p. 14.

57 Ibidem, p. 15.

58 Cf. Y.-M. Congar, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*, « Revue d'Histoire de l'Église de France » XXXVI (1958), p. 210-259 ; A. Boureau, *Quod omnes tangit : de la tangence des univers de croyance à la fondation sémantique de la norme médiévale*, « Le gré des langues » I (1990), p. 137-153.

59 Hervé Nédellec, *De iurisdictione*, p. 16.

Quand on gouverne des hommes libres et non des esclaves, et que l'on tient son droit de gouverner (*ius principandi*) de toute la communauté, soit par élection, soit par institution, soit par acceptation et consentement, on ne doit gouverner qu'en vue du bien commun et de l'utilité commune⁶⁰.

En définitive, l'origine divine du pouvoir donnait au prince une légitimité qu'actualisait le *ius principandi* conféré par le consentement de la communauté. La distinction entre le pouvoir et le droit de le détenir⁶¹ crée les conditions mêmes de la réflexion sur l'élection.

Un petit corpus de textes sur le meilleur mode de désignation du prince (commentaires sur la *Politique*, miroirs ou *Quodlibets*) permet de distinguer trois groupes d'opinions. Dans la décennie 1270-1280, des théologiens comme Gilles de Rome ou Pierre d'Auvergne jugent que l'élection est meilleure *per se* mais que la succession héréditaire est meilleure *per accidens*. L'élection permettait d'obvier aux aléas du sort par le choix du meilleur prince, mais l'expérience démontrait la supériorité de la succession héréditaire. Selon Gilles de Rome, un roi gouvernait mieux un royaume qu'il savait devoir léguer à son fils, lequel aurait une juste perception de la dignité royale dont il ne s'enorgueillirait pas excessivement. Parce que l'habitude constituait une sorte de « seconde nature », les sujets accoutumés à obéir à la dynastie régnante inclinaient à obéir quasi naturellement à un gouvernement lui-même quasi naturel. Aussi le principe héréditaire conservait-il la paix qu'auraient menacée les dissensions entre les électeurs, écartait le risque de tyrannie, fondait un *dominium naturale* sur une sujétion habituelle⁶². Pierre d'Auvergne suit la définition aristotélicienne de la nature comme norme de fréquence ou de régularité pour établir que, le bon succédant au bon suivant le cours naturel des choses, l'élection serait moins naturelle que la succession héréditaire⁶³.

En contrepoint, un texte quodlibétique de Godefroid de Fontaines sur la fiscalité royale révèle incidemment sa préférence pour l'élection : « Puisque, selon l'origine naturelle, le meilleur n'engendre pas nécessairement le meilleur », et quoique les électeurs puissent faire de mauvais choix, il serait « plus approprié que les princes soient institués par le peuple au moyen de l'élection, pour que le meilleur soit toujours porté à sa tête »⁶⁴. En

60 Godefroid de Fontaines, *Quodlibet XI*, 17, éd. J. Hoffmans, Louvain 1932, p. 77.

61 Sur la distinction opérée par les scolastiques entre la chose et le droit dont elle est l'objet dans le registre des biens matériels, voir E. Marmursztejn, *L'Autorité des maîtres...*, p. 210-215.

62 Gilles de Rome, *De regimine principum*, Rome 1556, fol. 274r-v.

63 Pierre d'Auvergne, *Questiones supra libros Politicorum*, III, 25, éd. C. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen Politica im späten Mittelalter...*, p. 221.

64 Godefroid de Fontaines, *Quodlibet XI*, 17, p. 76.

conséquence, « puisque la plupart du temps les rois ne sont pas élus, on ne doit pas nécessairement inférer qu'ils sont meilleurs et plus prudents du fait qu'ils sont rois »⁶⁵. Henri de Friemar privilégiait également la voie élective, « parce qu'il vaut mieux que la chose publique soit régie par l'art plutôt que par le sort, par une décision plutôt que par la fortune, et que de cette façon les sujets sont incités à agir vertueusement et se vouent plus d'amitié et de révérence mutuelle »⁶⁶.

Nicole Oresme tient enfin une position singulière, au début des années 1370, en se déclarant « absolument et simplement » partisan de la succession héréditaire, qu'il juge « absolument et simplement la plus expédiente », tout en considérant l'élection comme meilleure « sous condition »⁶⁷. Il parvient à la même conclusion de Gilles de Rome et Pierre d'Auvergne par un cheminement inverse : pour Oresme, l'élection n'est pas meilleure dans l'absolu, mais dans certaines conditions de temps, de lieu, de mœurs. Toutefois, « la policie n'est pas gouvernée par si et ne doit l'en supposer fors ce qui est de fait. Et convient prendre les choses teles comme elles sont communement »⁶⁸. Il y aurait en outre « grand péril » à confier le pouvoir d'élire et de corriger le prince à une multitude susceptible d'empirer avec le temps, incapable d'éviter les « discordes et divisions » et qui pourrait se laisser induire à faire de mauvais choix⁶⁹. Le souci de la continuité du pouvoir, moyen d'éviter les troubles intérieurs, conduit Oresme à rejeter l'élection dans le passé, comme fondement originel de la légitimité ou comme remède aux défaillances dynastiques⁷⁰. Les régimes héréditaires n'excluaient pas, en effet, un consentement populaire fondateur, car le peuple pouvait choisir d'instituer un régime de succession héréditaire⁷¹.

