

UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

RECUEIL

DE TRAVAUX

D'HISTOIRE

ET DE PHILOGIE

3^{me} SÉRIE, 18^{me} FASCICULE

UNIVERSITEIT TE LEUVEN

PUBLICATIES

OP HET GEBIED

DER GESCHIEDENIS

EN DER PHILOGIE

3^e REEKS, 18^e DEEL

L'Organisation corporative du Moyen Age à la fin de l'Ancien Régime

ÉTUDES PRÉSENTÉES A LA

COMMISSION INTERNATIONALE
POUR L'HISTOIRE DES ASSEMBLÉES D'ÉTATS

LOUVAIN

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ

LEUVEN

UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK

1943

ÉTUDES PRÉSENTÉES A LA
COMMISSION INTERNATIONALE
POUR L'HISTOIRE DES ASSEMBLÉES D'ÉTATS

VII

ÉTUDES PRÉSENTÉES
A LA
COMMISSION INTERNATIONALE POUR L'HISTOIRE
DES ASSEMBLÉES D'ÉTATS

- I. *Histoire des Assemblées d'états*, avec une préface de A. COVILLE, dans *Bulletin of the international Committee of historical Sciences*, t. XI, fasc. IV, n° 37, 1937, p. 409-473.
1. H. M. CAM, *Recent books in English on the parliamentary institutions of the British Isles in the middle ages*, p. 413-418 ;
 2. P. S. LEICHT, *L'introduction des villes dans les Assemblées d'états en Italie*, p. 419-424 ;
 3. G. DE LAGARDE, *L'idée de représentation dans les œuvres de Guillaume d'Ockham*, p. 425-451 ;
 4. É. LOUSSE, *Les caractères essentiels de l'État corporatif médiéval*, p. 452-467 ;
 5. W. A. LIEBESKIND, *Le souverain des anciennes républiques suisses*, p. 468-473.
- II. *L'organisation corporative du Moyen Age à la fin de l'Ancien Régime*, avec une préface de A. COVILLE, dans *Université de Louvain. Recueil de Travaux publiés par les Membres des Conférences d'Histoire et de Philologie*, 2^e série, 44^{me} fasc. Louvain, 1937. In-8°, XVI-198 p.
1. G. DE LAGARDE, *Individualisme et corporatisme au moyen âge*, p. 1-60 ;
 2. É. LOUSSE, *La formation des ordres dans la société médiévale*, p. 61-90 ;
 3. P. S. LEICHT, *La posizione giuridica dei parlamenti medievali italiani*, p. 91-110 ;
 4. L. DE CARDENAL, *Les dernières réunions des trois ordres de Périgord avant la Révolution*, p. 111-128 ;
 5. É. APPOLIS, *Les états de Languedoc au XVIII^e siècle. Comparaison avec les états de Bretagne*, p. 129-148 ;
 6. FR. OLIVIER-MARTIN, *Le déclin et la suppression des corps en France au XVIII^e siècle*, p. 149-163.
- III. *L'organisation corporative du Moyen Age à la fin de l'Ancien Régime*, avec une préface de A. COVILLE, dans *Université de Louvain. Recueil de Travaux publiés par les Membres des Conférences d'Histoire et de Philologie*, 2^e série, 50^{me} fasc. Louvain, 1939. In-8°, XII-265 p.
1. É. COORNAERT, *Qu'est-ce qu'une corporation dans l'ancienne France ?*, p. 1-12 ;
 2. E. MÁLYUSZ, *Die Entstehung der Stände im mittelalterlichen Ungarn*, p. 13-30 ;

3. H. SPROEMBERG, *Das Erwachen des Staatsgefühls in den Niederlanden. Galbert von Brügge*, p. 31-90 ;
4. G. DE LAGARDE, *La structure politique et sociale de l'Europe au XIV^e siècle*, p. 91-118 ;
5. A. GASSER, *Die landständische Staatsidee und der schweizerische Bundesgedanke*, p. 119-130 ;
6. F. M. POWICKE, *Recent work on the origin of the English parliament*, p. 131-140 ;
7. H. M. CAM, *The relation of English members of parliament to their constituencies in the fourteenth century : a neglected text*, p. 141-156 ;
8. É. DELCAMBRE, *Les origines des états du Velay*, p. 157-162 ;
9. L. DE CARDENAL, *Les états de Périgord sous Henri IV*, p. 163-182 ;
10. A. TALLONE, *Di alcuni rapporti fra le assemblee di stati della monarchia di Savoia e gli stati generali e provinciali francesi*, p. 183-200 ;
11. W. A. LIEBESKIND, *Les assemblées d'État de l'ancienne Suisse*, p. 201-210 ;
12. F. ECKHART, *La diète corporative hongroise*, p. 211-224.

IV. J. VERHAERT, *Het ambachtswezen te Leuven* [Les corporations de métiers à Louvain sous l'Ancien Régime], avec un résumé en français, dans *Université de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie*, 3^e série, 2^{me} fasc. Louvain, 1940. In-8°, IV-210 p.

V. C. J. JOSET, *Les villes au Pays de Luxembourg (1196-1383)*, dans *Université de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie*, 3^e série, 5^{me} fasc. Louvain, 1940. In-8°, 236 p. et une carte hors-texte.

VI. É. LOUSSE, *La Société d'Ancien Régime. Organisation et représentation corporatives*, t. I, dans *Université de Louvain. Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie*, 3^e série, 16^{me} fasc. Bruges-Louvain-Paris, 1943. In-8°, VIII-376 p.

VII. *L'organisation corporative du Moyen Age à la fin de l'Ancien Régime*, avec une préface de É. LOUSSE.

1. A. DARQUENNES, *La définition de l'Église d'après saint Thomas d'Aquin* ;
2. G. DE LAGARDE, *La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines* ;
3. P. THEEUWS, *Jean de Turrecremata. Les relations entre l'Église et le pouvoir civil d'après un théologien du XV^e siècle* ;
4. G. ESPINAS, *Le droit d'association dans les villes de l'Artois et de la Flandre française depuis les origines jusqu'au début du XVI^e siècle* ;
5. É. LOUSSE, *Assemblées d'états*.

L'ORGANISATION CORPORATIVE DU MOYEN AGE A LA FIN DE L'ANCIEN RÉGIME

UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

RECUEIL

DE TRAVAUX

D'HISTOIRE

ET DE PHILOGIE

3^{me} SÉRIE, 18^{me} FASCICULE

UNIVERSITEIT TE LEUVEN

PUBLICATIES

OP HET GEBIED

DER GESCHIEDENIS

EN DER PHILOGIE

3^e REEKS, 18^e DEEL

L'Organisation corporative du Moyen Age à la fin de l'Ancien Régime

ÉTUDES PRÉSENTÉES A LA

COMMISSION INTERNATIONALE
POUR L'HISTOIRE DES ASSEMBLÉES D'ÉTATS

VII

LOUVAIN

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ

LEUVEN

UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK

1943

Préface,

PAR

ÉMILE LOUSSE,

Professeur à l'Université de Louvain.

Des études contenues dans ce recueil, une seule — la nôtre — se rapporte directement au problème des assemblées d'états. Les autres n'y sont cependant pas étrangères. Les trois premières s'occupent de la structure interne du *Corpus Ecclesiae*, le plus ancien, le plus vaste, le plus parfait, le plus élevé en dignité de tous les corps constitués dans la société médiévale, ou bien de ses rapports avec les pouvoirs civils. Celle de M. Espinas est consacrée aux origines des associations laïques, si importantes pour la formation et les progrès du tiers bourgeois. Qu'ils s'inspirent des écrits des doctrinaires, — théologiens, philosophes, canonistes, — ou qu'ils puisent aux sources de la pratique, qu'ils traitent du X^e, du XV^e ou de quelque siècle intermédiaire, tous ces essais sont visiblement apparentés entre eux et ils ne s'écartent aucunement du programme de la *Commission internationale pour l'histoire des Assemblées d'états*. En consultant l'*Index* alphabétique et la *Table des Matières*, on se rendra compte qu'ils se signalent au contraire à l'attention des spécialistes par une abondance de détails immédiatement utilisables.

L'œuvre immense de saint Thomas d'Aquin ne comprend pas de traité systématique de l'Église. Le P. A. Darquennes y a cependant glané les éléments de quatre définitions : assemblée des fidèles, maison de Dieu, cité de Dieu, corps mystique de Jésus-Christ. Maison et cité de Dieu ne sont peut-être que des images, des métaphores, à propos de l'exégèse de certains textes scripturaires ; elles expriment pourtant cette idée fondamentale qu'une maison, aussi bien qu'une cité, réalisent une unité intrinsèque, principe de leur existence et de leur fin. Assemblée des fidèles et corps mystique du Christ font ressortir bien d'autres choses, même dans l'ordre exclusivement naturel. La « *congregatio fidelium* » est la société de ceux qui, plus ou moins parfaitement, mais sans réserve, rendent à Dieu l'*obsequium* de leur *fides*, tels des vassaux à leur suzerain. L'Église est aussi un corps, tout comme une cité de la terre (en tête de cette partie, l'auteur place un important spicilège de textes antiques, grecs et latins,

relatifs au *corpus civitatis*). Elle a un chef (le Christ), une loi (celle de la foi), les mêmes signes distinctifs (les sacrements), un bien commun qui est son but et qui se réalise en Dieu. Elle est composée de matière et de forme, de multitude et d'unité. On y accède par la conjugaison d'un *corpus* et d'un *animus*. Les membres s'y rangent par catégories, d'après la diversité de leurs fonctions et leur degré de participation à la vie divine. Au point de vue institutionnel, elle ne se différencie pas des autres corps, qui calquent leur organisation sur la sienne. Elle les dépasse par des éléments pneumatiques, dont saint Thomas approfondit les multiples aspects, c'est-à-dire par son union mystique au Christ et sa destination éternelle.

M. G. de Lagarde étudie la philosophie sociale de deux auteurs qui appartiennent, comme saint Thomas, au XIII^e siècle et à la Faculté de Théologie de Paris : Henri de Gand et Godefroid de Fontaines. Il parle aussi de la structure corporative de l'Église, mais il aborde au préalable d'autres questions : le fondement naturel de la communauté politique, les liens entre les individus et la communauté, la loi humaine, les rapports entre le prince et ses sujets, les relations entre le pouvoir spirituel et le temporel. Il rapproche constamment les théories spéculatives des réalisations concrètes : grâce aux historiens modernes qu'il appelle à son aide, tantôt ce sont les communes de Flandre et tantôt la « république ecclésiastique » de Liège qu'il évoque pour illustrer les *quodlibets*. C'est la vie réelle des « corps » qu'il fait ainsi palpiter sous nos yeux. Le bien commun est supérieur au bien particulier, mais il ne saurait y avoir d'opposition irréductible entre les deux. La loi promulguée par les hommes doit s'ordonner au bien de tous et se conformer à la raison : « *lex est ordinatio rationis ad bonum commune...* ». Le meilleur gouvernement est celui d'un seul, non point « absolu », mais mixte ou tempéré, car la communauté est antérieure à l'autorité. Les sujets doivent obéissance, à condition que les ordres du prince soient dictés par le souci du bien commun ; sinon, ils peuvent légitimement résister au prince, le corriger, le déposer. Il leur appartient de lui « consentir » les taxes, et de le flanquer de conseillers investis de leur confiance, de « représentants des états ». Le prince, dont les pouvoirs sont ainsi limités vers le bas, est redevable vers le haut d'obéissance au pape, qui peut « *in casibus* » se mêler de la conduite des affaires temporelles. Le bien commun est « la

seule règle absolue », « le seul véritable souverain », même dans l'Église. Devant ses exigences, il n'est jusqu'au pape qui ne doive s'incliner.

Sautons deux siècles. En plein *Quattrocento*, Jean de Turrecremata, natif d'Espagne et théologien du Saint-Siège fait encore resplendir la beauté de l'ordre médiéval. Sous l'influence d'idées modernes, on l'a représenté comme un partisan du pouvoir « indirect » du pape en matière temporelle. A tort, pense M. P. Theeuws, dont l'article doit être confronté avec les derniers paragraphes du précédent. L'Église romaine est un corps. L'ordre qui y règne, est fondé tant sur le droit naturel que sur la Révélation. C'est la réplique de la hiérarchie céleste. Il se compose de trois états essentiels : le pape, les évêques et les curés, qui tiennent leur autorité directement du Christ. La plénitude de puissance dont jouit le pape correspond à l'universalité de son ressort. Encore doit-il, en gouvernant, respecter les prérogatives des autorités inférieures à lui. Ainsi, dans l'ordre spirituel, n'a-t-il pas le droit de soustraire les fidèles à l'autorité de leurs curés ; de même, n'est-il pas le propriétaire, mais seulement l'administrateur des biens de l'Église. Dans l'ordre temporel, c'est une erreur de penser, comme les hiéocrates, qu'il serait le maître du monde ou que les princes relèveraient de lui. C'est directement de Dieu que les princes tiennent leur autorité, conformément à l'Écriture. Le pape ne possède sur eux qu'un pouvoir « *ex consequenti* » : comme chef visible du pouvoir spirituel, comme pasteur des fidèles, comme juge des péchés. Turrecremata est d'accord, non seulement avec Godefroid de Fontaines, — qu'il ne semble pas avoir lu, — mais encore avec Henri de Gand, — qu'il cite une fois, — et surtout avec Hugues de Saint-Victor, saint Thomas d'Aquin, Jacques de Viterbe, Jean Quidort de Paris et Durand de Saint-Pourçain, dont les œuvres constituent sans contredit ses sources principales.

Après les spéculations des théoriciens, des témoignages parfaitement concordants de la pratique. Les associations professionnelles, que M. G. Espinas étudie en Flandre française et en Artois, sont les plus humbles des corps primaires constitués parmi les laïcs. Or, elles ont une origine, une base, une organisation foncièrement religieuses. Quoique à des degrés différents, elles entrent toutes dans un cadre, qui est celui de la religion ; l'Église étant par essence une association, « l'association par excellence »

(p. 183). Suivant un mot de Guillaume Des Marez, elles érigent « le travail d'avancement spirituel en travail collectif » (p. 206). Leur fortune n'est pas une fin, mais un moyen (p. 212). Afin de comprendre leur genèse et leur organisation, il convient de les traiter, non pas séparément, mais simultanément (I), en tenant compte de toutes les sources (II), à travers les trois périodes qui subdivisent leur histoire depuis les origines jusqu'au début du XVI^e siècle (III). Au début, on reconnaît l'influence, non seulement des églises, autour desquelles apparaissent les premiers groupements, mais de la Chandelle, de la procession du Saint Sacrement et de la célébration de la Fête-Dieu (IV). Il y a des associations sans but lucratif, dont l'organisation se ramène à un schéma général (V) : des unions pieuses, des sociétés pieuses-charitables, des gildes et hanse, des confréries de métiers surtout, qui sont comme des doublures des métiers proprement dits (VI). Comme sociétés à but lucratif, on trouve des groupements d'intermédiaires commerciaux, des compagnies de commerce, des unions de propriétaires de parts de moulins (VII). Dans les deux régions considérées, les centres principaux d'unionisme sont : Arras, Saint-Omer, Béthune, Douai et Lille (VIII). C'est ainsi que M. Espinas a bien voulu résumer à notre intention les conclusions du grand ouvrage qu'il a publié l'an dernier sur le même objet. Nous nous permettons d'y renvoyer les lecteurs qui seraient désireux de consulter les sources et d'en suivre la discussion (1).

Le cinquième article contient le texte, à peine modifié, d'une communication que nous avons faite au VIII^e Congrès international des Sciences Historiques, à Zurich, en 1938. C'est une critique, suivie d'un essai de définition. Il suppose la connaissance de nos travaux antérieurs : de notre premier volume sur *La Société d'Ancien Régime*, dans lequel il est question des personnes individuelles, des corps primaires et des ordres (2) ; puis, de notre article sur les pays (3). Les députés des ordres ou états représen-

(1) G. ESPINAS, *Les origines de l'association. I. Les origines du droit d'association dans les villes de l'Artois et de la Flandre française jusqu'au début du XVI^e siècle*. T. I. Histoire. T. II. Documents (Bibliothèque de la Société d'histoire du droit des Pays flamands, picards et wallons, fasc. XIV et XV). Lille, 1941-1942, 2 vol.

(2) Voir référence ci-dessous, p. 236, note 4.

(3) Voir référence ci-dessous, p. 238, note 1.

tent à la fois les personnes et les corps, puis, les ordres eux-mêmes, cela va de soi, enfin, les pays et les unions de pays. Ils sont chargés de la défense des privilèges de tous les sujets, même de ceux qui sont réputés passifs, contre les manifestations arbitraires du pouvoir du prince. C'est à propos du vote des aides financières qu'ils ont surtout l'occasion de le faire, mais ce vote même n'est pas leur compétence primordiale : ce n'est qu'un dérivé. Les assemblées d'états s'apparentent entre elles par certains caractères essentiels que l'on retrouve partout, comme l'absence de mandat général, le pouvoir d'accorder, mais aussi le droit de refuser les services, l'exercice singulier ou conjugué du droit de résistance pour le maintien des libertés. Elles se différencient entre elles par des traits secondaires, qui peuvent varier d'une époque à l'autre, aussi bien que de lieux en lieux : le nombre de corps et d'ordres représentés, le système bicaméral ou le tricaméral, l'organisation unitaire ou fédérative, etc. Elles sont à la fois l'image et l'organe de représentation les plus parfaits d'une société corporativement organisée.

Ce recueil d'articles est le premier qui paraisse depuis le décès d'Alfred Coville. En terminant cette *Préface*, qu'il eût écrite comme celles des volumes précédents, c'est un devoir de reconnaissance de rappeler le Président vénéré, à la puissante impulsion duquel la *Commission internationale pour l'histoire des Assemblées d'états* doit l'essor initial. En attendant que d'autres hommages lui soient rendus par nos Confrères, qu'il nous soit permis de déposer une humble gerbe sur son tombeau.

É. LOUSSE.

I

La définition de l'Église
d'après saint Thomas d'Aquin,

PAR

ACHILLE DARQUENNES, S. J.,

Licencié en Philosophie.

Au témoignage des historiens et des maîtres de la science sacrée, saint Thomas d'Aquin n'a pas écrit de traité systématique de l'Église (1). Il ne développe nulle part *ex professo* la théorie de cette institution, sauf dans son commentaire de l'article : « Je crois en l'Église, une, sainte, catholique et apostolique » du Symbole des Apôtres (2), et dans les quelques chapitres de l'opuscule *Contre les erreurs des Grecs* (3) ; et encore, y groupe-t-il ses idées autour de la personne du souverain pontife. Cette lacune, il la laisse subsister dans son œuvre, non point à cause d'un amour moins vivant ou d'une compréhension moins profonde du mystère de l'Église, mais bien plutôt à cause de ses préoccupations christologiques et sacramentaires. Ce qu'il contemple, comme d'ailleurs ses prédécesseurs et ses contemporains, ce dont il élabore un corps de doctrine, c'est le Christ, la foi, les sacrements. A l'occasion des développements plus vastes et plus détaillés de ces dogmes, il exprime ses convictions, fortement enracinées, et ses vues sur l'action universelle et unique de la société humano-divine fondée par le Christ ; jamais, dans son enseignement, il ne manque l'occasion de lui témoigner son admiration, son amour et son attachement indéfectible. C'est donc à travers toute son œuvre qu'il faut glaner

(1) J. V. BAINVEL, *L'idée de l'Église au moyen âge. L'enseignement théologique : saint Thomas*, dans *La Science catholique*, 1898-1899, p. 975-988. — « Saint Thomas et saint Bonaventure — le premier surtout — devaient plus complètement et avec plus de précision, toucher aux diverses questions, qui font la théologie de l'Église. Ils ne devaient pourtant pas, eux non plus, y attirer spécialement l'attention, ni les grouper en un corps de doctrine, qui fût un traité de l'Église. Ce n'est pas l'Église, qu'ils regardent, ce n'est pas elle, dont ils veulent parler. C'est du Christ, c'est de la foi, c'est des sacrements qu'ils s'occupent » (J. V. BAINVEL, *L'idée de l'Église. Essai de théologie historique*, dans *La Quinzaine*, t. XXX, 1899, p. 411). — H. X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église : Jacques de Viterbe, De Regimine Christiano* (1301-1302). *Étude des sources et édition critique*, p. 20, 78-81. Paris, 1926. — M. J. CONGAR, *L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Esquisses du mystère de l'Église*, p. 59-91. Paris, 1941. — J. ANGER, *La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ*, p. 247. Paris, 1934.

(2) *Opusculum VI, De symbolo Apostolorum, « sanctam Ecclesiam catholicam »*.

(3) *Opusculum I, Contra errores Graecorum*, chap. 64-68.

des éléments éparpillés en vue d'élaborer, aussi fidèlement que possible, sa conception de l'Église (1).

Saint Thomas ignore totalement la thèse de la double Église. C'est Rodolphe Sohm qui, le premier, à la fin du siècle passé, a lancé en Allemagne la distinction entre l'Église du droit (*Rechtskirche*), que l'on appelle aussi canonique et juridique, et l'Église de la charité (*Liebeskirche*) (2), également nommée charismatique et théologique. Pour la dernière seulement, Sohm revendique le caractère de l'institution divine par le Christ; l'autre, il la qualifie d'invention purement humaine de la Curie pontificale, inspirée par un but de domination. Il constate leur existence indéniable et fixe entre elles une antinomie irréductible. Sa thèse a fait fortune et a influencé fortement les recherches subséquentes (3). Récemment encore le P. Zeiger, professeur à la Grégorienne, dans une allocution aux étudiants, en a dénoncé le danger et démontré le non-fondé doctrinal et historique (4).

Cette opposition de deux réalités essentiellement et adéquatement distinctes, que Sohm prétend découvrir dans l'Église catholique, saint Thomas ne la connaît point. Mais son esprit lucide et pénétrant a pleinement conscience du double aspect, pneumatique et juridique, d'un seul organisme animé. Cette

(1) « Il est exact que saint Thomas n'a pas composé un traité de l'Église séparé, constitué par une étude des caractères distinctifs de l'Église, de son organisation en forme de royaume, de l'autorité qui la régit. Mais il semble bien que saint Thomas a dans son œuvre, ici et là, des réponses assez fermes, bien que discrètes, à ces questions » (M. J. CONGAR, *op. cit.*, p. 60).

(2) R. SOHM, *Kirchenrecht*, t. I. *Die geschichtliche Grundlagen*. Leipzig, 1892. Nouvelle édition anastatique, Leipzig, 1923; t. II. *Katholisches Kirchenrecht*, édit. E. JACOBI et O. MAYER. Munich-Leipzig, 1923.

(3) M. MAUSER GALLUS, *Rechtskirche und Liebeskirche*. Divus Thomas, dans *Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie*, III^e série, 6^e année, 1928, p. 3-13, 196-221; N. LÄMMLER, *Beiträge zum Problem des Kirchenrechts*, p. 148-158. Rottenburg, 1933.

(4) « Ita ergo, in Ecclesia catholica hodierna, oppositionem construunt inter Ecclesiam theologicam et Ecclesiam juridicam, inter Ecclesiam charismatum et Ecclesiam canonum, inter Ecclesiam caritatis et illam juris, inter Ecclesiam Christi et Ecclesiam Curiae Romanae. Et in hac oppositione, — ita solemniter affirmant et paucis abhinc mensibus, auctor quidam iteravit (*Religio*, t. X, 1934, p. 567) — in hac oppositione universum problema Ecclesiae esse inclusum » (I. ZEIGER, *De iuris canonici ad Ecclesiae naturam habitudine*. Gregorianum, t. XVI, 1935, p. 7). — Plus récemment encore, S.S. Pie XII, dans un discours aux Séminaristes de Rome, le 24 juin 1939, a mis en garde contre cette erreur (voir *Documentation catholique*, 20 août 1939, col. 1000).

assemblée des fidèles s'impose à lui à la manière d'une évidence vitale, en marche ici-bas vers une unification totale dans le corps mystique du Christ. Règles, droit, canons, autorité, administration, tout cela lui apparaît nécessaire, mais n'a point de fin en soi; le but final, qui seul compte à ses yeux, c'est l'unité (1). Il ne connaît qu'une seule Église catholique, dont l'unité ressort d'une triple communion dans la même foi, la même espérance, la même charité (2).

Tous ceux qui appartiennent au corps de l'Église, ont la même foi; ils sont tous affermis dans l'unique espérance de la vie éternelle et le lien de perfection, qu'est la charité, les unit à Dieu et entre eux. Outre cette unité plutôt quantitative, groupant les membres dans une même organisation et fondant le juridisme, saint Thomas en détermine une autre, dans son commentaire sur les épîtres de saint Paul aux Colossiens et aux Éphésiens (3): celle de l'âme et du corps constituant un nouvel être. S'appuyant sur le principe que la fin, et donc l'unité, de la multitude humaine correspondent adéquatement à la fin et à l'unité d'un seul homme (4), il suggère par cette superstructure

(1) « L'essence propre de l'Église ne consiste pas en premier lieu dans ses institutions, dans ses industries de salut, dans le pape et les évêques, dans les sacrements et les dogmes, mais bien plutôt dans la manifestation à travers tout cela de ce qu'il y a de vivant, de spirituel en elle, dans l'unité de foi et d'amour de ses membres, unité mystique, c'est-à-dire réelle dans ses signes, dont le principal est le ministère sacramentel, doctrinal et hiérarchique. Saint Thomas souligne avec force que dans la Nouvelle Alliance c'est le don de la grâce du Christ qui est l'élément principal (*potissimum*), en quoi consiste toute la force de la religion chrétienne (*in quo tota virtus ejus consistit*); et par suite la doctrine (*credenda*) et le culte (*agenda*) ne viennent plus qu'en second lieu (*quasi secundaria in lege nova*) » (K. ADAM, *Le mystère de l'Incarnation*, dans *Études*, t. 237, 1938, p. 36).