La définition du rôle de la « multitude » associe la capacité d'élire à l'obéissance, mais aussi au pouvoir de corriger, voire de déposer le prince. Les questions de l'élection du prince et du contrôle du pouvoir supposent une définition de la communauté politique. La distinction entre « multitude bestiale » et « multitude ordonnée » semble avoir été introduite par Pierre d'Auvergne lorsqu'il précise les contours de la multitude aristotélicienne : la multitude « mixte et ordonnée » possède, grâce aux sages qui en font partie, la prudence nécessaire à la recherche du bon prince, et en elle-même

65 Ibidem.

66 Henri de Friemar, *Quodlibet I*, 20, dans : C. Stroick, *Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik*, Freiburg 1954, p. 246.

67 Nicole Oresme, *Le livre de Politiques d'Aristote*, éd. A.D. Menuet, « Transactions of the American Philosophical Society » LX (1970) 6, p. 109a, 154b.

68 Ibidem, p. 155a.

69 Ibidem, p. 136b.

70 Ibidem, p. 109a, 153b.

71 Cf. E. Marmursztejn, *Élections et légitimité politique...*, p. 150.

la puissance de contraindre l'élus⁷². Il était expédient qu'une telle multitude élise et corrige les princes, du moins dans le cas des cités indépendantes⁷³, l'élection et la correction du prince n'ayant pas lieu d'être en régime de succession héréditaire. Cette « communauté mixte » avait, en ses « sages », le discernement nécessaire pour déterminer la peine que le « peuple » avait le pouvoir d'infliger au prince, lequel concevrait moins de ressentiment d'être corrigé par une force impersonnelle⁷⁴. L'élection délimitait ainsi un cadre dans lequel le prince gouvernait sous le contrôle de la multitude électrice. Même en « policie royal », Oresme n'excluait pas qu'une « multitude raisonnable » puisse connaître des questions les plus importantes et ait le pouvoir de « réformer le gouvernement, de composer ou de modifier ou approuver et accepter les lois [...], et d'en manifester l'évidence au moyen de la raison naturelle, à l'instar des maîtres de l'université de Paris »⁷⁵.

Aux XIII^e et XIV^e siècle, le traitement de l'élection met en œuvre des savoirs communs sans déboucher sur aucune opinion commune. Les distinctions, oppositions et articulations qui structurent les discours participent toutefois à un même mouvement de construction d'une sphère politique procédant de la dissociation entre légitimité divine et légitimité humaine du pouvoir. La possibilité même de penser cette légitimité humaine induit une réflexion sur la participation politique. Si la « multitude » n'est nullement conçue comme un agent démocratique, l'élection est néanmoins pensée comme un principe de limitation et de contrôle du pouvoir.

La réflexion sur les fondements du pouvoir peut être saisie à d'autres échelles, dans des types de textes très différents. On évoquera brièvement la question *Quid ponat ius vel dominium ?* (« Que construit le droit ou le pouvoir ? »⁷⁶), composée par le franciscain Pierre de Jean Olivi en 1280 et dont Alain Boureau a démontré la contribution à l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté⁷⁷. Selon Olivi, pas plus que le droit de propriété, le langage ou le sacrement, le pouvoir ne pouvait se trouver « dans des "fondements", ni dans des "dispositions", ni dans des effets, ni dans une capacité spécifique de domination sur le libre arbitre, ni dans une totalisation

72 Pierre d'Auvergne, *Questiones supra libros Politicorum*, III, 17, p. 215.

73 Ibidem.

74 Ibidem.

75 Oresme, *Le livre de Politiques d'Aristote*, p. 274a.

76 Éd. F. Delorme, *Question de P. J. Olivi "Quid ponat ius vel dominium ?" ou encore "De signis voluntariis"*, « Antonianum » XX (1945), p. 309-330 ; l'édition est révisée et présentée par S. Piron dans « Oliviana » V (2016) : <http://journals.openedition.org/oliviana/882> et <http://journals.openedition.org/oliviana/840>.

77 A. Boureau, *Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIII^e siècle*, éd. J. Blanchard, dans : *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Âge*, p. 165-175.

de pouvoirs sur le modèle divin »⁷⁸. Dans tous les cas, on avait affaire à une relation, reposant sur un accord de volontés, et non à une réalité existante⁷⁹. La contractualité royale analysée par Olivi n'est pas la simple application d'une théologie de la volonté. Elle s'inscrit dans le cadre plus large d'une « "politisation" théologique du fidèle »⁸⁰, qui s'effectue dans le passage progressif d'une conception vicariale à une conception contractuelle du pouvoir. La première avait cristallisé la légitimité du pouvoir dans une origine⁸¹. L'émergence d'une conception contractuelle du lien religieux, issue de la réflexion sur la causalité des sacrements, promeut le rôle de la volonté des fidèles⁸². L'efficacité sacramentelle est dès lors conçue « comme l'effet, sans cesse renouvelé mais jamais acquis, d'une relation entre les hommes et Dieu »⁸³. On s'oriente ainsi d'une « légitimité par transmission » vers une « légalité de la médiation »⁸⁴. Cette conception n'avait pas forcément d'implication démocratique. Le fondement contractuel n'excluait pas la gestion autocratique du pouvoir⁸⁵.

PENSER L'EXERCICE ET LES LIMITES DU POUVOIR : FISCALITÉ, USURE, CONVERSION, EXPULSIONS

Des *Quodlibets* ancrés dans l'actualité et touchant aux domaines d'exercice du pouvoir laïc témoignent de ce que les théologiens ne se sont pas cantonnés dans l'examen théorique de la nature et des causes du pouvoir.

Dans les années 1290, Henri de Gand et Godefroid de Fontaines traitent de la fiscalité monarchique dans un contexte où le droit royal d'imposer était encore vivement contesté : les sujets étaient-ils tenus d'observer des statuts dont il n'était pas manifeste qu'ils soient exigés par l'utilité commune ?⁸⁶ Un prince, invoquant l'argument de l'utilité commune, pouvait-il imposer une taxe si la nécessité n'en était pas par elle-même notoire, et les sujets étaient-ils tenus de l'acquitter ?⁸⁷ De ces textes, analysés par ailleurs⁸⁸, on retiendra l'idée suivant laquelle la loi, qui devait être acceptée par les sujets, n'était contraignante que si elle semblait manifestement inspirée par le souci de

78 Ibidem, p. 167.

79 Ibidem, p. 166.

80 Ibidem, p. 168.

81 Ibidem, p. 169

82 Ibidem, p. 171

83 Ibidem, p. 172.

84 Ibidem, p. 168

85 Ibidem, p. 174.

86 Henri de Gand, *Quodlibet XIV*, 8, Paris 1518, fol. 567v-568r.

87 Godefroid de Fontaines, *Quodlibet XI*, 17, p. 76-78.

88 Cf. E. Marmursztejn, *L'Autorité des maîtres...*, p. 139-145.

l'utilité commune. En l'espèce, les maîtres tendaient au prince leur propre miroir : il fallait non seulement qu'il eût la science des principes auxquels sa loi devait se conformer, mais aussi la capacité de manifester l'adéquation entre la loi et ses principes, afin que ses sujets saisissent la raison de ce qui leur était imposé et l'approuvent en connaissance de cause. L'instruction secrète adressée par Philippe le Bel aux percepteurs de l'impôt exigé en mars 1303 fait écho à ces prescriptions :

Vous devez être avisés de parler au peuple par douces paroles et de montrer les grandes désobéissances, rebellions et dommages que nos sujets de Flandre ont fait à nous et à notre royaume, ceci afin de le rendre attentif à notre intention [...]. En toutes manières, montrez-leur comment, par cette voie de payer, ils sont hors des périls de leur corps, des grands coûts des chevaux et de leurs dépens, et comment ils pourront ainsi vaquer à leur marchandise et administrer les biens de leurs terres⁸⁹.

Henri de Gand tempère la nécessité de manifester le bien-fondé d'une décision par la « confiance » que les sujets devaient avoir « en la prudence et la bonté du prince et de ses conseillers », et qui devait les porter à « croire et supposer que ces statuts tendent bien à l'utilité publique »⁹⁰. Godefroid de Fontaines postule au contraire la tendance des princes à gouverner par leur volonté propre et à n'invoquer le bien commun ou le conseil pris auprès d'hommes avisés que de manière purement formelle, pour imposer de nouvelles charges à leurs sujets⁹¹. Il en tire une conséquence politique capitale :

Bien qu'il ne faille pas que chaque membre du peuple soit présent là où l'on traite, où l'on ordonne et où l'on établit de telles choses, il faut toutefois y associer ceux qui ont le plus de discernement [...] pour qu'ils approuvent ces choses et pour qu'il puisse apparaître à tous que la cause pour laquelle une telle charge leur est imposée est conforme à la raison et qu'il faut la recevoir volontairement⁹².

Le théologien se réfère aux assemblées représentatives qui avaient commencé de se mettre en place dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Il applique au champ politique l'idéologie de conseil et de consentement portée par la maxime romaine *Quod omnes tangit* souvent invoquée par les clercs, depuis la seconde moitié du XII^e siècle, pour rappeler qu'ils ne devaient pas être taxés sans leur consentement.

⁸⁹ Cité dans J. Favier, *Philippe le Bel*, Paris 1978, p. 179.

⁹⁰ Henri de Gand, *Quodlibet XIV*, 8, fol. 568r.

⁹¹ Godefroid de Fontaines, *Quodlibet XI*, 17, p. 77-78.

⁹² Ibidem, p. 78.

Loin d'être coupés du réel, les théologiens s'engagent dans des débats extérieurs au monde des écoles. Dans un contexte d'essor de la fiscalité monarchique, ils appuient la revendication du consentement à l'impôt. Ils offrent le modèle intellectuel de leur propre compétence à saisir et à manifester la raison des choses et mettent en œuvre la science qui leur permet de définir à la fois les critères du juste exercice du pouvoir et le rôle actif de la communauté politique.

La nécessité de la répression anti-usuraire est envisagée dans un cadre différent. Lors d'un *Quodlibet* disputé en 1297 par Godefroid de Fontaines, la question de savoir si les princes péchaient en n'expulsant pas les usuriers de leurs terres⁹³ se réfère au canon *Usurarum voraginem* promulgué au concile de Lyon II (1274). La prescription canonique s'accompagnait de lourdes sanctions à l'encontre de ceux qui en négligeraient l'application. La législation monarchique comportait de semblables dispositions dès 1269⁹⁴. Leur réitération quasi littérale, en 1274⁹⁵, témoigne moins de la résistance des usuriers que de celle des pouvoirs qui recouraient au crédit et tiraient parti de sa pratique par la taxation ou la confiscation des créances.