(2) « Ecclesia est una. Causatur autem unitas Ecclesiae ex tribus: primo ex unitate fidei: omnes enim Christiani, qui sunt de corpore Ecclesiae idem credunt; secundo ex unitate spei: quia omnes firmati sunt in una spe perveniendi ad vitam aeternam; tertio ex unitate caritatis: quia omnes convectuntur in amore Dei et ad invicem in amore mutuo » (*Opusculum VI, De symbolo Apostolorum, « sanctam Ecclesiam catholicam »*).

(3) « In homine duplex est unitas: una scilicet membrorum ad invicem simul ordinatorum et alia corporis et animae tertium constituentium » (*In Coloss.*, I, lect. 5, *In Eph.*, IV, lect. 1).

(4) « Oportet eundem finem esse multitudinis humanae, qui est hominis unius » (*Opusculum XX, De Regimine principum*, livre I, chap. 14). — On sait qu'à partir du chapitre 5 du second livre, le *De Regimine principum*, appelé d'abord *De Regno*, a été composé par Ptolémée de Lucques, un des premiers disciples de saint Thomas. Voir P. MANDONNET et J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, p. XX. Kain, 1921.

unificatrice la nécessité de l'organisation dans l'organisme pour favoriser, dans le temps, la réalisation de l'unité transcendante qui, une fois constituée, se passera de tout appareil extérieur d'ordonnance, de réglementation et de droit. Dans son esprit, profondément finaliste, il porte la claire vision, combien reconfortante et grandiose, de la valeur absolue de l'Église qui, par nature, est militante et défectueuse sur terre, mais qui sera infailliblement triomphante et parfaite au ciel (1).

L'idée de l'unicité radicale de l'Église, si fortement ancrée chez saint Thomas, ne lui est pas propre. Le moyen âge en vivait. Partant de la conception d'un Tout unique, la pensée médiévale se trouvait prête à considérer la société comme un organisme ; elle était originairement fort éloignée d'y voir une construction atomistique et mécanique. « Aussi sous l'influence des allégories bibliques et de la rhétorique grecque et romaine, s'établit partout l'habitude de comparer à un corps animé l'ensemble de l'humanité et chacun de ses groupements particuliers » (2). Saint Thomas représente également la chrétienté, dont la destinée est identique à celle de l'humanité, comme une communauté unique et universelle, fondée et gouvernée par Dieu lui-même, voire comme une personne morale (3). Il est exclusivement préoccupé de la fin ultime de tous et de chacun en particulier. Comme il sait, par la foi, que l'univers et l'ordre naturel sont assumés et élevés, par la grâce, à l'ordre surnaturel, son finalisme conséquent tend vers un seul but, exclusivement réalisable par l'Église (4) : la béatitude éternelle (5).

(1) « L'Église est ici-bas pérégrinante. Elle n'a pas seulement, comme l'Église glorieuse et extasiée du ciel, là où Dieu sera « tout en tous », d'être conservée par Dieu en paix et perfection ; elle a besoin, comme tout être qui n'est pas arrivé au terme, d'être promue vers sa fin, c'est-à-dire d'être gouvernée : l'Église pérégrinante est nécessairement militante ; c'est aussi nécessairement une Église gouvernée » (M. J. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, p. 84-85. Paris, 1937).

(2) O. VON GIERKE, *Les théories politiques du moyen âge*, trad. J. DE PANGE, p. 135. Paris, 1914.

(3) « Tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus » (S. Th., III, q. 49, a. 1, c.).

(4) « Ubi Ecclesia, ibi nulla mors, sed vita aeterna » (S. AMBROSIIUS, *In Psalmo XL*, n° 30 ; P. L., 14, 1082).

(5) « Est autem finis ultimae humanae vitae felicitas vel beatitudo » (S. Th., I^a II^a, q. 90, a. 2, c.). « Ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae » (S. Th., I^a II^a, q. 3, a. 8, c.). « Quia homo vivendo

Implicitement au moins, il a donc vécu cette grande vérité de l'organisation transitoire, mais temporairement nécessaire, dans un organisme appelé à subsister jusqu'à la fin des siècles et à accéder à une maturité, qui lui est providentiellement assignée. Peut-être aussi n'a-t-il pas voulu, consciemment, traiter séparément ces deux aspects, de peur de briser la structure intrinsèque de l'unité ou de mettre celle-ci en danger. Dans sa synthèse, il fait entrevoir l'Église comme la société universelle, dont même les infidèles font partie, du moins en puissance (1), et qui englobe les hommes de tous les temps depuis Abel jusqu'à la fin du monde (2). Il la fait régner sur tous et sur tout, comme le Christ, dont elle est l'épouse bien-aimée (3) ; il montre en elle la seule distributrice de toutes les grâces, la seule protectrice de tous ses membres ; il lui accorde de décider en dernier recours, non seulement pour indiquer le but unique, auquel il faut tendre, le suprême bonheur de la vision de Dieu, mais aussi pour tracer le chemin, souvent tortueux, qui y conduit.

* * *

Les définitions (4), que saint Thomas donne de l'Église, peuvent être groupées sous quatre chefs : l'Église est l'assemblée

secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra jam diximus » (*Opusculum XX, De Regimine principum*, livre I, chap. 14).

(1) « Dicendum quod illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia » (S. Th., III, q. 8, a. 3, ad 1^m).

(2) « Corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius » (S. Th., III, q. 8, a. 3, c.). — « Ecclesia incepta a tempore Abel et durabit usque ad finem saeculi » (*Opusculum VI, De symbolo Apostolorum, « sanctam Ecclesiam catholicam »*).

(3) « Quandoque Ecclesia nominat corpus quod Christo conjungitur sicut capiti et sic Ecclesia habet rationem sponsae » (*In IV Lib. Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3, ad 4^m).

(4) Nous ne voulons pas encore préciser si saint Thomas nous donne une définition réelle, nominale ou descriptive. Nous opinerions volontiers que la première : « Ecclesia est congregatio fidelium », donne une définition quidditative de l'Église, considérée comme institution pneumatique-juridique, mettant l'accent sur l'élément organistique et passager, basé sur la foi, vertu théologale, elle-même temporaire, tandis que la dernière citée : « Ecclesia est corpus Christi mysticum », déterminerait, par genre et différence spécifique, l'Église comme institution juridico-pneumatique, soulignant l'élément permanent et éternel. Les deux autres : « Ecclesia est domus Dei » et « Ecclesia est civitas Dei », nous livreraient des descriptions métaphoriques, données à l'occasion de l'exégèse d'un texte scripturaire, y ajoutant l'idée, toujours fondamentale

des fidèles, l'Église est la maison de Dieu, l'Église est la cité de Dieu, l'Église est le corps mystique du Christ.

* * *

L'Église est l'assemblée des fidèles (1).

Dans les contextes les plus variés, le Docteur Angélique propose cette définition comme évidente et communément reçue des théologiens. Depuis 1256, date à laquelle il a commencé son *De Veritate*, jusqu'à la fin de ses jours, en 1273, dans la troisième partie de la *Somme Théologique*, il a professé cette même doctrine, toujours avec plus de pénétration.

Dans un premier texte (2), tiré du *De Veritate*, il se demande si la grâce d'être la tête revient au Christ selon sa nature humaine (3). Et la 8^e objection nie cette assertion parce que l'Église est l'assemblée des fidèles. Or le Christ n'a pas la foi. Si donc le Christ est la tête de l'Église, la tête ne sera pas conforme aux membres, ce qui est en contradiction avec la notion même de la tête. L'objectant explique donc le mot *fideles* comme comprenant ceux qui ont la *fides*, au sens précis, à première vue tout au moins, de croyance ferme sans vision. Il exige que tous

chez saint Thomas, qu'une maison, aussi bien qu'une cité, réalisent aussi une unité intrinsèque, principe de leur existence et de leur fin.

(1) Saint Thomas ne pouvait pas ignorer le sens attribué par Isidore de Séville au mot *Ecclesia*. Il cite, en effet, fréquemment l'auteur des *Etymologiae*. — Voir p. ex. : *S. Th.*, II^a II^{ae}, q. 159, a. 2 ; II^a II^{ae}, q. 183, a. 3 ; III, q. 50, 5 ; *Supplementum S. Th.*, III, q. 50, 1. Isidore se demande pourquoi les chrétiens ont pris le nom d'*ecclesia* pour leurs réunions, tandis que *synagoga* aurait mieux convenu, signifiant congrégation. Il fait appel à l'étymologie, la *convocatio* étant appropriée aux hommes, la *congregatio* aux troupeaux de bêtes. Saint Thomas ne semble plus faire cette distinction. « *Ecclesia Graecum est, quod in Latinum vertitur convocatio*. 7. *Synagoga graece congregatio dicitur, quod proprium nomen Judaeorum populus tenuit. Ipsorum enim proprie synagoga dici solet, quamvis et ecclesia dicta sit*. 8. *Nostram vero Apostoli numquam synagogam dixerunt sed semper ecclesiam, sive discernendi causa, sive quod inter congregationem, unde synagoga, et convocationem, unde ecclesia nomen accepit, distet aliquid : quod scilicet congregari et pecora solent, quorum et greges proprie dicimus ; convocari autem magis est utentium ratione, sicut homines* » (ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, livre VIII, chap. 1).

(2) L'ordre des textes, dans cette partie, est chronologique, d'après la *Chronotaxis vitae et operum divi Thomae*, dans *Angelicum*, 1939, p. 470.

(3) « *Utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam*. 8. *Praeterea, Ecclesia est congregatio fidelium*. Sed Christus non habuit fidem. Si ergo Christus sit caput Ecclesiae, non erit caput conforme membris, quod est contra rationem capitis » (*De Veritate*, q. 29, a. 4, 8^o).

les membres de l'Église, et aussi la tête, possèdent cette note spécifique.

Mais dans la réponse, saint Thomas précise cette *fides* et laisse entrevoir une signification plus large. Le Christ, dit-il, a une connaissance parfaite des choses dont les autres n'ont que la foi, et donc, par rapport à la connaissance, il est conforme aux autres, comme ce qui est parfait à ce qui est imparfait. Et une telle conformité est attendue entre la tête et les membres (1). La *fides* est donc rangée dans le genre de la connaissance. Tout en étant imparfaite, elle exige pourtant une subordination, un abandon total de l'intelligence et de la volonté à Dieu, car le motif de la *fides* est l'autorité de Dieu révélant ces vérités. Le Christ, comme homme, bien qu'il soit en possession de la connaissance parfaite des vérités révélées, peut exercer et exerce effectivement, à un suprême degré, cet abandon total à son Père et lui voue une fidélité indéfectible (2). De sorte que *congregatio fidelium* pourrait se traduire l'assemblée de ceux qui, plus ou moins parfaitement, mais sans réserve aucune, font hommage de leur intelligence et de leur volonté à Dieu, en tant qu'Il révèle la vérité (3). Dans ce sens, le Christ est vraiment le chef de cette assemblée.

Cette interprétation est confirmée par la doctrine de saint Thomas dans le corps de l'article. Puisque le Christ participe de la même nature, selon l'espèce, que les autres hommes, il

(1) « *Ad 8^m dicendum quod Christus habuit cognitionem perfectam eorum de quibus alii fidem habent ; et ita quantum ad cognitionem aliis conformatur sicut perfectum imperfecto. Talis autem conformitas inter caput et membrum attenditur* » (*De Veritate*, q. 29, a. 4, ad 8^m).

(2) Cela explique la définition que donne saint Thomas de la *fides* : « *est habitus mentis, quo inchoatur in nobis vita aeterna, faciens intellectum assentire non apparentibus* » (*S. Th.*, II^a II^{ae}, q. 4, a. 1, c.). Pareillement il fonde la ferveur de la foi sur ce double caractère : « *Potest fides in aliquo dici major uno modo ex parte intellectus propter maiorem certitudinem et firmitatem ; alio modo ex parte voluntatis propter maiorem promptitudinem, seu devotionem vel confidentiam* » (*S. Th.*, II^a II^{ae}, q. 5, a. 4, c.). Et encore : « *Quidam certius et devotius se veritati primae subiciunt quam alii* » (*S. Th.*, II^a II^{ae}, q. 5, a. 4, ad 2^m).

(3) Cet aspect de la foi a été développé par le cardinal Billot, qui « part de ce principe certain, que l'assentiment de foi doit honorer l'autorité de Dieu comme témoin, *auctoritatem Dei revelantis* ; la foi théologale est un hommage, *obsequium*, rendu à Dieu par l'intelligence et la volonté. Concile du Vatican, sess. III, c. III » (H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, n. 1789, 1790 ; S. HARENT, *Foi*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 423).

lui revient d'être la tête, en raison de sa dignité fondée sur une grâce plus abondante. En outre, il faut trouver dans l'Église une unité d'ordre, d'après laquelle les membres se servent mutuellement et sont ordonnés à Dieu et, de ce chef, le Christ est dit la tête de l'Église comme *gubernator*, comme pilote (1), qui sait parfaitement vers quel but final il conduit tous les fidèles croyant en lui (2).

La même conception de la *fides*, facteur fondamental de l'agrégation des membres à l'Église, se retrouve dans la *Somme contre les Gentils*, que saint Thomas rédigea en 1259. Le Docteur y expose sa doctrine sur les mystères de la Sainte Trinité et de l'Incarnation, des sacrements et de la vie éternelle. Il écrit, à

(1) « Christus est enim ejusdem naturae secundum speciem cum ceteris hominibus ; et sic competit ei caput ratione dignitatis, secundum quod gratia in eo abundantior invenitur. Est etiam in Ecclesia invenire ordinis unitatem, secundum quod membra Ecclesiae sibi invicem deserviunt et ordinantur in Deum ; et sic Christus dicitur Ecclesiae caput ut gubernator » (*De Veritate*, q. 29, a. 4, c.).

(2) Déjà DU CANGE, dans son *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, note pour les mots *fideles* et *infideles* des significations intimement connexes. Il appelle *fideles* d'abord les chrétiens, qui ne portent le nom de *fideles* qu'après le baptême, « post susceptum baptismum, quia fidem susceperunt » ; ensuite les saints eux-mêmes, qui jouissent déjà de Dieu ; et, enfin, le *subditus*, le vassal, « qui fidem suam domino obstrinxit », et qui a juré fidélité. Pour les *infideles*, il ne donne que deux catégories : ceux qui ne gardent pas au roi la foi qu'ils ont jurée et ceux qui brisent le serment de fidélité (*sacramentum fidelitatis*) au seigneur féodal. Pour le mot *fides*, il ne spécifie pas ; il annote simplement *fides catholica*. C'est pourquoi, ajoute-t-il, l'Église est le *domicilium fidei* et les fidèles sont appelés les *domestici fidei*. En plus, il indique un second sens : la formule de la foi. Mais si nous remontons aux *Étymologies* d'ISIDORE DE SÉVILLE, nous pouvons déjà soupçonner chez cet auteur la présence de cet élément de donation totale. « Est appelée foi, dit-il, ce par quoi nous croyons ce que nous ne parvenons aucunement à voir. Nous ne pouvons plus croire ce que nous voyons. Mais, à proprement parler, *proprie*, la *fides* ne s'est réalisée que si ce qui a été dit ou promis s'accomplit totalement. Et de ce chef, la *fides* a eu nom du fait que s'est réalisé ce qui a été conclu entre l'un et l'autre, comme entre Dieu et l'homme ; d'où aussi le mot *fœdus*, alliance ». « *Proprie* autem nomen fidei inde est dictum, si omnino fiat quod dictum est, aut promissum. Et inde fides vocata est ab eo, quod fit illud, quod inter utrosque placitum est, quasi inter Deum et hominem ; hic et fœdus » (ISIDORE DE SÉVILLE, *op. cit.*, livre VIII, chap. 2). D'ailleurs, déjà chez saint Paul, la foi est la résignation totale de soi entre les mains du Christ, comportant en plus de l'assentiment intellectuel, qui est donné à cause de l'autorité du Dieu révélateur et qui est spécifique à la foi des viateurs, un acte de confiance amoureuse, et un acte de volonté, par lequel on renonce à la volonté propre (Voir P. PRAT, *La théologie de saint Paul*, p. 536 ss., 22^e édit., t. II, Paris, 1937). C'est aussi l'idée qu'exprime saint BONAVENTURE qui écrit : « On subjugue son intelligence, pour rendre hommage au Christ » (*Comm. in IV Lib. Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1).

propos du mariage, que le but de la procréation humaine est multiple : d'abord, la permanence de l'espèce et celle d'un bien politique particulier, d'un peuple par exemple, dans une cité ; ensuite, l'existence durable de l'Église, qui constitue l'assemblée des *fideles* (1), à savoir de ceux qui persistent dans l'adhésion à la doctrine prêchée par le Christ et qui servent le Père Éternel dans la pratique des préceptes de son Fils. Au même chapitre, il insiste sur l'unicité du lien matrimonial, et, pour le démontrer, il fait appel à la *fides*, à la donation mutuelle, totale, irrévocable, du mari et de la femme (2). Comme le mariage trouve un symbole et un fondement mystique dans l'union du Christ avec son Église, ainsi la *fides* de ce sacrement doit pouvoir se référer, comme à son prototype, à la fidélité réciproque du Christ à son Épouse et de l'Église à l'Époux divin dont elle ne sera jamais séparée (3).

Dans la *Somme Théologique*, son œuvre de maturité, saint Thomas semble avoir parfaitement mis au point la définition de l'Église comme assemblée des fidèles. Cette assemblée, il l'agrandit, jusqu'à lui faire comprendre les anges. De ce fait, il souligne la nécessité de la *fides*, absolument requise pour être *fidelis*, de la donation complète et perpétuelle au Christ, et par le Christ au Père. Il expose sa doctrine d'abord dans un contexte angéologique. « Les hommes peuvent-ils apprendre quelque chose aux anges ? », se demande-t-il. Il semble que oui, dit la première objection (4). En effet, dans l'épître aux Éphésiens, saint Paul écrit : « afin que les principautés et les puissances, dans les cieux, connaissent aujourd'hui, à la vue de l'Église, la sagesse infiniment variée de Dieu ». Mais l'Église

(1) « Generatio autem humana ad multa ordinatur, scilicet ad perpetuitatem speciei et ad perpetuitatem alicujus boni politici, puta populi in aliqua civitate ; ordinatur etiam ad perpetuitatem Ecclesiae, quae in fidelium collectione consistit » (*Summa c. Gentiles*, livre IV, chap. 78).

(2) « Necesse est quod matrimonium, secundum quod est Ecclesiae sacramentum, sit unius ad unam indivisibiliter habendam ; et hoc pertinet ad fidem, qua sibi invicem vir et uxor obligantur » (*Ibid.*).

(3) « Conjunctio autem Christi et Ecclesiae est unius ad unam perpetuo habendum ; est enim una Ecclesia, nec unquam Christus a sua Ecclesia separabitur » (*Ibid.*).

(4) « Utrum homines possint docere angelos. 1. Videtur quod homines possint docere angelos. Dicit enim Apostolus (*Ad Eph.*, III, 10) : *Ut imotescat Principibus et Potestatibus in caelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei*. Sed Ecclesia est *congregatio hominum fidelium*. Ergo angelis per homines aliqua innotescunt » (*S. Th.*, I, q. 117, a. 2).

est l'assemblée des *hommes* fidèles. Ce sont donc bien les hommes qui portent certaines choses à la connaissance des anges ». Cette objection veut exclure les anges du corps de l'Église, et elle se contente d'y grouper les *hommes* fidèles ! Mais la réponse élargit le contenu des concepts *Ecclesia* et *fideles*, au point que les esprits célestes peuvent, eux aussi, être immatriculés au corps mystique (1). Non qu'ils ne contempleraient pas dès longtemps la divinité face à face, mais parce qu'ils se sont, comme les hommes fidèles, complètement donnés au Christ et au Père, dans un hommage irrévocable de services basés sur l'amour.

Saint Thomas avoue, tout simplement, que l'exégèse de ce texte de l'épître aux Éphésiens est difficile (2). L'explication qu'il en donne, à la suite de saint Augustin, dépasse le cadre de ce travail. Il suffit de noter que l'Église céleste, contenue dans les principautés et les puissances, a connu l'économie du mystère de salut, non pas avant les siècles, mais depuis l'origine des temps. Pourquoi ? Parce que, d'après saint Augustin, l'Église est constituée dès le début, là où elle doit après la résurrection réunir les élus (3). L'Église céleste d'ailleurs, voilà la vraie Église, notre mère, vers laquelle nous nous dirigeons et en qui l'Église militante trouve son exemple (4). La révélation de certains mystères, concernant l'Église et le Christ, a pu enrichir la connaissance des anges, dans la mesure où cette révélation s'adressait à eux au moment même de la réalisation de ces mystères dans le temps. Mais, en passant, saint Thomas compte les principautés et les puissances parmi les membres

(1) « Corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus sed etiam ex angelis » (S. Th., III, q. 8, a. 4, c.).

(2) « Per quid autem eis innotescat multiformis sapientia Dei, subdit dicens : per Ecclesiam, quod quidem magnam habet difficultatem » (Comm. in epist. ad Eph., chap. III, lect. 3).

(3) « Hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen Ecclesiae caelesti, quae continetur in Principibus et Potestatibus, hoc sacramentum notum esset a saeculis, non ante saecula, quia ibidem primitus Ecclesia fuit, quo post resurrectionem et ista Ecclesia hominum congreganda est » (S. Th., I, q. 117, a. 2, ad 1^m).

(4) « Istud sacramentum ita fuit absconditum a Deo, quod inde innotuit Principatibus et Potestatibus non ab aeterno sed a saeculo, quia omnis creatura principium habet. Et hoc non per Ecclesiam terrenam, sed caelestem, quia ibi est vera Ecclesia, quae est mater nostra et ad quam tendimus, et a qua nostra Ecclesia militans est exemplata » (Comm. in epist. ad Eph., chap. III, lect. 3, in fin.).

de l'Église. Il trouve la formule *congregatio hominum fidelium* trop restreinte. Si les anges, qui ont la vision, sont aussi des *fideles*, il faut qu'en dehors de la foi, assentiment inconditionné, fondé sur l'autorité de Dieu révélateur, à des vérités non-vues, ils possèdent un autre élément commun, qui est le don total, l'hommage parfait de tout leur être au service de Dieu et de son Christ.

Une fois de plus, la définition de l'Église, comme assemblée des fidèles, se rencontre dans le *Commentaire de l'épître aux Hébreux* (1). L'auteur de cette lettre s'adresse aux Judéo-chrétiens et présente Jésus-Christ, comme un médiateur, fidèle à l'instar de Moïse. « C'est pourquoi, écrit-il, frères saints, vous, qui entrez en partage de la vocation céleste, considérez l'apôtre et le grand-prêtre de la foi que nous professons, Jésus, qui est *fidèle* à celui qui l'a établi, comme Moïse a été *fidèle* dans toute sa maison. Car il surpasse Moïse en dignité d'autant que celui qui a construit une maison, a plus d'honneur que la maison même. Car toute maison est construite par quelqu'un, et celui qui a construit toutes choses, c'est Dieu. Tandis que Moïse a été fidèle dans toute la maison de Dieu, en qualité de serviteur, pour rendre témoignage de ce qu'il avait à dire, le Christ a été fidèle comme Fils, à la tête de sa propre maison, et sa maison, c'est nous, pourvu que nous persévérions ouvertement et fermement, jusqu'à la fin, dans la profession de notre foi, et que nous gardions l'espérance, qui fait notre gloire » (2).

« D'abord donc, commente saint Thomas, l'auteur prouve que cette maison de l'Église, comme toute autre maison d'ailleurs, a besoin d'un *fabricator*, parce que des choses diverses ne sont unies que par un seul homme. Or, l'*aggregatio fidelium*, qui est l'Église et la maison de Dieu, est constituée d'éléments hétérogènes : de Juifs et de Gentils, de serfs et d'hommes libres. Et donc l'Église, comme toute autre maison, est aussi faite par quelqu'un qui unit tous ces membres si divers. Lorsque l'auteur ajoute : « et sa maison, c'est nous », il montre quelle est cette maison. Elle se compose des fidèles ; ceux qui croient au Christ, sont la maison de Dieu, parce que le Christ habite en eux. Donc cette maison, c'est nous, les fidèles, qui le som-

(1) Les commentaires des épîtres de saint Paul datent, comme on le sait, des années 1269-1273.

(2) *Ad Hebr.*, chap. 3, v. 1-6, trad. CRAMPON.

mes » (1). Bien que recrutés dans des milieux aussi disparates que sont les Juifs et les païens, les serfs et les hommes libres, les membres de l'Église sont tous unis dans une famille par le Christ, qui a pris sa demeure en chacun d'eux, et qui, lui aussi, dans la grande *familia* qu'ils forment ensemble, est un fidèle, non pas comme un simple serviteur, mais comme un fils bien-aimé, consacré corps et âme aux intérêts du Père commun. Ici donc saint Thomas a encore précisé sa pensée, en réservant dans l'assemblée des fidèles une place d'honneur au Christ. Ce n'est pas sur la *fides*, vertu théologale, qu'il se base, puisqu'il professe la vision ininterrompue dans le Verbe incarné (2), mais sur la soumission filiale, entière et exemplairement fidèle, au Père céleste.