La solution de Godefroid de Fontaines se fonde sur le rappel des principes du bon gouvernement, puis sur une distinction entre usuriers étrangers et usuriers autochtones. Le prince devait viser à l'utilité commune et apprécier l'opportunité de son action en fonction des dispositions de ses sujets. Or il se pouvait que l'expulsion de mauvaises gens occasionne « des maux plus grands et plus nombreux pour la communauté, et qu'il serait encore plus difficile d'extirper »⁹⁶. Ces principes généraux préparent la distinction entre usuriers étrangers et usuriers autochtones. Le prince devait expulser les premiers, qui ne pouvaient compenser par aucun bien le tort qu'ils causaient à ses sujets et qui appauvrirent le royaume en envoyant vers leur terre d'origine des gains usuraires qu'ils n'avaient pas coutume de restituer à leur mort. Les princes qui les protégeaient péchaient non seulement contre le canon *Usurarum voraginem*, mais aussi contre le droit naturel en n'empêchant pas que l'on porte préjudice à leurs sujets. Il était possible, en revanche, de tolérer les usuriers nés dans le royaume, qui s'enrichissaient des biens d'autrui sans appauvrir le pays où ils résidaient avec les leurs et où ils conservaient leurs biens. Nombre d'entre eux restituaient les profits qu'ils avaient tirés de l'usure. S'ils n'étaient « pas excessivement nombreux », n'exigeaient pas d'« usures excessives » et étaient l'occasion de nombreux biens et de peu de maux pour

93 Godefroid de Fontaines, *Quodlibet XII*, 9, éd. J. Hoffmans, Louvain 1932, p. 114-118.

94 *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, éd. É. de Laurière, I, Paris 1723, p. 96.

95 *Ibidem*, p. 299-300.

96 Godefroid de Fontaines, *Quodlibet XII*, 9, p. 115.

la communauté, ils semblaient pouvoir être tolérés⁹⁷. Les usuriers autochtones bénéficient ainsi de l'excuse de l'utilité commune. En l'espèce, la loi humaine concédait l'usure, non qu'elle l'estime conforme à la justice, « mais pour ne pas nuire au plus grand nombre »⁹⁸. Jugeant que la question posée visait les usuriers étrangers, Godefroid de Fontaines conclut que les princes auraient été tenus de les expulser « en vertu du droit naturel, en l'absence [même] de tout précepte »⁹⁹.

Le théologien établit ainsi les principes et les limites de la normativité laïque dans un contexte où la pratique contredisait la norme conciliaire et la législation monarchique elle-même. En exerçant sa compétence à formuler les préceptes issus du droit naturel autant que les motifs de leur légitime suspension, le théologien affirme l'autorité de ses interventions dans le domaine politique. Quoiqu'ils portent sur des aspects pratiques, ces textes intègrent la définition de la finalité du pouvoir politique (le bien de la communauté, l'utilité commune), celle de ses moyens (la science des principes, la capacité de les manifester aux yeux de la communauté en tenant compte des circonstances) et celle de sa légitimité même (le spectre de la tyrannie détermine la position de Godefroid de Fontaines en faveur de l'élection du prince, du gouvernement par la loi et du recours aux assemblées représentatives).

La question sur l'expulsion des usuriers, en 1297, ne mentionne pas les juifs, mais elle se pose dans le climat créé par une série d'expulsions locales et par l'expulsion générale des juifs d'Angleterre en 1290¹⁰⁰. De façon plus précise, la date à laquelle elle fut disputée correspondait au dernier terme du fouage que Philippe le Bel avait exigé de ses sujets de Saintonge et du Poitou pour prix de l'expulsion des juifs en 1291. Fixé pour six ans, ce fouage était destiné à compenser la perte des taxes jusqu'alors acquittées par les juifs. En 1297, l'éventualité de leur rappel forme vraisemblablement l'arrière-plan de la question, qui donne au théologien l'occasion de rappeler les normes existantes et les critères politiques de leur application.

La question de l'expulsion des juifs est envisagée plus directement dans des textes qui l'articulent parfois avec celle du pouvoir ou du devoir du prince de les convertir, dans un contexte où conversions et expulsions forment un aspect de l'affirmation de la souveraineté chrétienne et où, comme en Angleterre, les conversions créent les conditions de l'expulsion en suscitant la

97 Ibidem, p. 116.

98 Ibidem.

99 Ibidem, p. 117.

100 Je me permets de renvoyer sur ce point à E. Marmursztejn, *Débats médiévaux sur l'expulsion des juifs des monarchies occidentales*, dans : *Les expulsions de minorités religieuses dans l'Europe des XIII^e-XVII^e siècles*, dir. I. Poutrin, A. Tallon, Bordeaux 2015, p. 19-44.

crainte de l'apostasie des convertis¹⁰¹. Le devoir de conversion est au cœur de la question sur le baptême des enfants juifs du franciscain anglais Jean Duns Scot¹⁰², seul auteur scolastique à avoir soutenu le droit et le devoir de convertir sur la base d'un argumentaire strictement politique : si une « personne privée » ne pouvait enlever les enfants pour les faire baptiser, il en allait autrement « pour le prince, dont les juifs sont les sujets dans le gouvernement de la chose publique. Car Dieu a sur le petit enfant un pouvoir supérieur à celui de ses parents. Universellement, en effet, dans les puissances ordonnées, la puissance inférieure n'oblige pas à l'encontre de la puissance supérieure »¹⁰³. Parce que le prince devait « s'appliquer avec zèle à servir le pouvoir de son seigneur suprême, à savoir Dieu », il avait le devoir « de soustraire les enfants au pouvoir de leurs parents qui voulaient les éduquer à l'encontre du culte de Dieu [...], pour attacher ces enfants au culte divin »¹⁰⁴. Passant outre l'interdiction canonique des baptêmes forcés¹⁰⁵ et estimant que la conversion finale des juifs, après la chute de l'Antéchrist, ne représenterait qu'un « fruit modique » pour l'Église, Duns Scot préconise d'en « mettre un petit nombre à l'écart dans une île » où ils pourraient continuer d'observer leur loi. Ainsi pourrait s'accomplir la prophétie de la conversion finale du « reste d'Israël »¹⁰⁶.

Ce qui ressort des discussions dans le détail desquelles on n'entrera pas ici¹⁰⁷, c'est qu'à partir d'une tradition doctrinale de justification de la présence juive – pour expier le déicide et pour que puisse s'accomplir la prophétie de leur conversion à l'approche de la fin des temps –, et en deçà de la position radicale de Duns Scot, les scolastiques ont défini des exceptions et des critères censés régler l'action du prince : le nombre, la nocivité, le risque de subversion, l'ingratitude envers le prince dont la mort du Christ les avait rendus esclaves, constituaient autant de raisons d'ordonner l'expulsion des juifs. Le motif théologique de la servitude fondait les droits politiques du prince sur « ses juifs » : il pouvait les vendre, les convertir, *a fortiori* les expulser¹⁰⁸.

101 Cf. R.C. Stacey, *The Conversion of Jews to Christianity in Thirteenth Century England*, « Speculum », LXVII (1992), p. 282.

102 Jean Duns Scot, *Utrum parvuli iudeorum et infidelium sint invititis parentibus baptizandi*, question éditée dans E. Marmursztejn, S. Piron, *Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs*, dans : éd. O. Boulnois et al., *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Turnhout 2005, p. 48-52.

103 Ibidem, p. 58.

104 Ibidem, p. 60.

105 Interdiction formulée par le canon 57 du concile de Tolède IV (633), inséré au Décret de Gratien, D. 45, c. 5, éd. E. Friedberg, col. 161-162.

106 Jean Duns Scot, *Utrum parvuli iudeorum et infidelium sint invititis parentibus baptizandi*, p. 60-61.

107 Cf. E. Marmursztejn, *Débats médiévaux sur l'expulsion des juifs...*

108 Ibidem, p. 43-44.

CONSEILLER ET SERVIR

L'engagement de théologiens au service du pouvoir entraîne-t-il, avec le changement de cadre institutionnel, une sortie de la scolastique, voire une substitution de la « propagande » à la science politique ? Dans l'exercice de la fonction de conseil, le rôle dévolu aux gens de savoir à la cour doit être distingué des grandes consultations de l'université. Mais pas plus que l'autonomie de l'institution n'est altérée par les sollicitations du pouvoir, les tensions qui traversaient le champ universitaire ne sont abolies à la cour, où la fonction de conseil a été revendiquée et disputée.

« Nouvelle source d'autorité », l'université a été consultée, à partir du règne de Charles VI, pour garantir les positions du pouvoir monarchique et en manifester la légitimité aux yeux de l'opinion publique. Ces interventions¹⁰⁹ ne font pas des maîtres des instruments passifs de la volonté royale. Dans l'affaire des Templiers, la réponse que les théologiens donnèrent, le 25 mars 1308, au questionnaire que le roi leur avait soumis dans le but d'obtenir leur appui, est défavorable à la politique royale. Déniant toute initiative au prince séculier en matière de répression de l'hérésie, ils confirmaient que les Templiers devaient être tenus *pro religiosis* et *pro exemptis*. S'ils justifiaient la poursuite des interrogatoires, du fait de la suspicion suscitée par les aveux de certains membres de l'ordre, ils affirmaient que les biens du Temple devaient continuer de servir leur visée initiale. « Voilà donc », concluaient les maîtres, « ce que nous avons conclu et rédigé unanimement, du mieux possible, voulant de tout cœur déférer aux exigences du roi ainsi qu'à celle de la vérité »¹¹⁰.

Le rôle public assumé collectivement par l'université en réponse aux sollicitations du pouvoir royal a été tenu individuellement par des maîtres à la cour, spécialement sous le règne de Charles V. Le milieu curial a donné lieu à des productions intellectuelles spécifiques. Commandes de traités sur le gouvernement, de traductions, de compilations, d'encyclopédies qui intéressent le pouvoir en vertu de la « dialectique entre description et maîtrise du monde »¹¹¹, expriment un réel intérêt pour la culture savante en dehors du monde universitaire. Elle n'y est pas simplement vulgarisée. La traduction de la *Politique* par Oresme, par exemple, en produit une véritable

109 S. Menache, *La naissance d'une nouvelle source d'autorité : l'Université de Paris*, « Revue historique » CCLXVIII (1982) 2, p. 305-327.

110 *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, n° 664, Paris 1891, p. 127 ; voir E. Marmursztein, *Des avis sans efficace ? La "détermination" théologique entre opinion et norme dans l'université parisienne du XIII^e siècle*, dans : *Conseiller les juges au Moyen Âge*, dir. M. Charageat, Toulouse 2014, p. 62-63.