Avec moins de nuances peut-être, mais avec plus de netteté, il revient à cette idée dans son *Commentaire du quatrième Évangile* (3). Il y a deux maisons de Dieu, écrit-il ; l'une est l'Église militante, à savoir la *congregatio fidelium* ; l'autre est l'Église triomphante, la *collectio sanctorum in gloria* (4). Quelle relation établit-il entre ces deux expressions ? Lui servent-elles à désigner deux réalités spécifiquement distinctes ? Ou bien les emploie-t-il comme synonymes, pour faire voir la même réalité sous deux angles différents, selon qu'on se met dans le temps ou dans l'éternité ? Veut-il marquer la continuité de nature du *status viae* et du *status patriae*, tout en ne niant pas leur distinction dans le temps ? Dans cette dernière alternative, les mots *collectio* et *congregatio* signifieraient l'unité communautaire, groupant les humains comme élus, tandis que les *fideles* s'opposeraient

(1) « Primo ergo probat quod ista domus Ecclesiae, sicut et quaelibet alia indiget fabricatore, quia diversa non conjunguntur nisi ab aliquo uno, sicut patet de domo artificiali, in qua ligna et lapides ex quibus composita est, uniuntur ab aliquo. *Aggregatio* autem *fidelium*, quae est *Ecclesia* et domus Dei, ex diversis collecta est, scilicet Judaeis et Gentibus, servis et liberis. Et ideo Ecclesia, sicut et omnis domus ab aliquo uniente fabricatur. Deinde cum dicit « quae domus nos sumus », ostendit quae sit ista domus. Ista domus sunt *fideles*, et sunt domus Christi, qui credunt in Christum. Et etiam quia Christus *habitat* in ipsis. Haec ergo domus nos *fideles* sumus » (*Comm. in epist. ad Hebr.*, chap. III, lect. 1, med.).

(2) « Fides in eo esse non potuit » (*S. Th.*, III, q. 7, a. 3, c.).

(3) Saint Thomas a écrit le commentaire sur l'Évangile de saint Jean entre 1269 et 1272, pendant son second séjour à Paris.

(4) « Duplex est ergo domus Dei : una est militans Ecclesia, scilicet *congregatio fidelium*. Alia est triumphans, scilicet *collectio sanctorum in gloria Patris* » (*Comm. in evang. Jo.*, chap. XIV, lect. 1, princ.).

aux *sancti*, comme la grâce s'oppose à la gloire, c'est-à-dire comme l'imparfait au parfait. Mais alors, loin de s'exclure, les réalités, qu'expriment ces termes, s'appellent mutuellement et exigent entre elles une identité de nature, que seules des circonstances accidentelles empêchent de se manifester en pleine lumière.

Que telle soit bien l'idée de saint Thomas, cela ressort à l'évidence du contexte. « Il faut savoir, écrit-il, que, puisqu'on appelle maison l'endroit que l'on habite, la maison de Dieu sera celle dans laquelle habite Dieu. Mais Dieu habite dans les *sancti*. Dans les uns pourtant par la foi, dans les autres par la *fruitio* parfaite » (1). Si donc il oppose les *fideles* aux *sancti*, ce n'est pas en raison de la sainteté, qu'ils partagent tous, mais en raison de l'imperfection et de la perfection relative de cette sainteté commune. Pour être féconde, la *fides*, fondant la présence de Dieu dans les membres de l'Église, — *Deus habitat Ecclesiam militantem per fidem* — (2), doit contenir un élément permanent de sainteté : l'hommage respectueux à la suprême Vérité et le service intégral du Roi de gloire (3). Aussi longtemps qu'il pérégrine sur terre, un membre fidèle, abusant de sa liberté, peut renoncer à sa donation totale, tout en gardant encore une *fides*, vertu théologale ; il peut rester membre de l'Église visible et garder ainsi un certain droit à la réhabilitation, dès qu'il se repent de sa félonie. Mais s'il vient à mourir dans cet état, à quoi lui aura servi son privilège, sinon à aggraver son éternel tourment ? Ce qui rend les membres de l'Église de « vrais » fidèles, ce qui les constitue, dès cette vie, habitacles de Dieu, c'est le dévouement intégral de leur intelligence et de leur volonté au service de Dieu et de son Christ (4).

(1) « Ubi sciendum est quod uniuscujusque domus sit in qua habitat, illa dicitur domus Dei in qua habitat Deus. Deus autem habitat in sanctis. Sed in quibusdam quidem per fidem. In quibusdam vero per fruitionem perfectam » (*Comm. in evang. Jo.*, chap. XIV, lect. 1).

(2) *Ibidem*.

(3) « Fides, si est genuina ac perfecta, fidem et fidelitatem amplectitur » (F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, v° *πίστις*, col. 1063. Paris, 1931). Voir aussi I. KNABENBAUER, v° *Fides*, dans *Lexicon Biblicum*, édité par M. HAGEN, vol. II, col. 286. Paris, 1907 ; P. ANTOINE, v° *Foi*, dans *Dictionnaire de la Bible*, vol. III, col. 276, *Supplément* publié sous la direction de L. PIROT. Paris, 1938. Le mot hébreu *'aman*, dont dérivent nos concepts de foi, a comme premier sens : « être solide » et par extension : « soutenir », puis « être fidèle », dit de Dieu et des hommes.

(4) La théologie enseigne qu'au moment même où la grâce san

Saint Thomas se base formellement sur cette doctrine pour intégrer les anges au corps mystique du Christ, lorsqu'au déclin de sa vie, en 1273-1274, il écrit, sans pouvoir l'achever, la troisième partie de la *Somme Théologique*. Il se demande si le Christ est la tête, le chef des anges (1). Il semble que non, objecte un second adversaire. En effet, le Christ est la tête de ceux qui sont de l'Église, de son corps, ainsi que l'enseigne saint Paul (2). Mais les anges n'appartiennent pas à l'Église, parce que l'Église est la *congregatio fidelium* et que les anges n'ont pas la *fides* ; en effet, ils marchent non dans la foi, mais dans la vision, autrement ils seraient loin du Seigneur (3), comme le remarque l'Apôtre, dans la seconde épître aux Corinthiens (4). Manifestement ici la foi, expressément opposée à la vision, est la vertu théologale, définie par saint Paul : la substance des choses qu'on espère, une conviction de celles qu'on ne voit point (5). Si donc, pour appartenir à l'Église et compter parmi les *fideles*, il faut nécessairement posséder cette foi, les anges en sont exclus, puisqu'ils jouissent de la vision béatifique.

L'objection est très précise et la réponse ne le sera pas moins. L'Aquinat distingue. Il réduit la connaissance imparfaite de la foi aux dogmes révélés, au rang d'un accident passager, corrélatif, mais adéquatement distinct, de la note essentielle, l'adhésion ferme et inconditionnée de l'intelligence et de la volonté à la vérité première. Il fait aboutir l'imperfection de cette connaissance à une perfection, relative il est vrai, dans la vision face à face de cette vérité. Mais dans les deux états, dans la *via* et dans la *gloria*, la fidélité dans l'hommage et dans la donation reste également ferme et inébranlable. Le Christ,

est communiquée au baptême, les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité sont infusées dans l'âme. Par le péché mortel, le chrétien perd la grâce sanctifiante et la charité, mais pas nécessairement la vertu de foi.

(1) « Utrum Christus sit caput angelorum » (S. Th., III, q. 8, a. 4).

(2) *Ad Eph.*, chap. I, v. 23.

(3) « Illorum Christus est caput qui pertinent ad Ecclesiam, quae est corpus, ut dicitur *Ephes.*, I, 23. Sed angeli non pertinent ad Ecclesiam : nam Ecclesia est *congregatio fidelium* ; fides autem non est in angelis ; non enim ambulant per fidem, sed per speciem, alioquin peregrinarentur a Domino, secundum quod Apostolus argumentatur. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput angelorum » (S. Th., III, q. 8, a. 4, 2^o object.).

(4) *II Ad Corinth.*, chap. V, v. 6.

(5) *Ad Hebr.*, chap. XI, v. 1. Voir aussi l'article de saint Thomas, où il défend cette définition comme adéquate de la foi, vertu théologale (S. Th., II^a II^{ae}, q. 4, a. 1, c.).

lui, jouissant de la vision béatifique, même pendant sa vie terrestre, n'a eu que faire de la *fides* accident, mais plus qu'aucun homme et qu'aucun ange. Il a possédé, comme homme, le sens de l'entière dépendance vis-à-vis de son Père, aux intérêts duquel Il s'était voué exclusivement (1). De ce chef, Il est la tête non seulement des fidèles qui cheminent sur la terre, mais aussi, et de plein droit, des fidèles fixés dans le bonheur céleste (2). Ici encore, le nœud de l'argument doit être cherché dans l'identité que met saint Thomas entre la grâce et la gloire, les distinguant seulement par l'obtention inchoative ou définitive du but éternel.

« Il faut répondre à la seconde objection, dit-il, que l'Église dans l'état terrestre, c'est l'assemblée des *fideles* ; mais dans l'état céleste, c'est l'assemblée des *comprehendentes*. Or, le Christ ne fut pas seulement *viator*, il fut aussi *comprehensor*. A ce titre, et parce qu'il possède dans leur plénitude et la grâce et la gloire, il est la tête non seulement des *fideles*, mais aussi des *comprehendentes* » (3). La raison dernière, saint Thomas la

(1) « Nesciebatis quod in his quae Patris mei sunt oportet me esse ? » (Lc., chap. II, v. 49).

(2) Il n'est pas nécessaire d'insister ici sur le fait que cette *fides*, condition essentielle pour être membre de l'Église, consiste ici sur terre dans un *habitus* de l'esprit des fidèles vis-à-vis d'un principe surnaturel, la grâce sanctifiante, qui n'est pas une pure faveur extrinsèque de Dieu, mais un don, inhérent à l'âme et physiquement présent en elle. Ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, et qui possèdent ce don, par le baptême, par exemple, ont fondamentalement cette *fides*, bien que formellement ils n'aient pas encore eu l'occasion de la mettre en œuvre. « Ceux qui sont actuellement unis au Chef du Corps mystique le peuvent être à trois degrés différents : par la seule foi, par la grâce et la charité et, enfin, par la gloire. Quelques-uns n'adhèrent plus au Christ que par la foi ; leur âme est morte par le péché ; ils ont perdu la grâce sanctifiante et la divine charité, ainsi que les autres vertus infuses ; seule la foi, comme une précieuse épave, sauvée du naufrage, subsiste encore en eux, souvent aussi l'espérance naturelle. Cependant ces débris ne peuvent plus les porter au rivage du salut éternel ; et si la mort les surprend en ce triste état, ils perdent le peu qui leur reste de biens surnaturels, et ils sont retranchés entièrement et pour toujours du Corps du Christ. D'autres sont unis au Sauveur par la grâce et la charité. Ils sont les membres du Christ dans le plein sens du mot ; ils vivent de sa vie. Les derniers sont les bienheureux que la gloire a déjà fixés dans l'amour » (E. MURA, *Le Corps mystique du Christ*, t. I, p. 196. Paris, 1934). « Fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit » (*Concile de Trente*, sess. VI, chap. VII ; H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, n° 800).

(3) « Ad secundum dicendum quod Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium, sed secundum statum patriae est congregatio compre-

donne dans le corps de l'article : c'est l'identité du bien commun des hommes et des anges (1). « Il appert que les hommes et les anges sont ordonnés à une seule fin, la gloire de la possession divine. C'est pourquoi, le corps mystique de l'Église est constitué, non seulement des hommes, mais aussi des anges et du groupement tout entier, le Christ est la tête » (2).

En 1272, saint Thomas avait déjà esquissé les lignes nettes de cette doctrine, mais dans un contexte foncièrement différent. Dans son *Précis de théologie*, où il traite, entre autres, des articles de la foi par rapport à la Providence (3), il écrit : « Le gouvernement divin de tout l'univers, et spécialement des créatures douées de raison, s'appelle *sainte Église romaine*, lorsqu'il concerne l'effet de la connaissance surnaturelle, que Dieu suscite dans l'homme par la *fides*, car l'Église est l'assemblée des fi-

hendentium. Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam comprehendendum est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam » (S. Th., III, q. 98, a. 4, ad 2^m).

(1) Voir A. DARQUENNES, *Het « bonum commune » van de Kerk volgens sint Thomas* [Le bien commun de l'Église selon saint Thomas], dans *Rechtskundig Tijdschrift voor België* [Revue juridique de Belgique], t. XXXVI, 1941, p. 341-364.

(2) « Manifestum est quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur et homines et angeli. Unde corpus Ecclesiae mysticum non solum consistit ex hominibus sed etiam ex angelis. Totius autem multitudinis Christus est caput » (S. Th., III, q. 8, a. 4, c.). — Cette doctrine n'inclut pas que le mode dont le Christ est la tête des anges soit identique au mode dont il est la tête des hommes. Dans son *Mysterium fidei*, le R. P. M. DE LA TAILLE conclut comme suit sa 4^{re} élucidation : « Conclude igitur : aliter Christum esse caput angelorum, aliter caput Ecclesiae. Secundum enim influentiam gratiae potissimum intelligitur esse caput. Gratiam autem, quam angelis influit, neque ipsis meruit, neque influit talem omnimode quali ipse usus est, sed tantummodo ut elevantem, non autem ut sanantem ; neque influit per corpus suum, sed tantum per animam (S. THOMAS, *Comm. in III Libr. Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, sol. 1, c. ; S. Th., III, q. 59, a. 6, c.) neque is fuit incarnationis finis, ut influeret, sed effectus ad incarnationem consequens (*De Veritate*, q. 29, a. 4, ad 5^m). Nobis autem per corpus suum dat gratiam ; talem quali ipse est usus in corpore ; quam et per corpus suum nobis meruit : ad quem etiam finem corpus assumpsit. Unde haeremus Christi corpori multo differentius quam angeli » (*Elucidatio XLI, Epilogus*, p. 525, 2^e édit. Paris, 1924). — « Quand Jésus-Christ est appelé chef (ou tête) de toute principauté et de toute puissance, il est à croire que ce titre n'a pas de relation avec l'allégorie du corps humain ; car, alors même que la grâce des anges dériverait de la médiation du Christ, il manquerait, pour réaliser l'allégorie du corps, la communauté de nature. Aussi le Christ est-il nommé chef des anges sans que les anges soient jamais appelés [chez saint Paul] corps du Christ : ce qui prouve qu'il n'est leur chef (*κεφαλή*) que par dignité suréminente » (P. PRAT, *La théologie de saint Paul*, p. 362, 2^{7e} édit., t. I. Paris, 1938).

(3) « De quibusdam articulis fidei, qui sumuntur penes effectus divinae gubernationis » (*Compendium Theologiae*, 1^{re} partie, chap. 147).

dèles » (1). La connaissance de la foi, qui exige une adhésion intégrale de l'intelligence et une soumission inconditionnée de la volonté, est, dans les vues de la Providence, particulièrement exposée aux dangers, à cause de son imperfection. De la part de la Sagesse divine, une protection spéciale est nécessaire, et c'est la sainte Église qui la donne, dont les membres constituent le groupement des *fidèles*, c'est-à-dire de ceux qui, jusqu'au bout, suivent la direction infaillible vers la fin ultime, au prix de leur sang, s'il le faut.

Comme il fallait s'y attendre, saint Thomas a traité *ex professo* de la nature de l'Église, dans l'exposé de l'article du symbole : « Je crois en l'Église, une, sainte, catholique et apostolique » (2). D'abord il indique le lien avec l'article précédent : « Je crois au Saint-Esprit ». « Nous avons vu que l'homme possède une âme et un corps, et que, malgré cela, il a des membres divers. Ainsi l'Église catholique est un corps, ayant des membres divers. L'âme, qui vivifie ce corps, est l'Esprit Saint. C'est pourquoi, on nous ordonne de croire, après l'Esprit Saint, à la sainte Église catholique » (3). Qu'est-elle, cette Église ? « Il faut savoir que le mot *Ecclesia* est synonyme de *congregatio*. Donc l'*Ecclesia sancta* est identique à la *congregatio fidelium* ; chaque chrétien, si différent soit-il des autres, est comme un membre de cette assemblée » (4).

(1) « Gubernatio verum, et specialiter creaturarum rationabilium, ... quantum ad effectum supernaturalis cognitionis, quam per *fidem* in hominibus Deus facit, dicitur *sanctam Ecclesiam catholicam*, nam Ecclesia *congregatio fidelium* est » (*Compendium Theologiae*, 1^{re} partie, chap. 147).

(2) *Opusculum VI, De symbolo Apostolorum, « sanctam Ecclesiam catholicam »*. — Pierre d'Albe et Oudin ont contesté l'authenticité de cet opuscule. A tort, paraît-il. Un seul point peut sembler douteux : l'œuvre a-t-elle été écrite, telle que nous l'avons, par saint Thomas lui-même, ou n'est-ce qu'un cours recueilli par un disciple (*reportata*) sous la parole du maître ? Voir la dissertation de B. M. DE ROSSI (*de Rubeis*), dans l'édition de Parme des œuvres de saint Thomas, t. XVI, p. 477-480, et J. V. BAINVEL, *L'idée de l'Église au moyen âge*, dans *La Science catholique*, t. XIII, 1899, p. 977, note 2. On peut en toute confiance chercher dans cet opuscule la pensée de saint Thomas.

(3) « Sicut videmus quod in uno homine est una anima et unum corpus et tamen sunt diversa membra ipsius, ita Ecclesia catholica est unum corpus et habet diversa membra. Anima autem quae hoc corpus vivificat, est Spiritus Sanctus. Et ideo post fidem de Spiritu Sancto jubemur credere *sanctam Ecclesiam catholicam* » (*Opusculum VI, De symbolo Apostolorum, « sanctam Ecclesiam catholicam »*).

(4) « Sciendum est quod ecclesia est idem quod congregatio. Unde Ecclesia sancta idem est quod congregatio fidelium et quilibet Christianus est sicut membrum ipsius Ecclesiae, de qua dicitur ecclesia » (*Ibidem*).

L'équivalence de *sancta* et de *fidelium* saute aux yeux, bien qu'il ne faille pas exagérer sa valeur probante. Elle nous fait toucher du doigt, une fois de plus, cette conviction profonde de l'Aquinat, que le chrétien est *fidelis* dans la mesure où il est *sanctus*. Parmi les quatre conditions ou notes propres de l'Église, la troisième seule, sa catholicité ou son universalité, doit retenir notre attention. « Universelle, l'Église l'est d'abord dans l'espace, car elle remplit le monde ; elle n'est pas seulement sur terre, elle est aussi au ciel et au purgatoire ; ensuite, par la condition des personnes, car nul n'en est exclu, ni seigneur, ni esclave, ni homme, ni femme ; enfin, elle est universelle dans le temps, car elle a commencé depuis Abel et elle durera jusqu'à la fin des siècles. Ils se trompent, ceux qui prétendent que sa durée est restreinte. Elle restera éternellement au ciel » (1).

Saint Thomas unit et confond dans un tout indissoluble les éléments visibles et invisibles de ce corps, dont les membres se trouvent dans des conditions si différentes. Il fait remonter aux premières heures du monde l'existence d'un organisme, qu'immédiatement après il dit établi par le Christ et propagé par les Apôtres. Les membres pourtant, il les nomme tous fidèles, depuis Abel, le premier juste, qui indéfectiblement s'était voué au service désintéressé de Yahwè, jusqu'au dernier *sanctus*, gardant dans son cœur cette même *fides*. Depuis la venue du Christ parmi nous, la foi théologale est requise pour être incorporé à l'Église visible, mais elle ne sert de rien, si, du moins chez les hommes responsables de leurs actes, elle ne fonde pas une fidélité à toute épreuve au service du Père céleste et au Christ. Tout homme baptisé, vivant dans l'état de péché mortel, est comme un vassal coupable de félonie à l'égard du suzerain dont il a trahi la cause, peut-être à l'insu de ses pairs. Il garde encore la *fides*, pourvu qu'un péché formel d'apostasie ne lui ait point fait perdre cette vertu théologale, mais la *fides*, telle que la

(1) « Circa tertium sciendum est, quod Ecclesia est catholica, id est, universalis, primo quantum ad locum, quia est per totum mundum. Habet autem haec Ecclesia tres partes. Una est in terra, alia est in caelo, tertia est in purgatorio. Secundo est universalis, quantum ad conditionem hominum, quia nullus abjicitur, nec dominus, nec servus, nec masculus, nec femina. Tertio est universalis, quantum ad tempus. Nam aliqui dixerunt, quod Ecclesia debet durare usque certum tempus. Sed hoc est falsum, quia haec Ecclesia incepit a tempore Abel et durabit usque ad finem saeculi. Post consummationem saeculi remanebit in caelo » (*Opusculum VI, De symbolo Apostolorum, « sanctam Ecclesiam catholicam »*).

société du moyen âge la conçoit, le dévouement conséquent et fidèle jusqu'au sang au Seigneur, lui manque, parce qu'il a perdu la grâce, principe unificateur définitif de tous les membres.

Comme le mot français *foi*, le mot latin *fides* est susceptible d'une double interprétation, que les langues germaniques semblent nettement distinguer par deux termes : *trouw-geloof* ; *Treue-Glaube* ; *fealty-belief*. Actuellement il y a une tendance à employer de préférence à « fidèles », le mot « croyants », pour indiquer ceux qui ont la foi. Dire que l'Église est l'assemblée des fidèles, est aujourd'hui un lieu commun, mais nous n'avons plus pleine conscience de ce que cette expression recouvre (1). Peut-être en était-il déjà ainsi du temps de saint Thomas. Il n'est pas étonnant que celui-ci ait découvert au mot *fidelis* une saveur médiévale, puisqu'il aura à maintes reprises assisté à la cérémonie de l'hommage, de la *fides*, jurée par le vassal au suzerain, par les moines à l'abbé, et d'autres encore. Il ne semble pas pourtant qu'il ait puisé dans ces manifestations juridiques le contenu du concept de foi. Il remonte plus haut, jusqu'à l'Ancien Testament, où Dieu lui-même est appelé souvent *fidelis*. « Et je te louerai au son du luth, je chanterai ta fidélité, ô mon Dieu » (*Ps. LXXI, 22*). Peut-être faut-il mettre ce concept en rapport avec celui d'*alliance* (*berith-testamentum-fædus-διαθήκη*). Dieu est toujours resté fidèle à la promesse faite à son peuple, mais celui-ci a été souvent infidèle. S'appuyant sur ce sens fondamental, on appellerait fidèles, ceux qui s'en tiennent aux différentes alliances, établies par Dieu avec la création, ou aux missions spéciales en rapport avec ces alliances. Il y aurait eu trois de ces alliances : la première avec les anges ; la seconde, passagère avec les Juifs ; enfin, l'alliance nouvelle, éternelle, avec l'humanité sauvée par le Christ. Rien ne nous montre pourtant que saint Thomas, dans son exégèse, ait dirigé ses recherches dans ce sens.

L'Église, *congregatio fidelium*, est donc au sens large, d'après l'Aquinat, l'assemblée de ceux qui restent intrépidement fi-

(1) Un phénomène analogue se présente pour la comparaison avec l'organisme du corps humain, dont nous traitons plus loin. Chez qui, actuellement, l'esprit évoque-t-il l'image du corps d'un homme, lorsqu'il se trouve mis devant des expressions comme : le régiment, commandé par un « chef de corps » ; le corps législatif ; le corps du clergé ; le corps de la noblesse ; les corps constitués ; le corps médical ; avoir l'esprit de corps, et d'autres ?

dèles à la vérité, telle que le Père nous l'a révélée par le Christ. Inchoativement elle réalise sa fin sur terre, mais au ciel elle atteint sa perfection. Considérée au sens strict, comme fondée sur la *fides*, vertu théologale, elle comprend exclusivement, en acte ou en puissance, tous les hommes vivants. Cette double description de la même réalité influencera la détermination structurale de l'Église, suivant qu'elle s'attarde au stade inchoatif ou qu'elle parvienne au terme définitif. La première nous met en rapport avec l'Église, que nous avons appelée pneumatico-juridique, l'autre avec l'Église juridico-pneumatique.

* * *

L'Église est la maison de Dieu.

Cette définition métaphorique, saint Thomas l'emploie presque exclusivement dans ses œuvres exégétiques. Il y voit pourtant plus qu'une simple image. Il y cherche une idée, très chère aux théologiens du moyen âge : l'unité, qui doit régner entre tous les hommes dans le Christ, est aussi réelle et plus profonde encore que celle d'une *familia*, habitant dans une même maison. Tous ceux qui croient au Christ, tous ceux qui se sont attachés à lui et paient de leur personne à son service pour le Père commun, forment la grande famille chrétienne dans la maison de Dieu. Ce qui frappe encore, c'est la conviction indéracinable chez l'Aquinat, de l'identité fondamentale de cette maison sur terre et au ciel : les conditions du stade imparfait, inhérent à notre nature, entraînent l'état inchoatif, mais toujours progressant, de l'édifice qui s'achèvera dans la consommation des siècles.

Quelques textes suffiront à la démonstration. Jeune encore, en 1256, saint Thomas rédige le *Commentaire sur le livre d'Isaïe*. Au chapitre VI, il s'arrête à la vision inaugurale et à la vocation du prophète. « Dans l'année de la mort du roi Ozias, j'ai vu le Seigneur assis sur un trône élevé, sublime ; et les pans de son manteau remplissaient le temple. Des séraphins se tenaient devant lui. Ils avaient chacun six ailes : de deux ils se couvraient la face, de deux ils se couvraient les pieds, des deux autres, ils volaient. Leurs voix se répondaient ; ils s'écrièrent : « Saint, saint, saint est Yahwé des armées : toute la terre est pleine de sa gloire ! » A ce cri, les portes tremblèrent sur leurs gonds,

et la maison fut remplie de fumée » (1). Saint Thomas explique deux mots : *templum* et *domus*. Par la maison, dit-il, est signifiée l'Église triomphante, qui est pleine de la gloire de Dieu. Par le temple est signifiée l'Église militante, qui est pleine de miracles, ainsi que de troupes d'anges, faisant office de gardiens (2). Peu importe que le Docteur Commun ne soit pas suivi dans son exégèse par les auteurs modernes : il suffit de noter qu'au début de sa carrière de professeur de théologie, l'idée de l'Église militante, préparant l'Église triomphante, et s'identifiant essentiellement avec elle, puisque Dieu y habite aussi, le préoccupe déjà.

En 1269-1272, il présente la même interprétation dans le *Commentaire de l'Évangile selon saint Jean*. Jésus dit à ses Apôtres : « Que votre cœur ne se trouble point. Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi. Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père. S'il en était autrement, je vous l'aurais dit, car je vais vous y préparer une place » (3). D'autre part, saint Thomas a lu dans la première épître à Timothée : « Je t'écris ces choses, quoique j'espère aller bientôt vers toi, afin que, si je tarde, tu saches comment il faut te conduire dans la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant » (4). Donc, conclut-il, il y a deux maisons de Dieu. L'une est l'Église militante, à savoir la *congregatio fidelium*, où Dieu habite par la foi. L'autre est l'Église triomphante, à savoir la *collectio sanctorum in gloria Patris* (5). Nous avons déjà exposé, dans la

(1) « In anno quo mortuus est rex Ozias, vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum ; et ea quae sub ipso erant replebant *templum*. Seraphim stabant super illud : sex alae uni, et sex alae alteri : duabus velabant faciem ejus, et duabus velabant pedes ejus et duabus volabant. Et clamabant alter ad alterum, et dicebant : sanctus, sanctus, sanctus Dominus, Deus exercituum ; plena est omnis terra gloria ejus. Et commota sunt superliminaria cardinum a voce clamantis, et *domus* repleta est fumo » (ISAÏAS, chap. VI, v. 1-4, trad. A. CONDAMIN).

(2) « Per *domum* significari Ecclesiam triumphantem, quae plena est gloria ejus. Per *templum* Ecclesiam militantem, quae plena est miraculis, vel angelorum agminibus, quasi custodibus » (Comm. in *Isaiam*, chap. VI, v. 1-4).

(3) Jo., chap. XIV, v. 1-2.

(4) « Haec scribo tibi sperans me ad te venire cito. Si autem tardavero, ut scias quomodo oporteat te in domo Dei conversari, quae est Ecclesia Dei vivi » (1 Ad *Timoth.*, chap. III, v. 14-15).

(5) « Duplex est ergo domus Dei. Una est militans Ecclesia, scilicet congregatio fidelium. Et hanc inhabitat Deus per fidem. Alia est Ecclesia triumphans, scilicet sanctorum collectio in gloria Patris » (Comm. in *evang. Jo.*, chap. XIV, lect. 1, princ.).

première partie, la doctrine de l'unité de l'Église, comprise dans cette exégèse.

Vers la fin de sa vie, en 1272, il entreprend encore le commentaire des Psaumes de David. Au psaume 26, — le 27^e d'après la Vulgate, — il lit : « Yahwè, c'est ma lumière et mon salut, de qui aurais-je peur ? Yahwè, c'est le refuge de ma vie : de qui m'effraierais-je ? Quand de moi s'approchèrent les méchants pour manger ma chair, c'est eux mes adversaires, mes ennemis, qui chancelèrent, tombèrent. Qu'une armée soit campée près de moi, nulle crainte en mon cœur ; qu'un combat se dirige contre moi, j'aurai foi quand même. L'unique chose qu'à Yahwè je demande, celle que je réclame, c'est rester *au temple de Yahwè*, chaque jour de ma vie, regardant les charmes de Yahwè, fixant son sanctuaire » (1). Dans l'esprit du psalmiste, cette *domus Dei* est le lieu où habite et où sera contemplée la majesté de Dieu. Mais saint Thomas n'ignore pas que le bonheur de la présence divine sur terre, par les dons de la foi et de la grâce, n'est pas une pieuse imagination et que la vie éternelle se réalise actuellement, d'une manière toujours plus parfaite, dans l'Église. Il existe une maison matérielle du Seigneur : c'est l'église de pierre, la chapelle, dans laquelle l'esprit de l'homme est porté à la dévotion. Il y a aussi, pour le Seigneur, une maison spirituelle, et qui est double. D'une part, c'est l'Église militante et, de l'autre, l'Église triomphante, d'après ce que l'Apôtre écrit, dans sa seconde épître aux Corinthiens : « Nous savons, en effet, que si cette tente, notre demeure terrestre, vient à être détruite, nous avons une maison, qui est l'ouvrage de Dieu, une demeure éternelle, qui n'est pas faite de main d'homme, dans le ciel » (2) ; ce qui peut être compris de l'une et de l'autre, puisque cette maison terrestre est le chemin, qui conduit à l'autre et qu'elle en est la porte. C'est pourquoi il faut désirer habiter dans cette maison, c'est-à-dire dans l'Église, jusqu'à la fin. Or, continue saint Thomas, on habite la maison de Dieu par la foi, la charité et l'exercice des bonnes œuvres. Et il est louable que ce soit toujours ainsi. Que l'homme habite donc en elle, et que jamais il n'en soit séparé. Or, l'homme est séparé de l'Église par le péché, par l'excommunication et par le schisme ou l'hérésie.

(1) Ps. XXVI, v. 1-4, trad. DESNOYERS.

(2) II Ad Corinth., chap. V, v. 1, trad. CRAMPON.

Par conséquent, celui qui habite dans la maison de Dieu, c'est-à-dire dans l'Église sur cette terre, jusqu'à la fin, habitera dans l'autre à tout jamais (1). Une fois de plus, saint Thomas affirme l'identité foncière entre l'assemblée des fidèles sur cette terre et l'Église éternelle au ciel. Il ne nie pas que notre corps soit comme une maison provisoire, une tente qui sera détruite. Mais combien profonde est sa conviction qu'en nous il y a déjà une autre demeure, celle de Dieu dans notre âme, aussi réelle et aussi solide, — *non manufactam*, — et qui restera éternellement, — *aeternam*. Il ne contredistingue pas ces deux *domus Dei*, l'une, encore imparfaite où Dieu habite par la foi et la charité, et l'autre, parfaite, de la vision béatifique. Au contraire, *transfertur*, dit-il : celle de la terre sera transportée au ciel et ne changera pas. Dans chacune il trouve une abondance de dons divins, mais au ciel seulement, il y aura la profusion la plus abondante de tous les biens (2).

On peut regretter que saint Thomas n'ait pas terminé son *Commentaire sur les Psaumes*. D'après les citations qu'il en fait, il aurait certes mis en valeur une doctrine ecclésiologique, dans laquelle il puisait la consolation de se savoir membre de la communauté des saints, dont, pour rien au monde, il n'aurait voulu se séparer. Maint contexte lui en aurait fourni l'occasion : « Je préfère me tenir sur le seuil de la maison de mon Dieu, plutôt que d'habiter sous les tentes des méchants » (3).

(1) « Domus Domini spiritualis est duplex : et tertia est materialis, scilicet, Ecclesia, in qua morari salutiferum est. Nam in ea excitatur animus hominis ad devotionem. Domus spiritualis Dei est Ecclesia militans. Alia est Ecclesia triumphans : II Cor., V, 1. Si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod aedificationem ex Deo habemus domum non manufactam, sed aeternam in caelis. De utraque ergo potest hoc intelligi, quia haec domus via est ad illam et porta ejus. Et ideo desiderandum est habitare in hac domo, scilicet Ecclesia. Habitat autem quis in domo Dei per fidem et charitatem et conformitatem bonorum operum. Et laudabile est quod semper in ea habitet, et non separetur ab ea. Separatur autem homo ab Ecclesia per peccatum, per excommunicationem, et per schisma vel per haeresim. Qui ergo usque in finem habitat in ea, id est in ista Ecclesia, habitabit in illa in perpetuum » (*Comm. in Ps. Davidic., Ps. XXVI, v. 4, Unam petii*).

(2) « Haec domus, quae modo est in terra, ut in Psalmo XXXVI, 3, quandoque *transfertur* in caelos, ut in Psalmo CXXI : In domum Domini ibimus laetantes. In utraque est ubertas donorum Dei ; sed in hac Ecclesia est imperfecta abundantia, sed in alia est perfectissima abundantia omnium bonorum » (*Comm. in Ps. Davidic., Ps. XXXVI, v. 3*).

(3) Ps. LXXXIV, v. 11, trad. CRAMPON.

— J'ai été dans la joie, quand on m'a dit : Allons à la maison de Yahwè (1). Ardemment il a souhaité d'habiter dans la *domus Dei*, sur terre comme au ciel, et son désir a été magnifiquement réalisé. Dans la *familia* chrétienne, il a eu sa place privilégiée parmi les membres fidèles ; sa canonisation nous donne la certitude inébranlable, que, dans la vision, son privilège ne lui est pas enlevé.

* * *

L'Église est la cité de Dieu.

Parallèlement à la métaphore de la maison, saint Thomas en applique à l'Église encore une autre, plus parlante, plus réelle peut-être : celle de la cité. Il ne revendique nullement cette analogie comme propre au moyen âge. Déjà il l'avait lue chez des philosophes de la Grèce antique, chez Aristote entre autres, qui compare la cité à un corps organique (2). Mais c'est surtout de saint Augustin, dont il connaît à fond le *De Civitate Dei*, qu'il s'est inspiré, pour expliciter la comparaison. Chez l'évêque d'Hippone, en effet, il avait maintes fois rencontré la définition de la cité, qui est une multitude d'hommes, unis par un certain lien communautaire, et que rend heureuse la vraie vertu (3). Cette définition, il la fait sienne, tout en rendant, dans ses exposés, la *civitas* plus concrète, plus unie, plus imprégnée de la nécessité de l'union de corps et d'âme entre ses membres. Car, si tous les hommes sont fils d'un même Père, ils sont aussi rachetés tous par un même Sauveur et citoyens libres de l'unique cité du Roi des cieux et de la terre. Dans chaque cité, et par conséquent dans

(1) *Ps. CXXII*, v. 1, trad. CRAMPON.

(2) « Ex hac quidem ratione, motus fuit Philosophus, assimilare rempublicam seu politiam naturali et organico corpori, in quo sunt motus dependentes ex uno movente, sive ex duobus, ut sunt cor et cerebrum ; et tamen in qualibet corporis parte est operatio propria primis motibus correspondens et in alterum subministrans ; unde hoc corpus divini muneris beneficio animari asserit, et quod summae aequitatis, metu Dei agitur moderamine rationis : quod et Apostolus confirmat in *I ad Cor.*, ostendens totam Ecclesiam esse unum corpus distinctum in partibus, sed unitum vinculo caritatis » (*De Regimine principum*, livre IV, chap. 23).

(3) « Civitas est hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata, quae vera virtute beata redditur » (S. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, I). Voir aussi *De Regimine principum*, livre IV, chap. 18 et 23.

l'Église, tant pneumatique qu'institutionnelle, il distingue deux éléments, se complétant comme la forme et la matière : l'élément multitude, principe matériel, informé par l'unité, principe formel. Sur cette unité surtout il fonde l'analogie entre le corps et la cité, car, pour lui, la cité est comme l'unité des citoyens (1). S'il est vrai que l'homme, de par sa nature, doit vivre dans une cité (2), pour des raisons tenant du corps et de l'âme, il n'aura aucune difficulté à admettre que l'Église est une cité, puisque tous les hommes sont appelés à faire partie de ce corps, destiné à une existence éternelle. Pourtant, dans les applications de cette analogie, il ne distingue guère adéquatement le double aspect charismatique et juridique de la multitude et de l'unité, que l'Église comporte nécessairement ici sur terre, et volontiers il passe de l'un à l'autre, sans prévenir. Mais toujours il revient à l'unité, à la communion des citoyens, cause formelle de l'existence de la cité.

Dans son *Commentaire de l'épître aux Éphésiens*, il expose son idée assez clairement pour écarter toute méprise. L'Église est comme une cité. Elle possède donc un caractère d'unité et de distinction, puisqu'elle n'est pas une d'une unité de simplicité, mais comme un être composé de parties diverses. Quels sont donc les éléments communs à l'Église tout entière ? Cette question se réduit, pour saint Thomas, à discerner quels sont les éléments communs à toute cité.

Pour avoir une *civitas*, il faut un chef, une loi, les mêmes signes distinctifs, une même fin. Ces quatre conditions se réalisent dans l'Église. Elle a un chef : le Christ ; une loi : celle de la foi ; les mêmes signes distinctifs : les sacrements, dont le baptême est le plus nécessaire, puisqu'il est la porte qui livre accès aux autres ; un même but enfin : Dieu, car le Fils nous conduit au Père (3). En dehors de ces éléments communs, il

(1) « Civitas quasi civium unitas » (*De Regimine principum*, livre IV, chap. 18 ; *Comm. in Ps. Davidic.*, *Ps. XLV*, v. 5). — Le moyen âge chérissait les jeux de mots dans les étymologies.

(2) « Secundum naturam constructio civitatis est necessaria » (*De Regimine principum*, livre IV, chap. 3).

(3) « Ubi sciendum est, quod Ecclesia Dei sit sicut civitas, est aliquod unum et distinctum, cum non sit unum sicut simplex, sed sicut compositum ex diversis partibus. Et ideo Apostolus facit duo. Primo ostendit quod est commune Ecclesiae ; secundo ostendit id quod est distinctum in ipsa. In qualibet autem civitate ad hoc ut sit una, quattuor debent esse communia : scilicet : una

y a évidemment, dans chaque cité, les caractères propres à chaque membre : les grâces personnelles de chaque fidèle. L'uniformité n'est pas réalisée, mais l'unité n'en souffre pas.

Saint Thomas est convaincu qu'aucun bien ne dépasse l'unité du corps ecclésiastique. Il y revient sans cesse, et lorsqu'à la suite du psalmiste, il chante les grandeurs de la cité sainte, commentant le psaume « Dieu notre force », au cinquième verset : « Un fleuve, ses fossés, réjouiront la ville de Dieu » (1), il ose dire : cette ville, cette cité est l'Église, parce qu'elle contient les éléments constitutifs d'une cité, qu'il réduit à trois. Il exige d'abord une multitude d'hommes et d'hommes libres, puisqu'un seul ou un petit nombre ne forment pas une cité, pas plus que des esclaves. Et l'Église, qu'est-elle, sinon une assemblée nombreuse de fils libres ? Ensuite, une cité doit pouvoir se suffire. Dans un village, en effet, on ne trouve guère, comme dans une cité, tout ce qui est nécessaire à la vie des hommes, sains et malades. Or, l'Église possède, en abondance, tout ce qui est requis pour la vie spirituelle. Enfin, élément le plus important, il faut l'unité des citoyens, car de cette unité la cité tire son nom : « *civitas quasi civium unitas* ». Plus que n'importe quelle autre cité, l'Église possède cette unité, d'après le mot du Christ : « Afin que tous soient un, comme vous, Père, et moi, nous sommes un » (2).

Il n'y a pas de doute. Comme chaque cité, comme chaque

gubernator, una lex, eadem insignia et idem finis. Haec autem quattuor dicit Apostolus esse in Ecclesia. Primo habet ducem unum, scilicet Christum. Secundo quia lex ejus est una : lex enim Ecclesiae est lex fidei. Tertio eadem sunt insignia Ecclesiae : scilicet sacramenta Christi, inter quae primum est baptisma, quod est janua omnium aliorum. Quarto in Ecclesia est idem finis, qui est Deus. Filius enim ducit nos ad Patrem » (*Comm. in epist. ad Eph.*, chap. IV, lect. 2, princ.).

(1) « Fluminis impetus laetificat civitatem Dei » (*Ps. XLV*, v. 5, trad. DESNOYERS).

(2) « Haec civitas est Ecclesia. Tria sunt in ista civitate, quae sunt de ejus ratione. Primum est, quod sit ibi multitudo liberorum, quia si est ibi unus vel pauci, non est civitas, et similiter si sunt servi. Et hoc maxime invenitur in Ecclesia. Secundum est quod habeat sufficientiam per se. In vico enim non inveniuntur omnia necessaria ad vitae humanae sanis et infirmis ; sed in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam. Et haec sufficientia est in Ecclesia : quia quicquid necessarium est ad vitam spiritualem, invenitur in ea. Tertium est *unitas civium* : quia ab hoc, scilicet ab unitate civium, civitas nominatur ; quia civitas quasi civium unitas. Et haec est in Ecclesia. JOAN., XVII : Ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus » (*Comm. in Ps. Davidic.*, *Ps. XLV*, 3).

ville, l'Église forme, aux yeux de l'Aquinate, un corps complexe, dont l'unité interne fixe l'élément matériel de la multitude. Il évoque ainsi la vision grandiose de l'établissement du règne du Christ. Il est « le réaliste, qui vise un état de fait, où il n'y aura plus qu'une communauté humaine totalement unifiée au corps mystique » (1). Il ne s'inquiète pas de savoir quand se produira cette harmonieuse unité ; il ne dit même pas, à parler strictement, si ce terme sera jamais atteint. Mais au fond du cœur, il nourrit la conviction que cet idéal de l'Église une, groupant les hommes dans un seul corps, se réalise actuellement, sur cette terre chaque jour un peu plus parfaitement. Il exclut tout obstacle assez puissant pour entraver ce développement. Il identifie, sans les confondre dans leurs manifestations extérieures, la cité de Dieu inchoative et imparfaite de la terre et la cité de Dieu, arrivée au terme. « On a peut-être cru, au moyen âge, que l'Église devait bâtir en ce monde la cité de Dieu intégrale, que le corps du Christ pourrait atteindre, dès cette vie, son unité parfaite et sa plénitude », écrit J. Lecler (2). Cette assertion appelle des nuances. Aucun des penseurs du moyen âge, et certainement pas saint Thomas, n'a cru que le bien commun de l'Église se réaliserait parfaitement sur terre, et que donc la cité de Dieu devait y être bâtie intégralement : leur sens surnaturel vivace s'y opposait ! Mais, en réaliste qu'il était, saint Thomas vivait de la continuité interne et fondamentale de la cité de Dieu sur la terre et dans le ciel (3). En cela, il se rattachait à saint Augustin et le suivait, loin de s'y opposer, comme le veut encore J. Lecler. Son âme mystique abondait de joie indicible, lorsqu'il chantait (4) avec le psalmiste, pour les appliquer encore à l'Église : « Des choses glorieuses ont été dites de toi, cité de Dieu » (5).

(1) A. DE SORAS, *Action catholique et action temporelle*, p. 119, note. Paris, 1939. En outre, J. LECLER, *L'Église et la souveraineté de l'État*, dans *Construire*, IX ; *Travail et communauté*, p. 178. Paris, 1942.

(2) J. LECLER, *op. cit.*, p. 179.

(3) « Ecclesia quidem habet duplicem statum, scilicet gratiae in praesenti et gloriae in futuro et est eadem Ecclesia et Christus est caput secundum utrumque statum : quia primus est in gratia et primus in gloria » (*Comm. in epist. ad Coloss.*, chap. I, lect. 5).

(4) *Comm. in Ps. Davidic.*, *Ps. XLV*, v. 5.

(5) *Ps. LXXXVI*, v. 4, trad. CRAMPON.

* * *

L'Église est le corps mystique du Christ (1).

Saint Thomas a vécu à une époque où le régime féodal a commencé à céder la place au régime corporatif, qui superpose aux personnes physiques, naturelles, individuelles, un certain nombre de personnalités collectives, fictives, morales, qu'on appelle corps, ordres, pays, unions de pays (2). Il a assisté au développement de ces formations collectives, dont les plus anciennes, les plus naturelles, les plus simples, et partant les plus solides, sont les corps au sens étroit ou corporations au sens large. Quel que soit le nom que les auteurs du moyen âge, et à leur suite les néo-corporatistes contemporains, leur donnent : *collegium*, *commune*, *communio*, *communis*, *communitas*, *consortium*, *corpus*, *schola*, *societas*, *sodalitas*, *sodalitium*, *universitas* ou leurs correspondants en langues vulgaires ; quelle que soit l'entité communautaire qu'on veuille désigner, que ce soient les corporations de métiers, les ordres, les pays, les unions de pays, les églises particulières, voire même l'Église universelle (3) : toujours on est ramené aux deux éléments constitutifs de chaque communauté : la multiplicité des composantes et l'unité de l'organisation, les deux ne formant, comme le corps humain, qu'un organisme unique (4). Mais il est

(1) Nous nous acquittons d'une dette de reconnaissance à l'égard de M. É. Lousse, professeur à l'Université de Louvain, dont les cours d'Histoire du droit ainsi que les directives personnelles et les conseils amicaux ont beaucoup contribué à mener ce travail à bonne fin, surtout cette dernière partie.

Signalons en particulier son ouvrage, qui vient de sortir de presse : *La Société d'ancien régime. Organisation et représentation corporatives*, t. I. Bruges-Louvain-Paris, 1943. — Les premières épreuves de cet article étaient déjà corrigées, lorsque parut, datée du 29 juin 1943, l'encyclique *Mystici Corporis Christi*, de S.S. le Pape Pie XII, où l'on trouvera mainte confirmation de notre exposé.

(2) « Pour bien comprendre saint Thomas, il faut se replacer au cœur même de l'ordre corporatif. Il faut concevoir que l'État n'existe pas pour lui, que la seule chose qui compte, c'est l'ordre. Et alors tout s'éclaire » (G. DE LAGARDE, *Individualisme et corporatisme*, dans *L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'Ancien Régime*, p. 30. Louvain, 1937).

(3) Voir l'oraison pour l'Église que l'on chante après la Passion durant l'Office du Vendredi Saint.

(4) « La distinction de l'aspect « multitude » et de l'aspect « unité » de la société est fondamentale pour la compréhension de la sociologie thomiste » (G. DE LAGARDE, *op. cit.*, p. 27).

remarquable que dans le *τὸ σῶμα* des Grecs, dans le *corpus* des Latins et leurs synonymes médiévaux et modernes, ce ne soit jamais la quantité plus ou moins grande de l'élément multitude qu'on considère, mais de préférence, ou même exclusivement, l'unité du tout.

C'est pourquoi saint Thomas applique, sans hésiter, à l'Église universelle, qui est manifestement un corps, un dans le Christ, d'une unité aussi fondamentale que celle du corps humain, si multiples et si variés qu'en soient les membres, la définition juridique du corps : « par analogie au corps humain, on appelle corps, une société, qui tend à une même fin, par des actes différents et des fonctions diverses » (1).

Chacun le sait, l'assimilation de la société civile au corps humain n'était déjà plus, à l'époque hellénistique, qu'un lieu commun. Des textes nombreux la répètent, la variant à peine. Wikenhauser la fait remonter jusqu'aux fables d'Ésope (2). En tout cas, comme l'a relevé le même auteur (3), on en trouve des traces chez Platon (4), Aristote (5),

(1) « Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum, secundum distinctos actus, sive officia » (S. Th., III, q. 8, a. 4, c.). « C'est cette unité d'orientation finale, c'est-à-dire la commune destination à la gloire et à la possession de Dieu qui fait des anges et des hommes un même corps, le corps mystique de l'Église » (J. ANGER, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ*, p. 41. Paris, 1934).

(2) A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, p. 140. Munster, 1937.

(3) Les références des textes, que nous rapportons ci-après, sont prises chez WIKENHAUSER, *op. cit.*, p. 130-143. Mais comme cet auteur ne donne qu'un bref résumé en allemand, nous avons cru utile de citer l'original, afin de rendre aux expressions toute leur force probante.

(4) PLATON, *Lois*, chap. 8, § 828, d et 828, a : « Πρὸς τοῦτοις δὲ διάνοιαν χρῆν σκεῖν τοὺς διαίρησοντας ἱκανῶς ταῦτα τοιάνδε, ὡς εἶθ' ἡμῖν ἡ πόλις οἷαν οὐκ ἂν τις ἐτέραν εὖροι τῶν νῦν περὶ χρόνου σχολῆς καὶ τῶν ἀναγκαίων ἐξουσίας, δεῖ δὲ αὐτήν, καθάπερ ἓνα ἀνθρώπων, σῆν εὖ τοῖς δὲ εὐδαιμόνως ζῶσιν ὑπάρχειν ἀνάγκη πρῶτον τὸ μῆτε ἀδικεῖν ἄλλους μῆθ' ὑφ' ἐτέρων αὐτοὺς ἀδικεῖσθαι ». — « Outre cela, il faut que ceux qui voudront faire un juste arrangement de ces fêtes et de ces jeux, considèrent que notre république jouira d'un loisir, et d'une abondance des choses nécessaires à la vie, que l'on chercherait en vain dans tous les États qui subsistent aujourd'hui ; et que nous voulons qu'elle soit aussi heureuse que peut l'être un seul homme. Or pour vivre heureux, il faut deux choses : l'une, ne commettre aucune injustice envers personne ; l'autre, n'être point exposé à en recevoir de la part d'autrui » (trad. V. Cousin).

(5) ARISTOTE, *Politique*, livre I, chap. 1, III b, 1253 a : « Καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. Τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους ἀναρρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται ποδὲς οὐδὲ χεῖρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως,

Cicéron (1), Sénèque (2), Philon le Juif (3), chez Flavius

ὥσπερ εἴ τις λέγει τὴν λιθίνην... Φύσει μὲν οὖν ἡ ὀρμηὶ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. — « On ne peut douter que l'État ne soit naturellement au-dessus de la famille et de chaque individu ; car le tout l'emporte nécessairement sur la partie puisque, le tout une fois détruit, il n'y a plus de parties, plus de pieds, plus de mains, si ce n'est par pure analogie, comme on dit une main de pierre. — ...La nature pousse donc instinctivement tous les hommes à l'association politique ; le premier qui l'institua rendit un immense service » (trad. J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE).