111 B. Van den Abeele, *Encyclopédies en milieu de cour*, « Micrologus » XVI (2008), p. 32.

adaptation. Le commentaire, consubstantiel à la traduction, actualise le texte aristotélien en y introduisant la discussion de questions contemporaines¹¹². La transposition touche donc à la fois le texte et le milieu qui le reçoit. Elle détermine la promotion au rang d'idiome scientifique de la langue vulgaire¹¹³ qui s'affirme alors comme « langue du pouvoir dans des rapports de substitution et de concurrence avec le latin »¹¹⁴. La commande de traductions nouait des liens inédits entre le pouvoir et le savoir¹¹⁵.

La fonction de conseil a-t-elle pour autant asservi le savoir ? La véritable « réflexion politique en images »¹¹⁶ que constituent certaines expressions iconographiques de la sagesse du roi et de son lien avec les maîtres témoigne au contraire de l'éminence de la fonction magistrale. Les onze enluminures liées au *De regimine principum* de Gilles de Rome, contenu dans un manuscrit composite réalisé en 1372 pour Charles V, illustrent le lien privilégié des maîtres avec le roi qu'ils enseignent et conseillent¹¹⁷. À l'exception de trois, toutes les images mettent le roi et un maître au centre. Dans le cas où l'image représente une scène de dispute, le maître se tient debout face au roi siégeant sur son trône. Dans le cas où elle figure une scène d'enseignement, le maître, en chaire, est situé à la même hauteur que le roi. Les autres membres de l'entourage royal se tiennent en arrière du trône¹¹⁸. Le célèbre frontispice de l'un des manuscrits de la traduction par Oresme de l'*Éthique* d'Aristote fait même apparaître, dans le registre inférieur gauche où figure une scène d'enseignement, un dispositif iconographique inédit : au premier rang des étudiants, face au maître en chaire, on distingue nettement le roi couronné¹¹⁹.

Le *De regimine principum* de Gilles de Rome présente l'originalité d'aborder les problèmes de méthode posés par l'instruction des laïcs¹²⁰. La « doctrine du gouvernement des princes » étant « comprise sous la morale », laquelle ne tolérait pas de recherche subtile mais relevait des actes particuliers, variables et donc très incertains, il fallait procéder « de manière figurée et grossière »¹²¹ et user de la rhétorique, « manière de dialectique grossière »¹²² qui constituait

112 Cf. E. Marmursztejn, *Nicole Oresme et la vulgarisation de la Politique...*, p. 119-125.

113 R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg 1996, p. 105-106.

114 Cf. S. Lusignan, *La Langue des rois au Moyen Âge. Le français en France et en Angleterre*, Paris 2004, p. 17.

115 E. Marmursztejn, *Nicole Oresme et la vulgarisation de la Politique...*, p. 109.

116 A. Destemberg, *L'Honneur des universitaires...*, p. 28.

117 Ibidem, p. 29.

118 Ibidem, illustrations 4 et 5 du cahier central.

119 Ibidem, illustration 6 du cahier central.

120 Cf. R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs*, p. 52-55.

121 Gilles de Rome, *De regimine principum*, Rome 1556, livre 1, chap. 1, fol. 2r.

122 Ibidem, livre 2, chap. 8, fol. 182v.

un mode inférieur de transmission des savoirs, mieux adapté néanmoins que la démonstration à un public qui devait viser à l'action et au bien, non à la connaissance ni à la vérité¹²³. Les princes devaient connaître la morale pour pouvoir « se diriger et diriger les autres »¹²⁴ ; le latin, « idiome littéraire grâce auquel [...] les sciences [...] sont plus facilement transmises »¹²⁵ ; les autres sciences à condition qu'elles servent la morale, soit « un peu de rhétorique et de dialectique », et la musique qu'Aristote jugeait utile aux bonnes mœurs¹²⁶. Le droit est rangé parmi les sciences « subalternes et subordonnées » à la politique :

Les juristes peuvent être appelés ignares en politique (*idiotae politici*) parce qu'ils parlent de manière narrative et sans argument de ce qui touche à la politique. Il s'ensuit avec évidence qu'il faut honorer ceux qui connaissent les sciences politiques et morales plus que ceux qui connaissent les lois et le droit ; car de même que ceux qui connaissent et peuvent établir la cause sont plus honorables que ceux qui parlent sans pouvoir donner la cause de ce qu'ils disent, ainsi ceux-là sont plus honorables que ceux-ci¹²⁷.

Les finalités pratiques du gouvernement déterminaient donc les contenus et les méthodes de l'instruction du prince. On perçoit chez Gilles de Rome l'écho de ces exégètes du tournant des XII^e et XIII^e siècles, qui, commentant Isaïe 11, 17 (« Le lion, tel un bœuf, mangera la balle du blé »), déniaient au roi tout accès autonome à la *sapientia*¹²⁸. La Glose ordinaire explique que « les princes de ce monde et les autres simples se satisfont de la surface de la lettre, car ils ne comprennent pas le grain [...], c'est-à-dire le sens intérieur »¹²⁹. La *Bible moralisée* de Louis IX reprend l'essentiel des termes de la Glose¹³⁰. Simple laïc, le prince dépendait des interprètes et devait s'en tenir au savoir qu'il pouvait assimiler. Pour les maîtres, « le critère habilitant à l'exercice du pouvoir est la forme d'intelligence qui leur est propre : la capacité à comprendre les Écritures »¹³¹, inaccessible sans leur médiation. En contrepoint, Oresme revendique la « connaissance de la vérité » lorsque, vilipendant les juristes, il assigne une des causes de leur ignorance des moyens de conserver l'État au fait qu'il ont « dès leur jeunesse entendu de telles lois et les ont réputées