(1) CICÉRON, *De officiis*, livre III, § 21-22 : « Si enim sic erimus adfert, ut propter suum quisque emolumentum, spoliaret aut violet alterum, disrumpi necesse est, eam quae maxime est secundum naturam humani generis societatem. Ut, si unumquodque membrum sensum hunc haberet, ut posse putaret se valere, si proximi membri valetudinem ad se traduxisset, debilitari et interire totum corpus necesse esset, sic, si unusquisque nostrum ad se rapiat commoda aliorum detrahatque, quod cuique possit, emolumenti sui gratia, societates hominum et communitas evertatur necesse est ». — *De finibus*, livre III, chap. 19, § 63-64 : « Ex hoc nascitur, ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine, ob id ipsum quod homo sit, non alienum videri. Ut enim in membris alia sunt tamquam sibi nata, ut oculi, ut aures, alia etiam ceterorum membrorum usum adjuvant ut crura, ut manus. Sic immanes quaedam bestiae sibi solum natae sunt, at... formicae, apes, ciconiae aliorum etiam causa quaedam faciunt. Multo haec conjunctius homines... Mundum autem censent regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unumquemque nostrum ejus mundi esse partem, ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus ».

(2) SÉNÈQUE, *De ira*, livre II, chap. 31, 7 : « Nefas est nocere patriae : ergo cuique quodque, nam hic pars patriae est (sanctae partes sunt, si universum venerabile est), ergo et homini, nam hic in maiore tibi urbe civis est. Quid si nocere velint manus pedibus, manibus oculi ? Ut omnia inter se membra consentiant, quia singula servari totius interest, ita homines singulis parcent, quia ad coetum geniti sunt, salva autem esse societas, nisi custodia et amore partium, non potest ». — *Epistol.*, 92, 30 : « Quid est autem, cur non existimes in eo divini aliquid existere, qui pars Dei est ? Totum hoc quo continemur, et unum est, et Deus ; et socii sumus ejus et membra ». — *Epistol.*, 95, 51 : « Ecce altera quaestio : quomodo hominibus sit utendum ? Quid agimus ? Quae damus praecepta ? Ut parcamus sanguini humano ? Quantum est ei non nocere, cui debeas prodesse ! Magna scilicet laus est, si homo mansuetus homini est !... Quando omnia quae praestanda sunt ac vitanda, dicam quum possim breviter hanc illi formulam humani officii tradere : « Omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est : membra sumus corporis magni ».

(3) PHILON, *Les lois spéciales*, livre III, 131 : « Χρόνον δ', ὡς ἔφην, ὥρσε τῆς καθόδου τὴν τοῦ μεγάλου ἱερέως τελευτὴν αἰτίας ἐνεκα τοιαύδε. ὥσπερ ἐνὸς ἐκάστου τῶν δολοφονηθέντων οἱ σύγγενεῖς εἰσιν ἑφελδοὶ τῆς κατὰ τῶν δολοφονησάντων δικῆς καὶ τιμωρίας, οὕτως καὶ τοῦ σύμπαντος ἔθνους συγγενῆς καὶ ἀγχιστεὺς κοινὸς ὁ ἀρχιερεὺς ἐστίν, πρυτανεύων μὲν τὰ δίκαια τοῖς ἀμφισβητοῦσι κατὰ τοὺς νόμους, εὐχὰς δὲ καὶ θυσίας τελῶν καθ' ἐκάστην ἡμέραν καὶ τὰ ἀγαθὰ αἰτούμενος ὡς ὑπὲρ ἀδελφῶν καὶ γονέων καὶ τέκνων, ἵνα πᾶσα ἡλικία καὶ πάντα μέρη τοῦ ἔθνους ὡς ἐνὸς σώματος εἰς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀρμόζῃται κοινωνίαν εἰρήνῃ καὶ εὐνομίᾳ ἐπιείκεια ». — « Pour le temps, comme il dit, il fixe la fin du retour (de la descente) du

Josèphe en différents passages de la *Guerre des Juifs* (1),

grand-prêtre en vue de cette cause. De même que, pour un chacun, les parents de ceux qui ont été trompés, sont les champions de la justice et du châtimement des trompeurs, ainsi le grand-prêtre est le parent commun de toute la communauté, dirigeant la justice selon les lois pour les défenseurs, offrant des prières et des sacrifices chaque jour, demandant des biens comme pour ses frères, ses père et mère, et ses enfants, afin que tous les âges et toutes les parties du peuple s'harmonisent comme n'étant qu'un seul corps et ne constituent qu'une seule et même communauté de paix et de justice ».

(1) FLAVIUS JOSÈPHE, *De Bello Judaico*, livre I, chap. 25, 4, § 507 : « Παραστήσας δὲ κατηγοροῦν καὶ μάρτυν ἑαυτοῦ φερώσαν Ἀρχέλαος οὕτως ἤδη παρητήτο καὶ τὴν Ἡρώδου κατέστελλεν ὄργην χρώμενος οἰκείοις ὑποδείγμασιν καὶ γὰρ αὐτὸς πολλῶν χαλεπώτερα πάσχων ὑπὸ τὰδελοφῶν τῆς ἀμύνης ἐπιπροσθεν τίθεσθαι τὰ τῆς φύσεως δίκαιον ἐν γὰρ ταῖς βασιλείαις ὥσπερ ἐν μεγάλοις σώμασιν δὲ τι μέρος φλεγμαίνειν ὑπὸ τοῦ βάρους, ὅπερ ἀποκόπτειν μὲν οὐ χρῆναι, θεραπεύειν δὲ πρᾶότερον ». — « Archélaüs, satisfait de l'avoir amené au point d'être ainsi son propre accusateur et de rendre témoignage contre lui-même, tâcha d'apaiser Hérode, et pour le fléchir entièrement, il se cita lui-même en exemple : « J'avais, dit-il, de bien plus grands sujets de plainte contre mon frère, mais j'ai cru devoir plutôt obéir aux sentiments de la nature, que suivre les mouvements d'une juste vengeance ; il doit en être des royaumes, comme des grands corps ; plus ceux-ci sont lourds et pesants, plus quelqu'une de leurs parties est sujette à se tuméfier, on ne la coupe pas pour cela, mais on en calme les inflammations, par un traitement doux ». — Livre II, chap. 16, 6, § 264 : « Κατεσταλμένων δὲ καὶ τούτων ὥσπερ ἐν νοσοῦντι σώματι πάλιν ἕτερον μέρος ἐφλέγμασιν ». — « A peine tous ces soulèvements furent-ils étouffés, que, comme on le voit arriver dans quelques maladies dont nos corps sont affligés, notre nation tomba dans une nouvelle crise ». — Livre III, chap. 5, 7, § 104 f : « Τοσοῦτον δ' αὐτῶν τὸ πρὸς τοὺς ἡγεμόνας πειθήνιον, ὡς ἐν τε εἰρήνῃ κόσμον εἶναι καὶ ἐπὶ παρατάξεως ἐν σώματι τὴν ὅλην στρατιάν. — Οὕτως αὐτῶν ἀσφαλεῖς μὲν αἱ τάξεις, εὐστροφοὶ δ' εἰσὶν αἱ περιαγωγαί, ὁξεῖαι δ' ἀκοαὶ μὲν παραγγέλμασιν, ὀψεις δὲ σημείοις, ἔργοις δὲ χεῖρες. — « L'obéissance aux chefs est à ce point forte chez les soldats romains, qu'en temps de paix rien n'est plus beau et qu'en temps de guerre toute l'armée est comme un seul corps. Leurs rangs sont tellement serrés, leurs mouvements viratoires tellement souples, qu'on dirait que les oreilles, continuellement ouvertes pour recevoir les ordres, les yeux, attachés à recueillir le moindre signal, et les mains toujours actives, sont ceux d'un seul homme ». — Livre IV, chap. 7, 2, § 406 : « Ἐκινεῖτο δὲ καὶ κατὰ τὰ ἄλλα τῆς Ἰουδαίας κλίματα τὸ τέως ἡρεμοῦν τὸ ληστρικόν καθάπερ δὲ ἐν σώματι τοῦ κυριωτάτου φλεγμαίνοντος πάντα τὰ μέλη συνενόσει ». — « Car comme il arrive dans le corps humain, que lorsqu'une partie noble est attaquée par quelque maladie inflammatoire, la violence du mal jette du trouble et de l'agitation dans tous les membres, ainsi toute la Judée se ressentit des grands maux que causaient dans la capitale des cruelles divisions qui la désolaient ». — Livre V, chap. 6, 4, § 279 : « Οἱ δὲ τοῦ μίσους καὶ τῶν ἰδίων διαφόρων λαβόντες ἀμνηστίαν ἐν σώματι γίνονται, καὶ τὸ μὲν τεῖχος περισχόντες ἀπ' αὐτοῦ πυρὰ τε παμπληθῆ κατὰ τῶν μηχανημάτων ἔσαν καὶ τοὺς ἐπιβρίθοντας τὰς ἐλεπόλεις ἀδιαλείπτως ἔβαλλον ». — « Tous les factieux, oubliant toute haine personnelle et tout différend particulier, se réunirent en un seul corps et se portèrent sur les remparts, d'où ils lançaient des quantités incroyables de

chez Plutarque (*Vie de Solon*) (1), dans les *Dissertations* d'Épictète (2), dans les *Pensées* de Marc-Aurèle (3), chez Tite-

matières enflammées contre les machines et de traits contre ceux qui les faisaient jouer » (Trad. GILLET).

(1) PLUTARQUE, *Vie de Solon*, chap. 18 : « Ὅρθως ἐθίζοντος τοῦ νομοθέτου τοὺς πολίτας, ὥσπερ ἐνὸς μέρους σώματος συναισθάνεσθαι καὶ συναλγεῖν ἀλλήλοις ». — « Le législateur avait sagement voulu accoutumer les citoyens à se regarder comme membres d'un même corps, à ressentir, à partager les maux les uns des autres ».

(2) ÉPICTÈTE, *Dissertat.*, livre II, chap. 5, 24 : « Πῶς οὖν λέγεται τῶν ἐκτὸς τινα κατὰ φύσιν, καὶ παρὰ φύσιν ; Ὡς περ ἂν εἰ ἀπόλυτοι ἦμεν. Τῷ γὰρ ποδὶ κατὰ φύσιν εἶναι ἐρῶ τὸ καθαρῶ εἶναι ἄλλ' ἂν αὐτὸν ὡς πόδα λάβῃς καὶ ὡς μὴ ἀπόλυτον, καθήξει αὐτὸν καὶ εἰς πηλὸν ἐμβαλεῖν, καὶ ἀκάνθας πατήσαι, καὶ ἔστιν ὅτε ἀποκοπῆναι ὑπὲρ τοῦ ὅλου· εἰ δὲ μὴ, οὐκέτι ἐστὶ πός. Τοιοῦτόν τι καὶ ἐφ' ἡμῶν ὑπολαβεῖν δεῖ ». — « Quel critère distingue donc dans les choses extérieures, celles qui sont selon la nature et celles qui sont contre nature ? Rien d'autre que le fait de notre séparation de la communauté. Car je dirai du pied qu'il est selon la nature qu'il soit propre ; si pourtant on le considère comme pied, et non pas comme un quelque chose de séparé, il conviendra que de temps à autre il entre dans la vase, qu'il passe sur des épines et il arrivera même qu'il faudra le couper pour le bien du corps entier ; autrement il ne serait plus pied. Ainsi faut-il en être de nous aussi ». — *Ibidem*, livre II, chap. 5, 25 : « Τί ἐστι ; Ἄνθρωπος ... 26. Οὐκ οἶδας ὅτι ὡς ἐκεῖνος οὐκέτι ἐστὶ πός, οὕτως οὐδὲ σὺ ἄνθρωπος ; Τί γὰρ ἐστὶν ἄνθρωπος ; Μέρος πόλεως, πρώτης μὲν τῆς ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων· μετὰ ταῦτα δὲ τῆς ὡς ἐγγιστα λεγομένης, ἥτις ἐστὶ μικρὸν τῆς ὅλης μίμημα ». — « Qu'es-tu ? Un homme... Mais ignores-tu que de même le membre, dont on vient de parler, n'est plus un pied, ainsi toi tu n'es plus un homme ? En effet, un homme, qu'est-il ? Une partie de la cité et d'abord de celle composée des dieux et des hommes ; ensuite de cette autre, que l'on appelle aussi de ce nom parce qu'elle est un univers en miniature ». — *Ibidem*, livre II, chap. 10, 3 : « Ἐπὶ τοῦτοις, πολίτης εἰ τοῦ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ... 4. Τίς οὖν ἐπαγγελία πολίτου ; Μηδὲν ἔχειν ἰδίᾳ σύμφερον, περὶ μηδένος βουλευέσθαι ὡς ἀπόλυτον, ἀλλ' ὥσπερ ἐν, εἰ ἡ χεὶρ ἢ ὁ πός λογισμὸν εἶχον καὶ παρηκολούθου, τῇ φυσικῇ κατασκευῇ, οὐδέποτε ἂν ἄλλως ᾤμηναν ἢ ὠρέχθησαν, ἢ ἐπανενγκόντες ἐπὶ τὸ ὅλον ». — « En outre, tu es un citoyen du monde et une de ses parties. Quelle est donc la fonction du citoyen ? Ne pas s'occuper de son intérêt privé ; ne prendre aucune décision en marge de la société ; mais se comporter comme la main ou le pied, qui, s'ils étaient doués d'intelligence et comprenaient la constitution de la nature, ne se meuvraient autrement ni ne désireraient quelque chose qu'exclusivement en fonction du tout ».

(3) MARC-AURÈLE, *Pensées*, livre II, chap. 1 : « Γεγόναμεν γὰρ πρὸς συνεργίαν, ὡς πόδες, ὡς χεῖρες, ὡς βλέφαρα, ὡς οἱ στοῖχοι τῶν ἄνω καὶ κάτω ὁδόντων ». — « Car nous sommes faits pour coopérer, comme les pieds, les mains, les paupières, les deux rangées de dents, celle d'en haut et celle d'en bas ». — *Ibidem*, chap. 3 : « Πρὸς ἐστί δὲ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ τῷ ὅλῳ κόσμῳ σύμφερον οὐ μέρος εἰ ». — « Ce qui arrive est nécessaire et contribue à l'intérêt général de l'univers dont tu es une partie ». — *Ibidem*, livre VII, chap. 13 : « Οἷόν ἐστιν ἐν ἡνωμένοις τὰ μέλη τοῦ σώματος, τοῦτον ἔχει τὸν λόγον ἐν διεστώσι τὰ λογικὰ πρὸς μίαν τινὰ συνεργίαν κατεσκευασμένα. Μᾶλλον δὲ σοὶ ἢ τούτου νόησις προσπεσείται, ἐὰν πρὸς ἑαυτὸν πολλάκις λέγῃς, ὅτι μέλος εἰμὶ τοῦ ἐκ τῶν λογικῶν συστήματος ». — « Comme

Live (1) et aussi chez l'auteur inconnu des *Hommes illustres de la Ville de Rome*, qui écrit que le sénat et le peuple, pareils à un corps, « *quasi unum corpus* », dépérissent par la discorde et sont forts dans la concorde. On peut remonter vers des temps plus reculés encore et découvrir, au dixième siècle avant Jésus-Christ, chez les Assyriens et les Babyloniens, et plus tard chez les Hébreux, l'usage des mêmes métaphores (2). Sans aucun doute, c'est sous l'influence de ce lieu commun que saint Paul a proposé sa comparaison célèbre du corps de l'Église.

Faut-il s'étonner, qu'à la suite de l'Apôtre, saint Thomas en fasse autant (3) ? Il voit se développer, à tous les étages de la

les membres du corps chez les êtres qui forment un tout, de même les intelligences raisonnables, quoique appartenant à des êtres distincts, sont constituées pour agir de concert. Cette pensée te frappera davantage, si tu répètes souvent : « Je suis un membre du corps formé par les intelligences raisonnables ».

(1) TIRE-LIVE, *Ab Urbe condita*, livre II, chap. 32 : « Is [Menenius Agrippa] intromissus in castra, prisco illo dicendi et horrido modo nihil aliud quam hoc narrasse fertur ; tempore, quo in homine non, ut nunc, omnia in unum consentiebant, sed singulis membris suum cuique consilium, suus sermo fuerit, indignatas reliquas partes sua cura, suo labore ac ministerio ventri omnia quaeri : ventrem in medio quietum nihil aliud quam datis voluptatibus frui ; conspirasse inde, ne manus ad os cibum ferrent, nec os acciperet datum, nec dentes [quae] conficerent. Hac ira dum ventrem fame domare vellent, ipsa una membra totumque corpus ad extremam tabem venisse. Inde apparuisse ventris quoque haud segne ministerium esse nec magis ali quam alere eum, reddentem in omnis corporis partes hunc, quo vivimus vigemusque, divisum pariter in venas, maturum confecto cibo sanguinem. Comparando hinc, quam intestina corporis seditio similis esset irae plebis in patres, flexisse mentes hominum ».

(2) « La société elle-même, composée de « faces », c'est-à-dire de personnes, plus ou moins unies par « la chair et l'os » ou « par le sang », appliquera les noms de parties du corps aux relations des hommes entre eux. Les nations, les villes, les institutions établies reposent sur des fondements. La famille et l'État ont une ou plusieurs têtes. Les premiers et les derniers s'opposent comme la tête et la queue. La main sert aux transactions sociales : elle est le symbole du salaire qu'on reçoit ou du loyer qu'on paie. Elle détient le sceptre et châtie le coupable. Les yeux et la face témoignent des sentiments réciproques. — L'oreille est le réceptacle de la science divine ou humaine, qui, par ce canal, descend jusqu'au cœur » (P. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en Hébreu et en Akkadien*, p. 163. Paris, 1923).

(3) « Omnes nos in unum corpus mysticum baptizati sumus, quod repraesentat similitudo corporis naturalis. Nam corpus naturale hominis non est unum membrum ; sed multa, quia scilicet, ejus perfectio non salvatur in uno membrum, sed integratur ex multis quae necesse habent deservire diversis potentiis et actibus animae » (*Comm. in I ad Corinth.*, chap. XII, lect. 3).

communauté, parmi les *oratores*, les *bellatores* et les *laboratores* (1), une organisation corporative très développée. L'Église n'est qu'un corps parmi tant d'autres. Pour la décrire, saint Thomas synthétise l'élément analogique et l'élément juridique ; il applique les relations unitaires et multitudinaires du corps humain au corps mystique, disons au corps mystérieux du Christ, tout en nuancant, au cours de ses exposés doctrinaux, les différences spécifiques, qui distinguent l'Église des autres collectivités (2).

Insistant sur l'unité éternelle, il enseigne que le corps de l'Église est assimilé à une personne. « Comme le corps naturel est une unité composée de la diversité de ses membres, ainsi toute l'Église, qui est le corps mystique du Christ, est comptée comme une seule personne, avec sa tête, qui est le Christ » (3). D'autre part, il est parfaitement conscient de l'unicité exclusive de la nature d'un corps tel que l'Église. Il n'ignore pas qu'à

(1) Ces trois groupes constituent la société du moyen âge. Voir É. LOUSSE, *La formation des ordres dans la société médiévale*, dans *L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'Ancien Régime*, II, p. 68. Louvain, 1937, et *Les caractères essentiels de l'État corporatif médiéval*, dans *Les Études classiques*, t. VI, 1937, p. 211.

(2) Pour L. CERFAUX, l'expression « corps du Christ » est une formule autonome dans la théologie paulinienne. Deux éléments fort différents en auraient constitué le sens synthétique : la formule chrétienne « corps du Christ », que l'on prononçait surtout à propos de l'Eucharistie, et la comparaison hellénistique du corps et des membres. La situation intérieure de l'Église de Corinthe aurait incité Paul à lui appliquer le lieu commun hellénistique. « A cause de la notion mystique d'une vie descendant du Christ dans l'organisme chrétien, il y a déjà, à ce niveau des grandes épîtres, une tendance à transposer la simple comparaison en représentation imaginative : les chrétiens sont un organisme vivant, un corps dans le Christ, ou, dans le même sens, un corps qui appartient au Christ. En outre, mystiquement, dans la célébration de la Cène, les chrétiens s'identifient, chacun en particulier et tous, au corps du Christ. En ce sens, ils sont encore le « corps du Christ » (*La théologie de l'Église suivant saint Paul*, p. 282-283. Paris, 1942). Nous croyons qu'à cause de la situation sociale, fondamentalement différente, dans laquelle vivait saint Thomas, celui-ci n'a guère songé à la possibilité d'une telle synthèse, mais qu'il s'est contenté — et c'est énorme — de souligner l'unité des chrétiens dans le Christ, le chef du corps, et leur cohésion entre eux comme membres (Voir L. CERFAUX, *op. cit.*, p. 265).

(3) « Sicut enim naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quae est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona, cum suo capite, quod est Christus » (*S. Th.*, III, q. 49, a. 1, c.). — « Caput et membra sunt quasi una mystica persona » (*S. Th.*, III, q. 48, a. 2, ad 1^m). Beaucoup de textes prouvent que, déjà au temps de saint Thomas, l'idée de la personne représentée (*persona non tamen vera sed repraesentata*), était d'usage courant (voir G. DE LAGARDE, *Individualisme et corporatisme au moyen âge*, p. 431).

elle seule est réservée une destinée éternelle, inchoativement et progressivement réalisée sur cette terre. Il sait que l'Église de la grâce et l'Église de la gloire sont identiques (1). Il sait que cette Église unique poursuit un bien qui ne se subordonne à aucun autre : la vision béatifique, fin ultime de tout être doué d'intelligence. Il sait encore que, seule, elle est universelle, groupant de droit, comme membres, tous les hommes et tous les anges sous le Christ, seule tête. Il sait enfin que tout l'appareil extérieur, toute l'organisation, qui distingue, dans le temps, l'Église de toute autre société humaine, s'évanouira pour ne laisser que « la hiérarchie d'une plus ou moins grande intensité de vie, la hiérarchie de sainteté et de vertu » (2), dans l'unité de Dieu lui-même.

Tout en n'oubliant pas la structure juridique, il s'attarde de préférence aux aspects pneumatiques, qui rehaussent l'Église au plan de l'éternité. C'est pourquoi il néglige l'élément multitude, intrinsèquement inhérent à chaque corps, pour ne retenir que l'élément unité, par lequel un corps quelconque se distingue essentiellement d'un troupeau — petit ou grand —, d'une foule, d'une coalition. Lorsqu'il parle des membres, c'est encore pour souligner leur interdépendance réciproque dans la grâce, principe unique de leur union.

Nous passerons rapidement en revue les textes qui font toucher du doigt ce composé de matière et de forme, la pluralité de membres et d'organes, centrés sur un tout, animés d'un seul souffle, ordonnés à une même fin, poursuivie par un commun effort des parties pour le bien de la totalité.

L'élément multitude de cet organisme est constitué par les membres, dont le Christ est le plus élevé en dignité, car il est la tête, le chef du corps (3). L'Église, comme corps, se compose des hommes, qui ont vécu depuis le début du monde, de ceux qui vivent maintenant et de ceux qui vivront jusqu'à la consommation des siècles. Non pas qu'elle les englobe tous actuellement,

(1) « Ecclesia quidem habet duplicem statum, scilicet gratiae in praesenti et gloriae in futuro et est eadem Ecclesia et Christus est caput secundum utrumque statum : quia primus est in gratia et primus in gloria » (*Comm. in epist. ad Coloss.*, chap. I, lect. 5).

(2) M. J. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, p. 97.

(3) « Inter alia membra Ecclesiae, principale membrum est Christus, quia est caput » (*Opusculum VI, De symbolo Apostolorum, « sanctorum communionem »*).

ni que tous ses membres en puissance doivent parvenir à l'acte, non ! Mais tous sont appelés à être incorporés dans l'Église, car le Christ est mort sur la croix pour le salut du monde entier (1). Dans le corps humain, tous les membres existent ensemble ; ce n'est pas le cas, dit saint Thomas, pour le corps mystique (2).

Tous ces membres exercent nécessairement des fonctions diverses et c'est une erreur de croire qu'on pourrait se passer des moins nobles (3). Point n'est besoin dans l'Église uniquement de mains, qui figurent les prélats, mais aussi de pieds, c'est-à-dire de subordonnés, ni uniquement d'yeux, les docteurs, mais aussi d'oreilles, de disciples, qui reçoivent la vérité des maîtres en les écoutant. Que serait un corps, n'ayant que des yeux ou que des oreilles ? Que serait également une Église, composée exclusivement de docteurs ou de disciples ? Ou bien encore, si le tout était un seul membre, où serait le corps, c'est-à-dire l'intégrité corporelle ? Il n'y en aurait pas ! C'est pourquoi, il y a beaucoup de membres, qui tous ensemble composent un seul corps et ainsi des ordres divers forment l'Église une et unique (4).

Dans les corps constitués, les monastères, les universités, les corps de villes, les corps de noblesse et les métiers, les différences qui distinguent les membres des étrangers et celles qui séparent entre elles les différentes catégories de membres, se calculent d'après la fusion, graduellement plus parfaite ou tout simple-

(1) « Corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius. Sic igitur membra corporis mystici accipiuntur non solum secundum quod sunt actu sed etiam secundum quod sunt in potentia. Quaedam tamen sunt in potentia quae numquam reducuntur in actum » (S. Th., III, q. 8, a. 3, c.).

(2) « Haec est differentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiae mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul ; membra autem corporis mystici non sunt omnia simul » (S. Th., III, q. 8, a. 3, c.).

(3) « Perfectio corporis non tota consistit in uno membro, quamvis nobiliori, sed ad ejus perfectionem requiruntur etiam ignobilia » (Comm. in I ad Corinth., chap. XII, lect. 3).

(4) « Sunt in Ecclesiae necessariae non solum manus, id est praelati, sed etiam pedes, id est subditi. Sunt in Ecclesiae necessarii non solum doctores sed etiam discipuli, qui a magistris veritatem audiendo recipiunt. Quod si essent omnia unum membrum, ubi esset corpus ? id est, ubi est integritas corporalis ? quasi dicat non esset. Ita si omnes in Ecclesia unius conditionis et gradus essent, tolleretur perfectio et decor Ecclesiae. Nunc autem sunt multa quidem membra, sed unum corpus quod ex omnibus integratur sic Ecclesia ex diversis ordinibus constituitur » (Comm. in I ad Corinth., chap. XII, lect. 3, med.).

ment négative, de l'*animus* du postulant et de celui du corps. Ainsi la participation plus ou moins intense à la vie divine de la tête est, pour saint Thomas, le critère de discrimination entre les membres de l'Église. Appliquant la théorie de l'acte et de la puissance, il répartit toute l'humanité, Église triomphante, militante et souffrante, en deux catégories génériques, de membres actuels et de membres en puissance. Il spécifie ultérieurement ces deux groupes en six degrés ou états d'adhésion au Christ, selon qu'est actuée ou non la grâce que le Père Éternel a donnée à la tête de l'Église, pour que celle-ci la distribue aux membres avec surabondance. Cette sextuple hiérarchie n'a pourtant rien d'un caractère juridique, qui viserait l'organisation ecclésiastique, de la papauté par exemple, ou des évêques, ou des laïcs ; elle considère exclusivement l'élément pneumatique, basé sur la vie de la grâce (1).

Au degré le plus élevé des incorporés, il y a ceux qui sont unis au Christ par la gloire (2). Pour toute éternité, immuablement, ils participent à la vision béatifique et jouissent de la félicité de Dieu même, chacun de la manière la plus parfaite pour lui, sans jamais pouvoir perdre ce privilège. Tels sont les anges et les saints, qui réalisent, à la perfection, le bien commun du corps mystique.

Viennent ensuite ceux qui sont unis au Christ par la charité (3). Ce sont aussi des membres actuels, mais la mort ne les a pas encore figés dans le stade définitif. Ainsi les âmes du purgatoire, qui terminent leur pèlerinage vers la cité céleste, qui souffrent encore et expient afin de se purifier, mais qui ont déjà la certitude de rester à tout jamais unies à la tête. A ces âmes se joignent les hommes encore vivants, ornés de la grâce sanctifiante. Peu importe que, par leur conduite pécheresse, ils seront peut-être plus tard définitivement séparés de leur chef, c'est leur état actuel qu'il faut considérer, car « un membre est dit tel, non pas

(1) « Christo data est gratia non solum sicut singulari personae, sed in quantum est caput Ecclesiae, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra » (S. Th., III, q. 48, a. 1, c.). Voir P. TH. KAPPELI, *Zur Lehre des Hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum*, p. 114 ss. Fribourg, Suisse, 1931.

(2) « Primo et principaliter Christus est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam » (S. Th., III, q. 8, a. 3, c.).

(3) « Secundo Christus est caput eorum qui actu uniuntur sibi per caritatem » (S. Th., III, q. 8, a. 3, c.).

d'après ce qu'il peut devenir, mais d'après ce qu'il est » (1). Ils sont tous le temple du Saint-Esprit et leur foi est informée par la charité ; c'est pourquoi ils font partie de l'Église « *numero et merito* ».

Un troisième groupe est constitué par ceux qui, actuellement, sont unis au Christ par la foi (2) et que saint Augustin a appelés les membres imparfaits. Ils sont membres actuels, bien que l'actuation en eux soit minime. Ce sont les chrétiens en état de péché mortel, abstraction faite de la possibilité d'une plus haute réalisation ultérieure de la vie de grâce, ou de leur séparation totale du corps du Christ. Ils ressemblent à des membres morts ou paralysés d'un organisme encore vivant et peuvent encore être mus extérieurement. A proprement parler, ils ne sont plus membres (3), leur union étant purement matérielle. Ils n'ont qu'une vie végétative. *Numero* ils appartiennent à l'Église, *merito* à la cité de Babylone. Par la foi pourtant, ils gardent en eux une certaine influence permanente d'union à la tête et, de ce chef, ils restent membres du corps.

Infiniment plus nombreux est le groupe des membres en puissance, qui ne possèdent ni la foi théologale ni la charité, mais qui sont prédestinés par Dieu de toute éternité. La puissance de vie divine qui est en leur âme passera donc certainement à l'acte (4). Ce sont d'abord les hommes qui seront unis au Christ uniquement dans la patrie du ciel, après une vie hors de tout contact, direct ou indirect, avec l'économie du salut ; les âmes droites, naturellement chrétiennes, comme dit Tertullien, et choisies par Dieu, pour des raisons que seule sa Sagesse discerne, à être membres de l'Église au ciel. *Reductive* il faut y englober aussi les hommes, qui, dans les conditions temporelles et spatiales actuelles, ne sont qu'en puissance d'être membres, mais qui, au cours de leur vie mortelle, passeront

(1) « *Membrum non dicitur secundum id quod de eo fieri potest, sed secundum id quod est* » (*Comm. in III Lib. Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, sol. 2, ad 3^m).

(2) « *Tertio Christus est caput eorum qui actu uniuntur sibi per fidem* » (*S. Th.*, III, q. 8, a. 3, c.).

(3) « *Non tamen possunt dici membra proprie, nisi sicut membrum mortuum* » (*Comm. in III Lib. Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, sol. 2).

(4) « *Quarto vero Christus est caput eorum qui sibi uniuntur solum potentia nondum ad actum reducta, quae tamen est ad actum reducenda secundum divinam praedestinationem* » (*S. Th.*, III, q. 8, a. 3, c.).

à l'acte de l'incorporation, et qui, de par leur faute, se sépareront du corps, en niant obstinément leur immatriculation.

Au cinquième degré correspondent ceux qui sont unis au Christ en puissance, mais qui n'arriveront jamais à la réalisation (1). Les hommes donc, vivant de nos jours, et qui ne font point partie du nombre des prédestinés. Ils ne seront pas membres du corps, pas même à titre temporaire ; ils vivront et mourront dans leur incroyance. Qui ne voit que saint Thomas touche ici, sans vouloir l'expliquer, au problème mystérieux de l'élection divine ?

Il faut ranger dans le dernier groupe tous ceux qui ne sont plus à aucun titre membres du Christ, ni en puissance, ni en acte (2). Dès le moment de leur mort, la damnation éternelle pèse sur eux ; leur volonté est fixée dans la haine et le mal. Le Christ peut encore être appelé leur *roi*, mais il n'est plus leur *tête*, car ils se sont volontairement arrachés du corps et ont mis la tête dans l'impossibilité de leur communiquer l'influx vital surnaturel de la grâce. Leur exclusion du corps est totale et définitive.

Ainsi donc, dans la structure pneumatique de l'Église, l'Aquinat établit, pour l'adhésion des membres, deux pôles : l'acte sans puissance et la négation de tout acte et de toute puissance. Entre les deux, il détermine l'engagement et l'actuation objectivement et subjectivement partiels ou définitifs, ainsi que la situation, toujours changeable de par la libre volonté des hommes, jusqu'au moment de la mort, qui fixe l'âme, pour l'éternité, dans un des deux extrêmes. Son critère unique est la grâce, principe de vie divine et *inchoatio* de la gloire.

De son temps, il ne sentait point la nécessité d'insister sur l'organisation extérieure et juridique de l'Église ni sur les conditions requises pour être membre du corps visible. Il était surtout préoccupé du bien commun, qui devait se réaliser inchoativement sur terre et arriver à son terme au ciel. Il attache son esprit et son cœur moins à l'organisation qu'à la grâce du Christ, vie de l'organisme. En effet, c'est seulement depuis la Réforme,

(1) « *Quinto vero Christus est caput eorum qui in potentia sibi sunt uniti quae numquam reducetur ad actum* » (*S. Th.*, III, q. 8, a. 3, c.).

(2) « *Qui tamen, ex hoc mundo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi, quia jam nec sunt in potentia ut Christo uniantur* » (*S. Th.*, III, q. 8, a. 3, c.).

que les théologiens catholiques se sont vus obligés par les attaques réitérées des protestants, de s'attarder à cet appareil extérieur, d'en prouver la nécessité et d'appliquer la théorie de l'acte et de la puissance aux membres de l'Église en tant que corps visible. Ils ont trouvé, chez l'Aquinate, les principes directeurs pour déterminer les différentes modalités d'être détaché du corps, dans les questions où sont traitées l'infidélité, l'hérésie, l'apostasie et l'excommunication (1).

L'esprit réaliste de saint Thomas pénètre pourtant fort bien la valeur relative de certains membres dans l'ensemble organique. Il n'éprouve aucune difficulté à souscrire à la sentence de saint Paul : « les membres, qui paraissent les plus faibles, sont plus nécessaires, et ceux que nous tenons pour les moins honorables, sont ceux que nous entourons de plus d'honneur » (2). Les membres les moins nobles, comme les intestins, semblent les plus nécessaires, commente-t-il. Ainsi, dans l'Église, il serait impossible de passer cette vie terrestre, sans la fonction de certaines personnes moins considérées, comme les agriculteurs et leurs semblables, tandis qu'on pourrait facilement vivre sans ces quelques personnages plus élevés en dignité et adonnés à la contemplation, à la philosophie, et qui contribuent, par leurs services, à rendre l'Église plus belle et plus saine (3). Dieu a disposé le corps de manière à donner plus de respect à ce qu'il y a de plus humble, pour qu'il n'y ait pas de division dans le corps, et que les membres aient également soin les uns des autres. Et le parallélisme se poursuit, faisant ressortir, après la diversité des membres et la variété de leurs fonctions, leur solidarité, leur dépendance mutuelle dans leur activité respective et leur tendance innée au bien commun de tout l'organisme.

Sans crainte aucune de se répéter, saint Thomas revient aux

(1) S. Th., II^a II^ae, q. 10 ; q. 11 ; q. 12 ; *Comm. in Ps. Davidic., Ps. XXVI.*

(2) I *Ad Corinth.*, chap. XII, v. 22-23, trad. CRAMPON.

(3) « Comparat S. Paulus diversa membra ad invicem quoad necessitatem eorum, dicens quod membra corporis, quae videntur esse infirmiora, sunt magis necessaria, sicut intestina ; ita etiam in Ecclesia sine officio aliquorum abjectarum personarum, puta agricultorum, et aliorum hujusmodi, praesens vita transiri non posset ; quae tamen posset duci sine aliquibus excellentioribus personis, contemplationi et sapientiae deputatis, quae Ecclesiae deserviunt, ad hoc quod sit ornatior et melius se habens » (*Comm. in I ad Corinth.*, chap. XII, lect. 3, circa med.).

mêmes idées dans ses *Commentaires des épîtres de saint Paul aux Éphésiens et aux Colossiens* (1). Mais, soit qu'il considère les actions des membres comme procédant de tel fidèle en particulier, sans la coopération formelle de ses frères dans la foi, soit qu'il les réfère immédiatement au corps mystique tout entier et qu'il les considère comme accomplies par toute l'Église ou par ses représentants officiels, toujours il les rattache à l'unité, qui transcende la multitude et lui donne un sens. Il fait converger tout vers l'*unum corpus*, comme but suprême à poursuivre, afin que tous soient un, non pas comme les hommes, même les plus intimes, mais comme le Père et le Fils, « *sicut Pater et ego unum sumus* » (2).

L'élément principal et spécifique du corps est donc l'unité, dans laquelle, selon Bossuet, toutes les créatures se réunissent (3).

Comme il fallait s'y attendre, ni saint Thomas, ni les autres théologiens de son époque, n'ont accordé leur attention aux signes extérieurs de cette unité de l'Église. Étaient-ils conscients du danger qu'il y avait, en s'y attardant, de se perdre en un extrinsécisme culturel exagéré ? C'est possible. Nous croyons pourtant qu'à une époque, « où le monde a été le mieux organisé » (4) dans l'unité de la foi chrétienne, les grands maîtres de l'université de Paris, saint Thomas en tête, ont dû être fiers de constater que l'unité interne, dont ils préconisaient la réalisation dans le Christ, se manifestait visiblement dans la *Respublica Christiana*. Le signe de la croix, le nom de catholique ou de chrétien, le symbole de la foi (5), les sept sacrements

(1) « *Ecclesia dicitur corpus ad similitudinem unius hominis et hoc dupliciter, scilicet et quantum ad distinctionem membrorum, et quantum ad servitia, quae licet sint distincta, tamen unum servit alteri* » (*Comm. in epist. ad Coloss.*, chap. I, lect. 5).

(2) Jo., chap. XVII, v. 21.

(3) « Dans l'unité de l'Église toutes les créatures se réunissent. Toutes les créatures visibles et invisibles sont quelque chose à l'Église. Les anges sont ministres de son salut, et par l'Église se fait la recrue de leurs légions désolées par la désertion de Satan et de ses complices ; mais dans cette recrue, ce n'est pas tant nous qui sommes incorporés aux anges, que les anges qui viennent à notre unité, à cause de Jésus, notre commun chef, et plus le nôtre que le leur » (BOSSUET, 4^e *Lettre à une demoiselle de Metz*, n° 8 ; cité par J. ANGER, *op. cit.*, p. 51).

(4) A. COMTE, cité par É. FAGUET, *Politiques et moralistes du XIX^e siècle*, p. 338. Paris, 1898.

(5) « Una fides debet esse totius esse, quod servari non potest nisi fidei extorta determinetur per eum qui toti Ecclesiae praest ; ut sic ejus sententia a

en tant que signes extérieurs, surtout le Baptême et l'Eucharistie ou repas commun (*communio*), les œuvres de charité, les cathédrales, églises et chapelles, les hôpitaux ou hôtels-Dieu, les armées des croisés animées d'un même esprit de conquête des Lieux saints, le pape, unique chef visible de la chrétienté, la doctrine commune contenue dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, surtout dans l'Évangile qui se lit partout, le culte liturgique de plus en plus uniforme, les attitudes de prières, les pratiques de pénitence, les pèlerinages à la Vierge, la vénération des saints, les ordres sacrés, les bénédictions et les sacramentaux, les conciles provinciaux et œcuméniques, bref toutes les manifestations extérieures de la vie une de l'Église, révèlent quelques éléments — l'énumération n'en est pas complète — qui cimentent l'unité entre les membres du corps mystique du Christ, dans le temps et l'espace, et rendent évident, aux cœurs et aux esprits, que, dans l'Église, l'individualité s'épanouit dans la personne de la communauté. Saint Thomas pousse même la ressemblance avec les corps jusqu'à donner un sceau commun à l'Église, sceau invisible, il est vrai, dans son être, mais combien perceptible dans les effets : « le Christ lui-même, Fils de Dieu, consacre son Église et l'empreint du Saint-Esprit, comme de son caractère et de son sceau » (1).

Il faudrait insister davantage sur quelques-uns de ces éléments. L'étude de la hiérarchie et des pouvoirs d'ordre et de juridiction, en particulier, permettrait de mieux comprendre la structure juridique de l'Église. Mais, dans la définition que nous examinons, « *Ecclesia est corpus mysticum Christi* », saint Thomas envisage plutôt l'unité de l'organisme pneumatique, fondée sur le fait que le Christ est la tête, puisque de lui découle tout le bien du corps tout entier (2). Il tâche d'éclaircir le

tota Ecclesia firmiter teneatur. Et ideo ad solam auctoritatem Summi Pontificis pertinet nova editio symboli, sicut et omnia alia quae pertinent ad totam Ecclesiam ut congregare synodum generalem, et alia hujusmodi » (S. Th., III, q. 1, a. 10, c.).

(1) « Ipse Christus Dei Filius suam Ecclesiam consecrat et sibi consignat Spiritu Sancto quasi suo caractere et sigillo » (*Contra errores Graecorum*, chap. 64).

(2) « Sed quare Christus est caput ? Respondet dicens quia ab eo dependet totum bonum corporis, scilicet Ecclesiae. In corpore enim naturali sunt duo bona, scilicet compactio membrorum et augmentum corporis. Et hoc habet Ecclesia a Christo. Ex eo enim dependet totum corpus » (*In epist. ad Coloss.*, chap. II, lect. 4). « Inter alia vero membra Ecclesiae principale membrum est

paradoxe que le Christ est à la fois le corps de l'Église tout entier et, en même temps, membre de ce corps.

On affirmerait volontiers que, dans aucune société ou corporation humaine, une telle identité n'est guère pensable. Détrompons-nous pourtant. Au moyen âge du moins, le chef, qui est installé par le corps au sommet de la hiérarchie judiciaire et administrative, n'est jamais un étranger. Pour être investi des pouvoirs, il doit être membre du corps et, comme membre ordinaire, il n'est point dispensé de respecter les constitutions. Mais comme *dominus et caput*, il reçoit la *potestas dominativa*, il représente le corps. C'est à lui que tout le monde, supôts et étrangers, s'adresse, lorsqu'il est indispensable de saisir le corps dans son ensemble. Il est donc en quelque sorte tout le corps, qu'il représente, et il est membre de ce même corps.

Mais le Christ, comme chef de l'Église et tête, réalise une unité infiniment plus parfaite. Ce n'est pas l'Église qui investit le Christ de son pouvoir pour la représenter. C'est le Christ qui communique son pouvoir divin et « participative » sa nature au corps visible et invisible. C'est lui qui unit tous les membres fidèles par les liens de la grâce sanctifiante et de la gloire, qui sont la vie divine. Il ne représente pas le corps : il l'est véritablement, « *Ecclesia est corpus Christi* ». « Pris collectivement, vous êtes corps de Christ, et séparément (*ἐκ μέρους*), vous êtes membres » (1).

Que le Christ soit lui-même membre de l'Église, cela n'implique-t-il pas une imperfection, puisque chaque membre, comme tel, comporte une division, une *partialitas* ? Non, répond saint Thomas. En effet, le Christ est dit membre, en tant qu'Il est distingué des autres membres de l'Église. Mais cette distinction est basée sur la perfection du Christ, qui seul possède universellement la grâce (2). Cette difficulté, saint Thomas

Christus, quia est caput » (*Opusculum VI, De symbolo Apostolorum, « sanctorum communionem »*).

(1) « Vos estis corpus Christi et membra de membro » (*I Ad Corinth.*, chap. XII, v. 27).

(2) « Dicitur membrum ratione distinctionis ab aliis Ecclesiae membris ratione suae perfectionis, quia in Christo est universaliter gratia, non autem in aliquo aliorum ; sicut et caput corporis naturalis ab aliis membris distinguitur ; unde non oportet quod Christo attribatur imperfectio » (*De Veritate*, q. 29, a. 4, ad 6^m). — Dans ce même article, saint Thomas répond jusqu'à dix-sept objections, pour revendiquer pour le Christ selon sa nature humaine la grâce d'être tête (*gratia capitis*).

l'avait déjà éprouvée dans son *Commentaire sur le livre des Sentences du maître P. Lombard*. A première vue, le contexte peut sembler étrange. Le Christ doit-il avoir des « *dotes* » ? se demande-t-il. Il définit *dos* : l'ornement perpétuel de l'âme et du corps, suffisant pour l'entretien de la vie et continuant à exister dans l'éternelle béatitude (1). Il semble bien que le Christ doive en avoir, dit la quatrième objection. Puisque l'Église est une *sponsa*, il faut que tous les membres de cette Église aient une dot. Or le Christ est membre de l'Église. Donc, Il doit avoir une dot (2). La distinction alléguée présente l'Église sous un double aspect : d'abord en tant que corps uni au Christ comme à sa tête, et, de ce chef seul, elle est une *sponsa* ; mais alors le Christ n'en est pas un membre, mais la tête, infusant la vie à tous les membres. Ensuite, elle peut être représentée comme un tout, en joignant la tête et les membres entre eux ; et de ce tout, le Christ est un des membres, en tant qu'Il a un office spécial à remplir, à savoir donner la vie aux autres.

Il faut pourtant concéder, ajoute l'Aquinate, que la dénomination de « membre » au sens rigoureux du mot, ne s'applique pas strictement au Christ, parce qu'être membre implique, malgré tout, une certaine division (*partialitas*). Or le bien spirituel n'est pas particularisé dans le Christ : il est total et intégral. Le Christ lui-même est le bien total de l'Église. Lui et les autres ensemble ne constituent pas quelque chose de plus grand que lui seul. C'est pourquoi, sous cet aspect, l'Église ne désigne pas uniquement l'épouse, mais l'époux et l'épouse, en tant que, par leur union spirituelle, ils ne forment qu'un. Ainsi donc, bien que le Christ soit d'une certaine façon membre de l'Église, en aucune manière, il ne peut être dit membre de l'épouse et donc il ne doit pas avoir de dot (3).

(1) « *Dos est perpetuus animae et corporis ornatus, vitae sufficiens, in aeterna beatitudine jugiter perseverans. Et sumitur haec descriptio ad similitudinem dotis corporalis, per quam sponsa ornatur et providetur viro* » (*Supplementum S. Th.*, III, q. 95, a. 1, c.).

(2) « *Utrum Christo competat habere dotes. 4. Omnibus Ecclesiae membris debetur dos, cum Ecclesia sit sponsa. Sed Christus est Ecclesiae membrum, ut patet I Cor., XII, 27. Ergo Christo debentur dotes* » (*Comm. in IV Libr. Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3, ad 4^m).

(3) « *Dicendum quod nomen Ecclesiae dupliciter accipitur: quandoque enim nominat tantummodo corpus, quod Christo conjungitur sicut capiti; et sic tantum Ecclesia habet rationem sponsae; sic vero Christus non est Ecclesiae membrum sed est caput influens vitam omnibus Ecclesiae membris.*

Saint Thomas essaie d'exprimer encore plus parfaitement cette unité du Christ et de son Église. Il fait dériver de la tête non seulement l'agrégation des membres par la foi (1), non seulement leur connexion et leur ralliement par les services mutuels de la charité, mais aussi, et surtout, il lui attribue leur actuelle opération, ou leur désir d'action, chacun suivant sa mesure et sa compétence (2). En se mettant en face de cette réalité mystérieuse, « de ce grand corps aux millions de cellules toutes baignées de la même vie, informée par la même âme, guidées par un même esprit vers un même but, toutes intéressées à ce qu'aucune d'elles ne souffre et ne meure, l'âme peut comprendre aussitôt le précepte de la charité, son caractère universel et la somme de sacrifices qu'il peut parfois imposer ; mais, en même temps la grandeur séduisante, que lui confère Jésus-Christ, qui demande qu'on l'aime en chacun de ses membres » (3).

Les privilèges de la tête sur les autres membres, l'Aquinate les groupe sous trois chefs et les applique au Christ. Il distingue d'abord l'ordre de la dignité, où manifestement le Christ, étant principe et président, n'a guère d'égal ; ensuite l'ordre de la plénitude des sens, qui se réalise dans la tête, le Christ, puisqu'Il a possédé la grâce dans sa perfection et dans sa totalité ; enfin, l'ordre de l'influence dans les membres, car sans le Christ,

Alio modo accipitur Ecclesia secundum quod nominat caput et membra conjuncta ; et sic dicitur Christus membrum Ecclesiae, in quantum habet officium distinctum ab omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam ; quamvis non multum proprie dicatur membrum, quia membrum importat partialitatem quamdam. In Christo autem bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter et integrum ; unde ipse est totum Ecclesiae bonum ; nec est aliquod majus ipse et alii quam ipse solus. Sic autem loquendo de Ecclesia, Ecclesia non nominat solum sponsam, sed sponsum et sponsam, prout per conjunctionem spiritualem est ex eis unum effectum. Unde licet Christus aliquo modo dicatur membrum Ecclesiae, nullo tamen modo potest dici membrum sponsae et sic ei non convenit ratio dicti » (*Comm. in IV Lib. Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3, ad 4^m ; *Supplementum S. Th.*, III, q. 95, a. 3, c.). — « *In conjunctione Christi et Ecclesiae unitas ex utraque parte invenitur* » (*Comm. in IV Lib. Sent.*, d. 27, q. 3, a. 1, qu. 3, sol. 3).

(1) « *Quia spiritus unitatis a Christo in nos derivatur, ideo subdit : in Christo, qui per Spiritum suum, quem dat nobis, nos invicem unit et Deo* » (*Comm. in epist. ad Rom.*, chap. XII, lect. 2).

(2) « *Non solum a capite nostro Christo est membrorum Ecclesiae compactio per fidem, nec sola connexio vel colligatio per mutuam ministrationem caritatis, sed certe ab ipso est actualis membrorum operatio sive ad opus motio secundum mensuram et competentiam cujuslibet membri* » (*Comm. in epist. ad Eph.*, chap. IV, lect. 5).

(3) J. ANGER, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ*, p. 403.

personne ne peut rien (1). Au regard des privilèges et corrélativement à eux, comme dans tout corps bien constitué, il expose les devoirs ou les fonctions qui appartiennent au Christ. « De même que l'on donne à toute l'Église le nom de corps mystique, par analogie avec le corps naturel de l'homme, dont les divers membres ont des actes appropriés, ainsi que l'enseigne l'Apôtre aux Romains, de même on appelle le Christ tête de l'Église par analogie avec la tête humaine. Celle-ci, en effet, peut être considérée à trois points de vue différents : au point de vue de l'ordre, de la perfection et de la puissance. Sous le rapport de l'ordre, la tête est l'élément premier de l'homme, en commençant par le haut ; de là vient que l'on a coutume d'appeler tête tout ce qui est principe ; sous le rapport de la perfection, c'est dans la tête que se trouvent tous les sens intérieurs et extérieurs, alors que dans les autres membres, il n'y a que le sens du toucher ; sous le rapport de la puissance, c'est encore la tête, qui, par sa vertu sensible et motrice, donne aux autres membres force et mouvement, et les gouverne dans leurs actes. Or, ces trois fonctions de la tête appartiennent spirituellement au Christ. En raison de sa proximité avec Dieu, sa grâce est en effet la plus élevée et la première, sinon temporellement, du moins en ce que tous ont reçu la grâce par comparaison avec la sienne ; de même sous le rapport de la perfection, le Christ possède la plénitude de toutes les grâces ; enfin pour ce qui est de la puissance, le Christ peut communiquer, et communique effectivement, la grâce à tous les membres de l'Église. Il apparaît donc avec évidence que l'on peut fort bien donner au Christ le nom de tête de l'Église » (2). Cela n'empêche pas qu'au-dessus

(1) « Ipse Christus est caput Ecclesiae. Caput enim respectu aliorum membrorum habet tria privilegia. Primo quia distinguitur ab aliis ordine dignitatis, quia est principium et praesidens. Secundo in plenitudine sensuum, qui sunt omnes in capite. Tertio in quodam influxu sensus et motus ad membra » (*Comm. in epist. ad Coloss.*, chap. I, lect. 5).