123 Ibidem, livre 1, chap. 1, fol. 2v.

124 Ibidem, livre 2, chap. 8, fol. 184v.

125 Ibidem, fol. 184r-v.

126 Ibidem, fol. 184v.

127 Ibidem, fol. 183v-184r.

128 Ph. Buc, *L'Ambiguïté du livre...*, p. 186.

129 Ibidem, p. 188

130 Ibidem, p. 189 et n. 44.

131 Ibidem, p. 182.

bonnes. Et Averroès dit au prologue de la *Métaphysique* qu'avoir pris l'habitude d'entendre dans sa jeunesse des choses fausses empêche la connaissance de la vérité. Et dit que pour cela, ceux qui apprennent d'abord les lois ne peuvent après apprendre la philosophie »¹³².

La cour constitue donc aussi un lieu de concurrence et de conflits pour imposer « la légitimité politique de tel ou tel champ du savoir aux yeux du roi »¹³³. Le débat intellectuel se complique d'enjeux de pouvoir. Les juristes, de plus en plus sollicités par les princes, assument la gestion des affaires : Raoul de Presles et Evrard de Trémaugon, par exemple, sont maîtres des requêtes de l'Hôtel, tandis que les théologiens comme Oresme, Jean Golein ou Jean Corbechon n'ont pas d'ancrage stable dans l'administration royale¹³⁴. Un épisode majeur de cette lutte a opposé, comme on l'a vu, le juriste Évrard de Trémaugon au théologien Nicole Oresme. Jacques Krynen a montré qu'Oresme avait porté sur le terrain idéologique le conflit avec les juristes, qu'il considérait comme un véritable groupe de pression, fondé sur une communauté d'opinions, voire un projet politique commun¹³⁵, usant des formules de l'absolutisme issues du Digeste, attribuant au roi une plénitude de pouvoir régulièrement proclamée depuis 1300¹³⁶, exposant le royaume à la tyrannie. Oresme leur oppose le concept de « posté modérée », suivant lequel seules les choses qui ne pouvaient être déterminées par la loi relevaient de l'arbitre des princes¹³⁷.

En théorie, la cour, comme « extraordinaire machine intégratrice du savoir »¹³⁸, pouvait faire coexister ces contradictions. En pratique, la vision intransigeante de la souveraineté promue par les juristes l'emporte. En mai 1374, tandis qu'Oresme achève son travail sur la *Politique* d'Aristote, le roi fait entrer Évrard de Trémaugon au conseil. Il lui commande un traité dont le but initial semble avoir été de préciser les rapports entre la monarchie et la papauté, mais qui envisage finalement toutes les questions importantes sur le gouvernement, les droits royaux, la société ou la politique du royaume. Achievé en mars 1378, le *Songe du Vergier*, entièrement voué à la justification de la politique royale, est une véritable « synthèse des pétitions de l'absolutisme »¹³⁹. Si, après 1380, les griefs politiques faits aux juristes ne

132 Oresme, *Le livre de Politiques*, p. 244.

133 E. Anheim, *Culture de cour et science de l'État*, « Actes de la recherche en sciences sociales » CXXXIII (2000), p. 41.

134 S. Lusignan, « Vérité garde le roy... », p. 259.

135 J. Krynen, *Les légistes, "idiots politiques"...*, p. 181.

136 Ibidem, p. 184.

137 Ibidem, p. 185.

138 E. Anheim, *Culture de cour et science de l'État*, p. 45.

139 J. Krynen, *Les légistes, "idiots politiques"...*, p. 189.

sont plus de saison, les critiques à leur rencontre ne cessent guère. Au-delà du corporatisme ou de la concurrence professionnelle, Jacques Krynen a proposé d'expliquer cette persistance par la croyance profonde des théologiens « en la vocation éminente de leur savoir », par une vision de la théologie « qui fonde la revendication de leur fonction sociale » et motiverait, « au-delà des implications doctrinales particulières, le sempiternel reproche d'idiotie fait aux juristes »¹⁴⁰.

La fragilisation effective de la position des théologiens auprès du roi dès Charles VI les a conduits à un « repli » sur l'université, qui commence alors à intervenir régulièrement dans les débats parlementaires où elle exprime son ambition de « bénéficier, sur un pied d'égalité avec le Parlement, d'une reconnaissance institutionnelle de son devoir [de conseiller] le roi »¹⁴¹. Serge Lusignan y voit une réplique aux juristes, qui trouvaient l'assise de leur influence dans les institutions administratives du royaume¹⁴². De fait, au Parlement, seuls les théologiens intervinrent au nom de l'université. Comme le dit Jean Golein dès 1372 dans le *Traité du sacre*,

quoique le roi de France ne se reconnaisse aucun seigneur temporel sur la terre, il s'estime toutefois soumis à la loi divine. Et cela apparaît dans l'ordre qu'observe depuis longtemps sa fille, notre mère l'université de paris, car si elle vient devant lui pour quelque chose que ce soit, nul ne doit proposer quoi que ce soit au nom de l'université de Paris s'il n'est maître en la sainte divinité ou [membre] de la faculté [de théologie], et il doit montrer que c'est par la loi divine qu'il doit régler les choses et à la loi divine qu'il doit obéir, et pas du tout aux lois impériales et canoniques, sauf si elles s'accordent à la loi théologique et divine¹⁴³.