(2) « Sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, secundum quod diversa membra habent diversos actus, ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare : scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. Ordinem, qui caput est prima pars hominis, incipiendo a superiori. Et inde est quod omne principium consuevit vocari caput. Perfectionis autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cum in ceteris membris sit solus tactus. Virtutem vero, quia virtus et motus ceterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus, est a capite, propter vim et sensi-

du Christ, il y ait Dieu le Père, qui a donné le Christ (1) pour qu'il gouverne toute l'Église, celle qui milite et celle qui triomphe.

Dans le langage métaphorique, l'analogie ne s'applique pas sous tous les rapports ; autrement ce ne serait plus une analogie, mais l'expression pure et simple de la réalité. Sans doute la tête naturelle ne peut pas posséder une autre tête, car le corps humain ne fait pas partie d'un autre corps. Mais le corps, que l'on appelle ainsi par analogie, et qui représente une multitude ordonnée, peut faire partie d'une autre multitude : ainsi la société domestique fait partie de la société civile, et le père de famille, qui est tête de la société domestique, a au-dessus de lui une autre tête, qui est le gouverneur de la cité. En ce sens rien n'empêche que Dieu soit la tête du Christ (2) et qu'en même temps le Christ soit la tête de l'Église (3). Mais « le point de comparaison », ce qui constitue l'Église comme corps, avec le Christ comme chef, c'est l'intime unité, qui résulte de l'homogénéité de substance de la grâce du Christ et celle des hommes et des anges, tout comme la tête et les membres du corps physique participent à la même nature. Cette grâce, saint Thomas l'appelle « *inchoatio gloriae* » pour les hommes sur terre ; c'est l'élément pneumatique, mystérieux, mais combien réel, qui devient la gloire au ciel ; c'est l'influx vital par lequel le Christ unit tous les fidèles dans un commun service et un hommage de donation totale au corps, à son chef, au Père.

tivam et motivam ibi dominantem. Haec autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim, secundum propinquitatem ad Deum, gratia ejus altior et prior est, etsi non tempore : qui omnes alii receperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius. Secundo vero, perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum. Tertio, virtutem habuit influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae. Et sic patet, quod convenienter dicitur Christus caput Ecclesiae » (*S. Th.*, III, q. 8, a. 1, c., trad. Ch. V. HÉRIS).

(1) « Deus pater dedit Christum caput super omnem Ecclesiam, scilicet tam militantem quae est hominum in praesenti viventium, quam triumphantem, quae est ex hominibus et angelis in patria » (*Comm. in epist. ad Eph.*, chap. I, lect. 8).

(2) « Caput Christi Deus » (*I Ad Corinth.*, chap. II, v. 3).

(3) « In metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia : sicut enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est aliud caput, quia corpus humanum non est pars alterius corporis. Sed corpus similitudinarie dictum, id est aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis, sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis. Et ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticae, habet super se caput rectorem civitatis. Et per hunc modum nihil prohibet caput Christi esse Deum, cum tamen ipse sit caput Ecclesiae » (*S. Th.*, III, q. 8, a. 1, ad 2^m).

* * *

Au début de ce travail, nous nous sommes proposé de montrer comment saint Thomas d'Aquin a défini l'Église. Nos recherches nous ont amené à déterminer quatre identités, dont chaque fois l'Église est le premier terme : l'Église est l'assemblée des fidèles, l'Église est la maison de Dieu, l'Église est la cité de Dieu, l'Église est le corps mystique du Christ. Deux d'entre elles, à savoir « maison de Dieu » et « cité de Dieu », ne sont probablement que des métaphores. Mais elles révèlent plus qu'une simple similitude extrinsèque et accidentelle. Elles expriment, avec vigueur et avec insistance, le caractère d'unité interne qui appartient à l'Église : « *Unam Ecclesiam* ».

Les deux autres définitions, « assemblée des fidèles » et « corps mystique du Christ », semblent bien nous fournir une définition quidditative de l'Église, surtout militante. Elles ne se couvrent pourtant pas complètement et ne sont certainement pas la simple répétition l'une de l'autre. Elles insistent chacune sur un point de vue essentiellement différent : la première considère l'Église dans sa structure plutôt juridique et organistique, tandis que la dernière s'arrête de préférence à l'élément pneumatique et organique. Les mots « assemblée » et « corps », qui sont synonymes, expriment le genre ; par « *fideliū* » et « *mysticum Christi* » est notifiée la différence spécifique, qui constitue le tout dans une sphère bien déterminée. Considérons brièvement chacune des notes de ces définitions.

L'Église est une *congregatio*, un *corpus*. Elle est donc une communauté, un groupement, composé d'individus, accomplissant une même fonction, ayant des intérêts semblables et jouissant d'un statut identique d'ordre public et privé. Sociétaire de nature, elle doit avoir une constitution de société, c'est-à-dire une certaine distribution des pouvoirs et des compétences, conformément au genre de collaboration, de coopération et d'unité, que réclament sa nature et son bien commun propres (1). Génériquement parlant, elle est une société comme toutes les autres, un corps comme tous les autres, semblable, pour saint Thomas, à toutes les formations corporatives du moyen âge. Elle a ses pouvoirs, ses lois, ses gouvernants et ses gouvernés,

(1) M. J. CONGAR, *Esquisses*, p. 47.

ainsi que tous les signes distinctifs de sa personnalité. Comme chaque corps constitué, elle intègre un élément multitude : ses membres, qui ne sont pas recrutés dans une classe sociale particulière, ni chez un peuple préféré, mais dans toutes les classes et chez tous les peuples. Tous les hommes, en effet, sans exception, sont appelés à être intégrés dans ce corps et à participer à l'assemblée unique, à laquelle les anges même sont convoqués et que préside le Christ. Pourtant, si le caractère universel de l'élément multitude réserve à l'Église, dans le complexe infiniment varié des organisations corporatives, une place privilégiée et exclusive, au point d'en faire non pas *une* assemblée, *un* corps, confondu parmi les autres, mais *l'assemblée*, *le* corps par excellence, c'est surtout par l'autre élément constitutif, l'unité, qu'elle affermit et stabilise son privilège. L'Église, en effet, n'a pas sa loi et sa constitution en dehors d'elle, mais, comme le vivant, dans son être propre. En cela elle ne ressemble nullement aux autres corps politiques et économiques, auxquels un principe d'unification est imposé de l'extérieur. Sa loi essentielle, sa vie, c'est le Christ, tête du corps, qui communique sa grâce à chacun des membres et les unit tous physiquement sur cette terre, pour les garder dans l'union infrangible de la gloire dans l'éternité. Toutes les manifestations, apparemment si divergentes, et brisant l'unité aux yeux d'un spectateur superficiel, convergent vers le but unique : « *ut omnes unum sint* ». Le pain eucharistique, auquel communient tous les chrétiens, n'est pas seulement un symbole, mais la réalisation inchoative du souhait divin (1).

Mais en dehors de ces éléments génériques, communs à tous les corps, il y a les différences spécifiques, qui fondent et expliquent, chez saint Thomas, le caractère exceptionnel de l'Église, qu'il appelle « assemblée des *fidèles* » et « corps *mystique du Christ* ».

Comme toutes les organisations corporatives, dont le XIII^e siècle a vu l'éclosion et la floraison, au point qu'elles recouvraient toute la structure sociale, l'Église est fondée sur la *fides*. Dans

(1) « Dans la *Somme*, l'Ange de l'École a pareillement exposé l'Eucharistie comme « sacrement de l'unité ecclésiastique » et, à ce titre, comme complément du Baptême et nécessaire au salut » (J. SIMON, *L'Eucharistie, sacrement d'unité*, dans *Revue Thomiste*, t. XX, 1912, p. 585). Voir S. Th., III, q. 73, a. 2 : « Ergo hoc sacramentum multa quidem est materialiter, sed unum formaliter et perfective ».

les corps, en effet, nul n'exerce de pouvoir qui ne soit assermenté. Les historiens du droit enseignent que les dirigeants, choisis parmi les membres du corps, et tous ceux qui se soumettent à leur juridiction, doivent prêter serment et jurer fidélité. Par ces serments réciproques, qui rappellent l'hommage et l'investiture, les chefs et les membres sont assurés du dévouement et de la fidélité mutuels. Ils assument, de ce fait, l'obligation de servir ou d'aider (*consilium-auxilium*), mais ils acquièrent aussi des droits et des privilèges corrélatifs (*defensio-protectio*). S'ils violent leurs serments, s'ils rejettent leur foi féodale, ils sont parjures et félons, et attirent sur eux l'application de peines très sévères. En va-t-il autrement dans l'Église ? Le sacrement d'adhésion au corps est le Baptême, qui immatricule les membres (1) et leur donne non seulement la *fides*, fondement de leurs devoirs et de leurs privilèges, mais aussi et surtout la grâce, principe de vie divine. Arrivé à l'âge de raison, chaque chrétien aura à prendre position et à adhérer de plein cœur à cette foi. Il pourra, par le péché mortel, couper l'influx vital du Christ dans son âme, et se constituer membre mort, quitte à pouvoir ressusciter, par la grâce de Dieu et sa volonté, aussi longtemps que se prolonge son séjour sur terre. Il pourra aussi, par une félonie totale, s'arracher au corps, rejeter la foi théologale et s'opposer, s'il persiste, à la vision du *status patriae* et à la jouissance paisible du bien commun éternellement réalisé. Pour faire un membre parfait, la *fides* doit être vivante, informée par la grâce de charité. Par celle-ci, le Christ vit dans chacun de ceux qui lui ont voué tout leur être et lui font, sans discontinuer, l'hommage de leur intelligence et de leur volonté, dans une donation absolue et intégrale, tout comme des vassaux à leur suzerain, et plus fortement encore. Or, cet élément d'adhésion par la *fides* n'est pas destiné à disparaître. Même au ciel, dans la vision, l'intelligence et la volonté glorifiées adhéreront à Dieu par le Christ et resteront soumises dans un abandon absolu à la Vérité et à l'Amour suprêmes.

(1) « Baptismus in tantum aperit baptizato janua regni caelestis, in quantum incorporat eum passioni Christi, virtutem ejus homini applicando » (S. Th., III, q. 69, a. 7, ad 1^m). « Ad hoc valet baptismus ut baptizati Christo incorporantur » (S. Th., III, q. 69, a. 5, *sed contra*). « Ad hoc baptismus valet ut baptizati Christo incorporantur ut membra ejus » (S. Th., III, q. 69, a. 4, c.).

Saint Thomas propose donc l'Église véritablement comme un corps institutionnel. Par son analogie du corps humain et influencé par les idées de son temps, il la conçoit comme un groupement d'individus, unis dans le Christ, vivant la même religion, ayant des intérêts semblables et destinés à participer à la nature de Dieu même dans la vision béatifique. Il y découvre tout l'appareil extérieur de l'organisation terrestre, rendu nécessaire par la contingence et la nature même des membres, qui resteront, même au ciel, infiniment diversifiés et tous parfaitement unis à la tête, chacun suivant sa mesure et ses capacités. Mais, par l'élément pneumatique, dont il approfondit les multiples aspects dans ses œuvres, il fait de l'Église un corps incomparablement supérieur et transcendant à tous les autres, parce que vivant d'une vie divine et destiné à une gloire éternelle. Il en fait le corps mystique du Christ (1). Il pénètre jusqu'au tréfond de la mystérieuse unité, qui relie à tout jamais le Christ aux membres et les membres entre eux. Il n'a pas de termes assez forts pour exprimer son admiration et sa vénération pour le principe vital, unificateur de tous les fidèles, hommes et anges. Il voudrait chanter les louanges du mystère de la vie du Christ en chacun de nous et dans l'Église tout entière. Non seulement il comprend cet élément pneumatique, dont il a ardemment désiré la réalisation définitive, mais il en vit. Qu'il mette l'accent sur l'aspect juridique ou qu'il insiste sur le caractère charismatique, il garde dans son cœur, indestructiblement, la conviction, qu'il n'y a qu'une Église, maintenant et toujours : la sainte Église catholique romaine (2).

A. DARQUENNES, S. J.

(1) Sur l'origine et les premiers sens de l'expression « corps mystique », voir H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, dans *Recherches de science religieuse*, juin 1939, p. 257-302 ; octobre 1939, p. 429-489 ; janvier 1940, p. 40-80 ; avril 1940, p. 191-226. — En particulier : juin 1939, p. 296.

(2) « Ecclesia in praesenti et Ecclesia gloriae in futuro est eadem Ecclesia » (*Comm. in epist. ad Coloss.*, chap. I, lect. 5).

II

La philosophie sociale d'Henri de Gand
et de Godefroid de Fontaines,

PAR

GEORGES DE LAGARDE,

Docteur en Droit.

La position intermédiaire qu'occupent Henri de Gand et Godefroid de Fontaines dans l'histoire de la philosophie commence à être bien connue (1).

Nous sommes en 1280-1290. Après le *shock* aristotélicien, la pensée scolastique procède à un nouvel inventaire de ses richesses. Invités à cette critique par les condamnations retentissantes qui ont frappé certaines thèses averroïstes, les maîtres parisiens reprennent les données de la spéculation antérieure. Sur tous les problèmes essentiels, ils interrogent à nouveau la tradition augustinienne, le néo-platonisme de Proclus, l'aristotélisme d'Avicenne et celui d'Averroès. On confronte, on compare, on cherche des solutions moyennes sous lesquelles se dessinent déjà, non sans intimes contradictions, les points de départ des systèmes heurtés entre lesquels se partageront les esprits au XIV^e siècle.

Henri de Gand, qui a été associé directement aux condamnations de 1277, se pose en adversaire du thomisme et de la métaphysique aristotélicienne. Il entend restaurer le néoplatonisme augustinien. Cela ne l'empêche pas « d'emprunter à Aristote ses matériaux et sa méthode » (2) et de retenir maintes

(1) Sur HENRI DE GAND, les trois principales études à consulter sont : M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à la Révolution Française*. Louvain, 1895 ; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie en Belgique*. Bruxelles-Paris, 1910, et surtout J. PAULUS, *Henri de Gand, Essai sur les tendances de sa métaphysique*. Paris, 1938. La thèse de LICHTERFELD (Erlangen, 1906) sur la morale d'Henri de Gand n'apporte aucun élément intéressant. Les œuvres d'Henri de Gand — *Summa quaestionum ordinariarum* et *Quodlibeta* — sont accessibles dans de bonnes éditions du XVI^e et du XVII^e siècles. GODEFROID DE FONTAINES nous a laissé des *Quodlibets* aujourd'hui intégralement publiés par MM. DE WULF, PELZER et HOFFMANNS dans la collection : *Les Philosophes belges*, t. II, III, IV, V et XIV. Louvain, 1904-1933.

(2) J. PAULUS, *op. cit.*, p. 381. L'auteur nous parle, p. 393, « d'un platonisme exposé et justifié par les méthodes aristotéliciennes et thomistes ».

conclusions de ceux qui ont essayé une synthèse éclectique de l'aristotélisme et du christianisme, de l'avicennisme et de l'averroïsme. M. Jean Paulus a montré en de patientes analyses, se complétant et s'éclairant l'une l'autre, que la pensée d'Henri s'oriente vers deux directions apparemment contradictoires, mais en fait subtilement liées : d'un côté, il revient à l'augustinisme avicennisant que l'aristotélisme thomiste avait voulu supplanter, préparant ainsi, par action et réaction, l'œuvre de Duns Scot ; d'un autre côté, il annonce le nominalisme positiviste d'Ockham, qui devra tant à l'interprétation averroïste de la physique aristotélicienne (1).

Godefroid de Fontaines est, au contraire, un aristotélicien convaincu, soucieux de pousser aussi loin que possible l'adaptation de l'aristotélisme au christianisme. Il rejette avec vigueur les thèses antichrétiennes déduites de l'aristotélisme « *sine freno rationis* » par certains artistes parisiens, mais il déplore les condamnations hâtives de 1277, qui sont, dit-il, une « occasion de scandale pour les chercheurs, tant docteurs qu'étudiants », et qui jettent la suspicion sur la doctrine la plus haute que l'on ait jamais professée dans l'Église depuis les Pères : celle de saint Thomas. Il souhaite qu'elles soient rapportées (2). Pour sa part, non seulement il entend poursuivre l'œuvre de son grand prédécesseur, mais il rectifie un certain nombre de ses

(1) *Ibid.*, p. 321, 324, 333. M. PAULUS nous dit, p. 257 : « Historiquement le système d'Henri apparaît comme un produit extrême du platonisme tout près de s'infléchir vers le nominalisme... », et p. 376 : « Henri ne concilie d'aucune manière, mais juxtapose simplement l'une à l'autre une métaphysique de l'universel inspirée du platonisme et une physique de l'individu dont a pu se souvenir Ockham ».

(2) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet XII*, qu. 5 (*Philosophes belges*, t. V, p. 100-102) : « Pro tempore isto pro quo editi fuerunt plures et praecipue artidae circa materias illorum articulorum sine freno rationis se ipsos nimium effundebant et videbantur dicta eorum nimis declinare ad errores ... ».

Mais, selon lui, les condamnations ont exagéré la critique dans le sens opposé. Pour leur donner un sens, il faut leur donner une interprétation « quasi violenta et extorta ». Elles sont une occasion de scandale : « *plura inconvenientia et schismata ex hoc inter studentes oriuntur* ». Elles sont « *in detrimentum non modicum doctrinae studentibus perutilis reverendissimi et excellentissimi doctoris, scilicet fratris Thomae, quae ex praedictis articulis minus juste aliquantulum diffamatur ...* ». Godefroid reconnaît d'ailleurs que, pour révoquer les sentences de son prédécesseur, l'évêque de Paris ne peut s'appuyer sur l'opinion unanime des théologiens « *qui in dictis articulis non sunt bene concordés* ». Il souhaite du moins qu'on laisse aux maîtres et étudiants le droit d'en discuter pour faire avancer la vérité.

doctrines pour se rapprocher d'un aristotélisme plus authentique.

Il reproche, en effet, à saint Thomas de n'avoir pas toujours suivi assez fidèlement l'interprétation averroïste. Notamment, la distinction de l'essence et de l'existence, que saint Thomas avait empruntée à Avicenne, pour introduire la contingence dans la nécessité aristotélicienne, lui semble contraire à l'enseignement du maître grec. Il la rejette, en s'appuyant sur l'autorité d'Averroès, fidèle en cela aux suggestions d'un maître qu'il suit aussi loin que l'orthodoxie le lui permet : Siger de Brabant (1). Si, sur tous les points capitaux, Godefroid est un disciple fidèle de saint Thomas, il n'en rectifie pas moins son système dans un sens averroïsant.

En résumé, les œuvres des deux philosophes belges, opposées sur bien des points, sont pourtant l'une et l'autre commandées par la renaissance aristotélicienne. Les tendances contradictoires qui se juxtaposent dans leurs systèmes, sont celles qu'avait fait naître l'aristotélisme ou qu'il avait suscitées en antithèse.

Si l'aristotélisme, par attraction ou répulsion, est ainsi un des pôles de leur pensée, il est particulièrement intéressant de questionner nos deux auteurs sur leur philosophie sociale. On sait le rôle joué au XIII^e siècle par l'aristotélisme dans l'élaboration de cette branche de la philosophie. Il n'est guère vraisemblable que des docteurs attachés à étudier ou à critiquer Aristote aient pu se tenir à l'écart d'un domaine où sa maîtrise est incontestée. Ne sont-ils pas, l'un et l'autre, appelés à enseigner dans une université qui a fait sa spécialité de l'étude des œuvres morales et politiques d'Aristote ? Oxford étudie l'Aristote physicien et naturaliste. Paris se passionne pour le logicien et le moraliste. Henri de Gand et Godefroid de Fontaines ont-ils pu l'ignorer ?

Ils nous viennent d'autre part, l'un et l'autre, d'un pays où l'esprit politique est une tradition déjà ancienne. De florissantes institutions urbaines y ont développé une conscience particulièrement vive des réalités de la vie collective. Nombreux sont déjà les maîtres flamands ou wallons que la philosophie politique a tentés. N'est-ce pas un Guibert de Tournai qui a rédigé

(1) J. PAULUS, *op. cit.*, p. 123 et 321. Il suffit de consulter les tables de l'édition de DE WULF-PELZER-HOFFMANN pour constater les innombrables références, non seulement à Aristote, mais à Averroès. Avicenne n'est presque jamais cité. Averroès occupe, au contraire, une place presque égale à celle d'Aristote.

pour une princesse de Flandre, Marie de Dampierre, le premier traité politique du XIII^e siècle ? N'est-ce pas un Flamand, Guillaume de Moerbeke, qui a le premier traduit la *Politique* d'Aristote ? Et le célèbre averroïste parisien Siger de Brabant, qui a commenté le même ouvrage à la Faculté des Arts de Paris, ne vient-il pas lui aussi d'une grande principauté des Pays-Bas ? Henri de Gand et Godefroid de Fontaines se seraient-ils seuls désintéressés de cette étude ?

A voir le peu de place qu'elle tient dans les commentaires qui ont été faits de leurs œuvres, on serait tenté de le croire (1). Et pourtant, l'étude de leurs questions quodlibétiques nous montre qu'il n'en est rien. Ils y abordent, au jour le jour, de nombreuses questions touchant au domaine politique ; ils y reviennent souvent, les développent avec complaisance, répondent longuement aux objections qui leur sont présentées. Peu à peu ils prennent parti, et l'on voit se dessiner les lignes d'une philosophie politique dont l'intérêt n'est pas inégal à celui de leur métaphysique.

Elle présente le même caractère d'une philosophie de transition, accouplant ou opposant des thèmes suscités par la renaissance de l'aristotélisme. La présente étude permettra de confronter les vues de nos deux théologiens sur les principaux de ces thèmes.

La confrontation est aisée, car les deux œuvres ont été écrites à quelques années de distance et sont souvent inspirées par les mêmes événements ou les mêmes institutions.

Les destinées et les carrières d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines sont en effet curieusement parallèles.

Né à Gand ou à Tournai, Henri appartient au diocèse de Tournai. Il est chanoine de Tournai en 1263, archidiacre de Bruges en 1276, archidiacre de Tournai en 1279 et exerce ses fonctions jusqu'à sa mort, en 1293. Né à Liège, Godefroid cumule des prébendes de chanoine à Paris, à Liège et à Cologne. Il est désigné à la fin de sa vie comme évêque de Tournai, mais,

(1) M. DE WULF n'écrit-il pas à propos d'Henri de Gand, *op. cit.*, p. 264 : « Le Docteur Solennel ne semble pas fort préoccupé de la philosophie morale ... Henri ne se préoccupe pas davantage de la morale dans ses applications au droit naturel et à la politique ». Le jugement surprend d'autant plus que le savant auteur renvoie pourtant à quelques-unes des questions que nous analysons plus bas et qui sont parmi les plus suggestives.

l'élection ayant été contestée, il renonce à cette charge et meurt en 1303 comme archidiacre de Liège.

Ces deux prébendés des diocèses des Pays-Bas mènent parallèlement une brillante carrière à l'université de Paris. Henri y est maître ès-arts en 1270, maître régent de la Faculté de Théologie depuis 1276. Chaque année, entre 1276 et 1292, il préside aux discussions quodlibétiques et nous livre ainsi peu à peu, dans ses *Quodlibets* et dans les *Questions ordinaires* que constitue sa *Somme*, les conclusions de la puissante synthèse doctrinale qu'il esquisse par touches successives. Godefroid de Fontaines, plus jeune, arrive à Paris comme étudiant en 1276, et accède à la maîtrise en théologie en 1286 (1). Ses discussions quodlibétiques s'échelonnent d'année en année de 1285 à 1297.

Les deux maîtres régents parisiens sont en outre mêlés aux mêmes querelles. Ils représentent l'un et l'autre le cerveau de l'opposition de l'épiscopat français aux privilèges décernés par le Saint-Siège aux ordres mendiants. Le rôle d'Henri de Gand dans cette célèbre querelle sera si grand, et si violente son opposition, que Benoît Gaétani, le futur Boniface VIII, devra un moment suspendre ses cours.