En définitive, le christianisme a moins formé un barrage qu'un canal pour la réflexion politique, tout en intégrant un « dispositif de blocage » qui permettait au politique « d'accroître ses forces sans s'émanciper du contrôle religieux »¹⁴⁴. À l'époque scolastique, la science politique apparaît principalement comme une science philosophique élaborée par des théologiens. Inscrite dans le secteur pratique annexe au champ de la théologie spéculative, elle y revêt une dignité particulière, car s'attachant au « bien ultime et parfait dans les affaires humaines », elle est considérée, par rapport aux autres sciences pratiques, comme « principale et architectonique »¹⁴⁵. Dans le ressort que les théologiens

140 Ibidem, p. 197-198.

141 S. Lusignan, « Vérité garde le roy »..., p. 259.

142 Ibidem.

143 Ibidem, p. 212 (la citation est ici donnée en français modernisé).

144 M. Senellart, *Les Arts de gouverner...*, p. 201.

145 Thomas d'Aquin, *Sententia libri Politicorum*, éd. H.-F. Dondaine, L.-J. Bataillon, S. Thomae de Aquino Opera Omnia, t. 48A, Rome 1971, p. 70.

ont assigné à leur « juridiction intellectuelle », leur enquête se déploie en différents genres et porte aussi bien sur les fondements que sur l'exercice du pouvoir. Même lorsqu'elle s'attache à des problèmes de pratique politique (la fiscalité, la répression de l'usure, l'expulsion des juifs...), elle remonte aux principes qui en étayent la résolution.

Le domaine politique est particulièrement révélateur du concours et de la concurrence des savoirs scolastiques. Il est traversé par la tension quasi structurelle entre la théologie et le droit, entre la science des principes et celle de la pratique politique, dont les valeurs respectives varient en fonction du contexte institutionnel de leur exercice. Les juristes l'emportent à proximité du pouvoir monarchique, où ils contribuent à une construction rigoureuse de la souveraineté. La position des théologiens, fragilisée à la cour où principes et pratique politiques s'articulaient néanmoins, se renforce par leur retour à l'université et à ses sources de légitimation à la fin du XIV^e siècle.

La focalisation sur la théologie, et bien souvent sur la théologie parisienne, ne suppose pas d'y réduire la réflexion politique. Les relations entre la culture savante et le pouvoir se sont aussi nouées ailleurs¹⁴⁶. Il s'agissait ici de s'intéresser à des gens de savoir qui jouissaient d'une position institutionnelle forte, construite sur la revendication de leur autonomie intellectuelle, dont le rapport au pouvoir n'était pas de pure extériorité et dont l'autorité leur permettait d'offrir au pouvoir politique, avec leur science, leur propre modèle de gouvernement de soi et des autres. L'exercice de cette autorité en dehors de l'université – et notamment à la cour, qui suscite des productions intellectuelles spécifiques et redéfinit les positions – la met à l'épreuve sans en modifier les expressions.

ABSTRACT

L'article traite de la façon dont l'évolution de la fonction sociale et intellectuelle des théologiens, principalement parisiens, des XIII^e et XIV^e siècles, a influé sur les conceptions et sur l'exercice même du pouvoir politique. Postulant que les idées « fabriquent du réel » en interaction complexe avec les événements et les mutations structurelles, il s'agit de manifester à la fois l'intérêt des théologiens pour la vie collective et la pertinence de la théologie dans le traitement des questions politiques.

Parce que lorsqu'ils traitent du pouvoir, les théologiens traitent aussi de leur pouvoir d'en traiter, la revendication de l'autonomie du « champ scientifique » qui forme le socle culturel de leurs interrogations est examinée en premier lieu. Des textes sur l'élection et sur la contractualité du pouvoir sont ensuite mobilisés pour envisager leur réflexion sur les origines, les fondements et les formes du pouvoir, ainsi que sur la définition et le rôle de la communauté politique. Loin

¹⁴⁶ On verra par exemple C. König-Pralong, *Le Bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris 2011, spécialement p. 298-310 ; E. Coccia, S. Piron, *Poésie, sciences et politique : une génération d'intellectuels italiens (1290-1330)*, « Revue de synthèse » CXXIX (2008) 4, p. 549-586.

de se cantonner dans l'examen théorique de la nature et des causes du pouvoir, les théologiens en ont envisagé l'exercice et les limites dans des questions concrètes portant sur des sujets d'actualité comme la fiscalité, la répression de l'usure, la conversion et l'expulsion des juifs. Différents aspects de leur engagement au service des pouvoirs laïcs sont enfin abordés. Il en ressort que les consultations collectives de l'université n'en ont pas fait l'instrument passif de la volonté royale et que, d'autre part, les tensions propres au champ universitaire ont persisté à la cour, notamment sous le règne de Charles V, où la fonction de conseil est âprement disputée entre théologiens et juristes. Traversé par cette tension quasi structurelle, le domaine politique témoigne du concours et de la concurrence des savoirs scolastiques, dont les valeurs respectives varient en fonction du contexte institutionnel de leur exercice.