Ajoutons enfin que les deux maîtres se sont l'un et l'autre intéressés aux réalités politiques de leur pays d'origine. Henri de Gand s'inspire de la constitution politique du comté de Flandre. La position spéciale de Tournai dont l'évêque contrôle le Hainaut et la Flandre thioise, et qui relève pourtant immédiatement de la couronne française, le met en contact en même temps avec la monarchie capétienne et avec les grandes communautés urbaines flamandes, qui se développent librement sous la suzeraineté directe du comte de Flandre. De toutes les principautés des Pays-Bas, il représente celle qui est à la fois la plus riche en réalisations corporatives urbaines et, pour l'époque, la plus directement soumise à l'influence française. Ce trait se retrouvera dans ses doctrines. Godefroid de Fontaines, lui, n'a d'yeux que pour les institutions de la principauté de Liège, petite république ecclésiastique turbulente, qui a su s'affranchir de l'allégeance impériale et s'affirme particulière-

(1) Pour la chronologie des *Quodlibets* de GODEFROID et d'HENRI, voir GLO-RIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, t. I. Kain, 1925 : p. 87-94 (chronologie raisonnée des œuvres d'Henri de Gand) et p. 149-151 (Godefroid de Fontaines). Comp. J. PAULUS, *op. cit.*, p. XV-XVI.

ment jalouse de son indépendance. La vie communale y est moins riche que sur la rive gauche de l'Escaut, mais ses manifestations ne sont pas moins ardentes. Godefroid traduit avec fidélité les aspirations des divers « *estats* » liégeois.

Les *Quodlibeta* des deux maîtres nous rappellent sans cesse les institutions de leurs deux pays, et, de ce fait, leurs conclusions ne sont pas moins intéressantes pour l'histoire des institutions que pour celle des doctrines.

Trop souvent on se prive d'une source particulièrement féconde d'information en étudiant les doctrines scolastiques dans l'abstrait, sans songer que ceux qui les ont soutenues ont appartenu à des milieux politiques concrets, qui ont exercé sur leur pensée une influence au moins égale à celle des grands systèmes métaphysiques dont ils se réclamaient (1).

Nous essaierons d'éviter cet écueil en tentant d'interpréter la pensée des deux théologiens en fonction des institutions politiques dont ils ont pu avoir l'expérience.

I

LA COMMUNAUTÉ POLITIQUE EST DANS LA NATURE DE L'HOMME.

La communauté sociale est dans la nature, Godefroid de Fontaines et Henri de Gand sont d'accord pour l'affirmer. Cette idée, il n'y avait pas si longtemps que la lecture de l'*Éthique* et de la *Politique* d'Aristote l'avait imposée. Saint Thomas avait été l'un des premiers à l'accréditer. Après lui, de nombreux contemporains de nos deux auteurs la reprennent : Pierre d'Auvergne dans son commentaire des *Politiques*, Gilles de Rome dans son *De Regimine principum*, Richard de Middleton dans son commentaire parisien sur les *Sentences* (2).

En se ralliant à une thèse qui avait ainsi rapidement fait fortune, Godefroid et Henri ne font donc pas preuve d'une exceptionnelle originalité. Il s'en faut pourtant que cette thèse

(1) Nous avons tenté ailleurs de rattacher les doctrines politiques de nos deux auteurs à leurs systèmes métaphysiques (*La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, t. III. *Secteur social de la Scolastique*, ch. VIII. Paris, 1942).

(2) Sur tous ces auteurs, voir l'étude citée à la note précédente : ch. III, V, VII.

ait été universellement admise. Duns Scot ne s'y ralliera pas (1). La vigueur avec laquelle les deux philosophes belges la forment vaut donc quand même d'être signalée. Godefroid présente l'instinct social non seulement comme une force immanente qui pousse l'homme à se rapprocher de ses semblables, mais comme la conséquence de la nécessité ontologique qui inclut l'homme dans la société, comme une partie dans un tout :

« Tout être particulier est de nature partie d'un certain tout... » aussi est-ce à l'ordre qui l'oriente vers ce tout (*inclinatio* » *naturalis*) que chaque être doit la propre union ou la propre » unité de sa nature, bien plutôt qu'au fait de son existence » subjective » (2).

Ces principes généraux rappelés, il en déduit les conclusions qui s'imposent en philosophie sociale :

« Tout homme est partie d'une communauté politique de » *co-vivants* (*convivendum*). Le Philosophe le dit en *I^e Pol.* : » Pour les hommes, la cité est dans la nature... ; l'homme est » de nature un animal civil. Aussi bien, tout ce qui appartient » à un homme quelconque, si personnel soit-il, se réfère-t-il » par quelque côté au bien commun, à la chose publique, à la » soumission que nous lui devons, ou à son utilité... Il convient » donc de cultiver les *habitus* qui nous disposent et nous per- » fectionnent non seulement dans nos rapports avec nous-même, » mais dans ceux que nous entretenons avec nos semblables » pris isolément, et ceux qui nous rattachent à la communauté » ou à notre prochain considéré comme membre de cette com- » munité » (3).

Godefroid ne s'embarrasse pas à nous donner les raisons qui expliquent l'instinct social, ou à nous exposer les stades successifs de la communauté humaine (comme Aristote l'avait fait dans l'*Éthique*, et comme l'avaient à nouveau tenté ses commentateurs, saint Thomas, Pierre d'Auvergne et Gilles de Rome). Il considère la communauté politique comme un donné de la nature :

(1) *Ibid.*, ch. IX. En revanche Roger Bacon s'exprime dans les mêmes termes qu'Henri de Gand (*Ibid.*, ch. VII).

(2) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet XII*, qu. 1 (1296) (*Philosophes belges*, t. V, p. 169) : « ideo unumquodque verius habet unionem vel unitatem sibi competentem in ordine ad illud totum cuius est pars vel quasi pars quam secundum id quod est secundum se aliquid per se existens ... ».

(3) *Id.*, *Quodlibet XIV*, qu. 1 (1297) (*Philosophes belges*, t. V, p. 304).

« Cum quilibet sit pars communitatis sicut membrum corporis » mystici... » « cum homo sit naturaliter animal sociale et pars » alicujus civitatis... » (1).

Il admet d'ailleurs en même temps le donné de la cité et celui de la famille :

« On peut considérer l'homme soit comme un individu, soit » comme le membre d'une communauté familiale, soit comme » le membre d'une communauté politique, cité ou royaume... » (2).

Mais il ne veut pas opposer l'un à l'autre ces aspects divers d'une personnalité unique :

« L'homme ne peut poursuivre son propre bien sans rechercher » celui de la famille et de la cité dont il est membre... ; il est » requis pour son propre bien et sa propre perfection, qu'il se » conduise correctement, non seulement envers soi-même, mais » envers tous ceux avec lesquels il est en relation naturelle » (3).

Henri de Gand n'est pas moins formel :

« Il faut dire que, selon la doctrine de l'Apôtre et du Philo- » sophe (*I^e Pol.*), les hommes, tout diversifiés et singularisés » qu'ils soient, doivent se conduire dans la communauté civile » comme les parties intégrantes d'un tout. De même que la » nature des parties est d'exister dans un tout et de trouver » en lui leur perfection (*bene esse*) du fait de la communion intime » des parties entre elles ; de même que toutes les parties rap- » portent leur bien propre au bien commun, de même, il est » dans la nature des hommes, en tant qu'hommes, de vivre en » communauté civile... ».

Et de citer le *De Officiis* de Cicéron, évoquant le mot de Platon :

« Non nobis solum nati sumus ... Homines hominum causa » esse generatos ... » (4).

(1) Id., *Quaestiones Ordinariae*, I (*Philosophes belges*, t. XIV, p. 89).

(2) Id., *ibid.*, III (*Philosophes belges*, t. XIV, p. 133).

(3) Id., *ibid.* (*op. cit.*, p. 134).

(4) HENRI DE GAND, *Quodlibet IV*, qu. 20 (1279) : « Quoniam ut praeclare scriptum est a Platone, non nobis solis nati sumus : ortusque [*sic*] nostri partem [*sic*] patria vendicat, partem amici. Atque placet stoicis homines hominum causa esse generatos : ut ipsi inter se alius alii prodesse possint. In hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium afferre, mutationem officiorum dando : accipiendo tum artibus tum facultatibus devincire hominum inter homines societatem ». Dans son *Opus majus*, composé vers 1267, ROGER BACON cite les mêmes auteurs, mais avec plus d'ampleur encore (édit. BRIDGES, t. II, p. 254). Il faut lire plus haut : « Actus nostri partim patria vendicat par-

Citations très pleines et très belles, que nous trouvons à la même époque sous la plume de Roger Bacon et qui reviennent souvent sous celle d'Henri de Gand (1).

« Imaginons, nous dit-il, un ermite ... il a beau s'être retiré » à l'écart de la société humaine, il a toujours besoin de quelques- » uns de ses services et reste par nature son obligé. Il a pu cesser » d'être une partie de la société en s'abstenant de l'exercice » de multiples actes de la vie politique touchant la maison, la » famille, les amis, etc... il reste toujours partie de la cité pour » l'exercice des actes indispensables au salut de la république » (2).

Cette première confrontation nous permet d'opposer le tempérament intellectuel de Godefroid à celui d'Henri. Ils s'accordent sur la conclusion. Mais pour l'établir, le premier fait appel à des arguments d'un intellectualisme raffiné, qui rappellent ceux employés à la même époque par Remigio de Girolami, dans son *De Bono communi* (3). Le second est plus direct, plus humain : « Nous sommes nés les uns pour les autres » nous dit-il, et pour nous persuader de nous sacrifier à la patrie il évoque le sacrifice du Christ pour le genre humain (4). Le théologien augustinien s'oppose à l'intellectualiste aristotélicien. Il n'en est que plus frappant de les voir reconnaître l'un et l'autre le donné de la communauté politique considérée comme un fait humain naturel inéluctable et comme une valeur de l'ordre moral.

L'un et l'autre sont nés dans un pays où l'appartenance à une communauté (corps de métier, gilde, lignage, commune) est pour tout homme une seconde nature. Ainsi que nous l'avons

tim, amici ... ». Il conclut : « Innatum est homini ut habeat quiddam civile et popolare quod Graeci *politikon* vocant ... ». Il convient de rapprocher également du texte d'HENRI DE GAND : « sic natura hominum ut homines sunt est vivere in communitate civili », celui de GILLES DE ROME dans le *De Regimine principum*, composé vers 1278-1280 (III, I^a, c. 10) : « Ipsum vivere consequuntur homines ex communitate politica : quia sine eo vita hominis esse non potest. Loquimur hic de vivere hominis ut homo est ... ». Dans le même sens : I, I^a, c. 1.

(1) Voir plus bas, p. 80, note 2 et p. 87, note 2.

(2) HENRI DE GAND, *Quodlibet XII*, qu. 3 (1288). L'évocation du « vir eremita » est de style à l'époque. ROGER BACON écrit (*op. cit.*, t. II, p. 254) : « Et secundum Aristotelem et Averroem, decimo Metaphysicae, vir eremita qui non est pars civitatis sed sibi soli vacat non est bonus neque malus ». Voir plus bas, p. 81, le parti qu'en tirent les averroïstes.

(3) Pour les références à cet ouvrage, voir G. DE LAGARDE, *Secteur social de la Scolastique*, ch. V.

(4) Ci-après p. 87, note 2.

montré ailleurs, la théorie médiévale de la corporation, institution s'imposant obligatoirement à ses membres pour les encadrer et les protéger, s'accorde merveilleusement à la théorie aristotélicienne sur le naturalisme de la communauté (1). Les deux maîtres belges ont accepté cette théorie comme une expression adéquate des réalités sociales qui leur étaient familières.

II

INDIVIDU ET COMMUNAUTÉ.

En face de ces réalités collectives, comment vont se situer les individus ? Grave problème qui n'est pas, pour des Flamands de la fin du XIII^e siècle, du domaine de l'abstraction. Car les communes et les corporations sont exigeantes et ne se gênent pas pour rappeler à leurs membres ce qu'elles représentent pour eux. Ils leur doivent leur liberté, leur statut personnel, leur condition d'hommes libres. Elles leur commandent en retour les plus cruels sacrifices. C'est Henri Pirenne qui a écrit à leur sujet : « Rien peut-être, parmi tous les organismes sociaux créés par l'homme ne rappelle davantage les collectivités du règne animal, — je songe ici aux fourmis et aux abeilles —, que les communes médiévales. Des deux côtés c'est la même subordination de chacun à l'ensemble, la même collaboration de tous à la substance, au maintien, à la défense de la république, la même hostilité à l'égard de l'étranger, la même absence de pitié à l'égard des êtres inutiles » (2).

Il faut avoir conscience de la vigueur de ce « socialisme municipal » (3), pour comprendre l'acuité avec laquelle se pose devant les théologiens de la fin du XIII^e siècle le problème de la subordination du bien particulier au bien commun. Nous avons trop

(1) G. DE LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, t. IV. *Ockham et son temps*, p. 175. Paris, 1942.

(2) H. PIRENNE, *Les anciennes démocraties des Pays-Bas*, p. 66. Paris, 1910. Fr. FUNCK-BRENTANO écrit de même : « Nous retrouvons dans une vieille coutume des Gantois (art. 31 d'une charte de 1192) l'esprit de la célèbre loi athénienne que les Athéniens ne purent supporter que durant leur époque de splendeur, nous voulons parler de la coutume par laquelle les échevins étaient autorisés à expulser de la commune les bourgeois qu'ils jugeaient ne devoir y être d'aucune utilité » (*Philippe le Bel en Flandre*, p. 50. Paris, 1888).

(3) Le mot est souvent repris par H. PIRENNE pour caractériser la vie des communes et corporations du XIII^e siècle.

tendance à aborder ces discussions dans l'abstrait. Quel relief ne prennent-elles pas quand on leur restitue le visage concret qu'elles évoquaient pour les contemporains ! Et quel enseignement ne peut-on tirer des hésitations des théologiens et de leur souci de ramener à une vérité chrétienne éternelle une réalité contingente !

L'insistance avec laquelle Henri de Gand et Godefroid de Fontaines approfondissent la question, et le nombre des discussions qu'ils lui consacrent, montrent l'importance qu'ils lui attribuent. Leurs interventions ne sont d'ailleurs pas isolées. Pendant les deux dernières décades du XIII^e siècle, nombreux sont les théologiens et philosophes qui, à leur côté, prennent parti : Pierre d'Auvergne, Siger de Brabant, Gilles de Rome, Remigio de Girolami. Une chaîne subtile unit toutes ces « prises de position ». D'une discussion quodlibétique à une autre, la pensée s'enrichit. Le maître a-t-il, au cours d'une discussion, invoqué un argument ? On le retient pour le lui opposer deux ans plus tard, à l'occasion d'une autre controverse. La position prise par un autre maître sur un problème connexe fait rebondir le débat. La balle d'or vole de paume en paume. Essayons de nous élever à l'intensité de passion intellectuelle que justifiait une discussion sur un sujet grand et difficile. Entrons nous-même dans le débat, pour forcer l'auteur à nous répondre. Nous verrons tantôt justifier les exigences de la communauté en face d'un naturalisme individualiste, tantôt, au contraire, revendiquer le droit imprescriptible de l'âme humaine en face d'une communauté incarnant un bien purement temporel, tantôt enfin, opposer l'autonomie de l'individu et son droit propre à l'existence aux impératifs légitimes de la communauté, et toujours se posera en *leitmotiv* le grand problème chrétien : celui de la subordination du bien commun des sociétés humaines au bien universel que représente Dieu lui-même.

* * *

C'est Henri de Gand qui engage le premier le fer. Le *Quodlibet IV*, au cours duquel il aborde de biais le problème, est de 1279 (deux ans, notons-le, après la condamnation de l'averroïsme). Le texte d'Aristote, qui lui est proposé, est celui de la *Politique* où le maître grec critique le communisme platonicien.

Socrate a souhaité que la cité jouisse d'une unité parfaite, et, à cette fin, il n'a pas craint de conseiller la communauté totale des biens et des enfants. Aristote a fait justice de cette utopie.

« Une pareille législation, nous dit-il, a un aspect séduisant » et semble dictée par l'amour de l'humanité. Celui qui entend la lecture de ses dispositions, les accepte avec joie, s'imaginant qu'il en doit résulter une merveilleuse bienveillance de tous les citoyens les uns pour les autres... Mais avec elles l'existence paraît tout à fait impossible ... Socrate part d'un faux principe ... Sans doute, il faut à certains égards l'unité dans la famille et dans l'État, mais ce n'est pas d'une manière absolue ... C'est comme si l'on voulait faire un accord avec un seul son ou un rythme avec une seule mesure » (1).

Et de rappeler que l'État « se compose d'une multitude d'individus » ; qu'on ne peut poursuivre son bonheur en négligeant celui des membres qui le constituent ; que la « communauté des biens et des femmes » nous priverait d'innombrables biens ; que d'ailleurs « si un pareil système valait quelque chose, il n'aurait pas manqué d'être découvert depuis longtemps ».

Tous les auteurs du XIII^e siècle ont, sur ce point, donné raison à Aristote. Saint Thomas, qui a commenté personnellement le texte, insiste sur le fait qu'une cité doit être une union de membres et d'offices diversifiés, et que le communisme égalitaire est à l'opposé d'un pareil idéal. Pierre d'Auvergne reprend le même enseignement dans la suite de son commentaire. Gilles de Rome consacre un chapitre de son *De Regimine principum* à critiquer le texte de Platon invoqué par Aristote. Soucieux pourtant d'interpréter toujours l'autorité « *in bono sensu* », il nous dit que la communauté dont a voulu nous parler Socrate est une « unité de paix et de concorde » (2).

Henri de Gand prend beaucoup plus vigoureusement encore la défense de Platon contre les reproches d'utopie et d'absurdité que lui adresse Aristote.

Il commence par proclamer que les citoyens doivent se conduire dans la cité « comme les parties intégrantes d'un tout »,

(1) ARISTOTE, *Politique*, II, c. II, 8 et II, c. I. « Il est donc évident que la nature de la société civile n'admet pas l'unité, comme le prétendent certains politiques et que ce qu'ils appellent le plus grand bien pour l'État est précisément ce qui tend à sa perte ».

(2) GILLES DE ROME, *De Regimine principum*, III, Ia, c. 8.

« qu'ils doivent rapporter leur bien propre au bien du tout », et que cette subordination s'impose d'autant plus aux hommes, que la nature les oblige à vivre en communauté civile (1).

Aristote ne conteste d'ailleurs pas ces principes, dont il affirme à maintes reprises la valeur (2). Pourquoi donc, se demande Henri, condamne-t-il si rigoureusement la communauté des biens que l'Église approuve et recommande aux ordres religieux ? Parce qu'une fois de plus Aristote n'a pas compris Platon, et lui a imputé gratuitement des théories absurdes.

« Jamais Socrate (que Platon fait parler) n'a voulu imposer » à sa cité l'unification rigoureuse dont parle Aristote. Il a seulement cherché à réaliser une union de paix et de concorde entre les citoyens en essayant de favoriser une fusion des volontés et des consciences. Qu'a donc Aristote à invectiver si rudement Socrate ? » (3).

Au fond, l'un et l'autre estiment que le communisme intégral est aussi nocif qu'un particularisme excluant tout souci communautaire. Dans une cité bien agencée il faut que le régime des biens tienne la moyenne entre ces deux extrêmes. Aristote admet lui-même qu'en cas de nécessité, tout doit être commun. Platon demande que l'on étende ce principe pour accorder à chacun selon ses besoins. Où est l'absurdité ?

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet IV*, qu. 20 : « Omnis partis bonum proprium deducunt in bonum totius ... », « in natura hominum ut homines sunt est vivere in communitate civili... », « in huiusmodi communitate habet secum bene vivere... », « non est per se sufficiens sibi unusquisque segregatus », « propria bona deducunt in bonum totius ... ».

(2) *Ibid.* : « Aristoteles arguit contra Socratem in equivoco ipse cum posuit civitatem optimam oportere esse quam maxime unam unitate curae, dilectionis et sollicitudinis circa ea quae essent aliorum ».

(3) *Ibid.* Henri se réfère au *Timée* pour prouver que Platon n'a établi la communauté des biens que pour la classe des guerriers qui, voués au bien public, doivent se contenter des rétributions publiques. Les autres classes se répartissent les biens à faire valoir, « sed summam intellexit in civibus pacem et concordiam ex voluntatum conformitate et affectionum ». Platon n'a pas condamné la propriété privée, « sed omnia instituit communi affectione custodienda et procuranda ad publicum usum omnium et singulorum pro tempore et loco secundum quod recta ratio dictaret ». Henri défend aussi Platon d'avoir prôné la communauté des femmes et des enfants. Il a seulement voulu dire que l'amitié qui unit tous les citoyens, les confond en une unique famille, de même que la charité leur fait oublier les bornes de leurs propriétés « ut licet circa quamcumque rem proprietaria esset possessio : proprietaria tamen cessaret affectio ». « Quid est ergo quod Aristoteles intantum contra Socratem invehitur ? ».

Constatons plutôt la myopie d'Aristote, dès qu'on lui demande de porter ses regards au delà du monde positif que lui révèle l'expérience sensible. Il ne voit et ne veut voir que la nature, mais c'est la nature « déchue » qui retient son attention. Pur physicien, jugeant tout à l'échelle de l'homme (1), il ne peut comprendre Platon qui a l'art « de parler surnaturellement des choses naturelles », Platon qui, par une divination sublime (peut-être faudrait-il parler de révélation ?), nous a décrit le communisme bienheureux de la cité d'innocence (2). Aristote, en faisant application de ces doctrines idéales à l'homme d'aujourd'hui, a beau jeu d'en démontrer la malfaisance. Mais il n'a pas compris le maître qu'il critique.

Tel est, en substance, le premier en date des documents qui nous livre la pensée d'Henri de Gand. Il est très significatif de son orientation.

Nous voyons d'abord s'esquisser l'opposition que, dans toute sa philosophie, il établira entre le « savoir physique », fruit imparfait de l'expérience sensible, et le « savoir métaphysique », résultat de la contemplation directe des radieuses idées résidant dans le sein de Dieu. Aristote est le maître du premier. Mais cela ne lui assure qu'un pauvre domaine. Il faut s'élever plus haut avec Platon pour juger sainement de la réalité profonde des êtres (3).

(1) *Ibid.* : « in quantum homo purus, physice loquens ... » « aspiciendo ad statum naturae humanae sic inventae ut nunc se habet ... ».

(2) *Ibid.* : « Si igitur respiciamus ad statum hominum conviventium in societate et communitate civili : cum illa non potuit esse nisi connexa summa amicitia, qua quilibet reputaretur a quolibet alter ipse, et summa charitate, qua quilibet eorum alterum diligeret sicut seipsum, et summa benevolentia, qua quilibet eorum vellet alteri quod sibi... haec est dispositio civitatis qua Socrates imo Plato sub nomine Socratis despexit : aspiciendo licet a longinquo et quasi lippientibus oculis ad statum humanae naturae, ut nata esset existere in statu optimo naturae ut natura erat : quod non erat nisi statu innocentiae naturalis, et quasi quodammodo transgrediendo cursum naturalis cognitionis ... forte divina visitatus illustratione agnovit ... ». Ne dit-on pas que Platon a pu, en Égypte, avoir connaissance des livres sacrés ?

(3) Aristote a raison de proscrire l'ordonnance de la cité platonicienne dans l'état de « nature déchue » ; Platon a raison d'en vanter l'excellence « ad statuenda in rebus humanis modo supra humano proportionaliter naturae institutae et maxime gratiae adjuvae ». Dans l'état de « nature réparée », on adoptera une « dispositio media » « partim communicans cum dispositione Aristotelis quoad proprietatem possessionum, et partim cum dispositione Socratis scilicet quoad communitatem affectionum ».

Duns Scot soutiendra une opinion analogue à celle d'Henri de Gand (*Rep. par.*, d. 15, qu. 4, n. 8) : « Et secundum hoc melior est opinio Aristotelis 2.

Nous constatons ensuite l'empressement que l'auteur met à se désolidariser d'Aristote. Pour comprendre cette attitude, il suffit de se rappeler que la condamnation de 1277 est proche.

Nous remarquons enfin qu'en prenant parti pour Platon contre Aristote, Henri de Gand a été amené à proposer une absorption du citoyen dans la cité, beaucoup plus étendue que celle dont Aristote s'était fait le défenseur. Mais n'exagérons pas cette note. La sympathie que le maître témoigne à un communisme idéal qui aurait fleuri dans l'état d'innocence, ne lui est pas particulière. On trouve des évocations analogues sous la plume d'un Duns Scot et de maints auteurs, pour qui la propriété est un fruit de la nature déchue. D'autre part, lorsqu'il évoque avec émotion une communauté dont l'amitié serait l'unique ressort, Henri exprime le regret du temps héroïque des « communes », qui dort au cœur de beaucoup de « bourgeois » du XIII^e siècle. Rappelons-nous la peinture de l'antique Florence dans la *Divine Comédie*. Henri de Gand, avant Dante, évoque mélancoliquement ces villes flamandes du début du XI^e siècle dont nous parle Funck-Brentano, formées d'un groupe de citoyens, relativement peu nombreux, qui se sont unis entre eux par une solidarité étroite, solidarité que rend plus forte encore la nécessité de se défendre mutuellement dans l'état de désorganisation où se trouve l'ensemble de la société. L'esprit qui animait alors les citoyens d'une même ville les uns à l'égard des autres ressort des noms mêmes donnés aux groupements corporatifs ou communaux : frairies, confrairies, charités, communes. A Dixmude, le premier des magistrats municipaux s'appelle le « *rewaerd* » ou « gardien de l'amitié » (1).

Les réglementations minutieuses des premières « communes », pénétrant si indiscrètement dans le domaine familial, pour mieux assurer l'union et l'égalité, sont-elles si éloignées de l'idéal platonicien ? N'y régnait-il pas cette « paix et cette union

Polit. qui politias et familias distinguit quam Socrates qui voluit omnia esse communia quia utilius est distinguere dominia in statu illo, quem Philosophus invenit esse in mundo quam esse penitus indistincta » ; « sed in statu innocentiae non fuit talis distinctio dominiorum vel rerum temporalium ... et hoc propter duas causas, propter pacificam conversationem conservandam et necessitatem cujuslibet supplendam » (édit. WADDING, t. XXIV, p. 234).

(1) Voir FR. FUNCK-BRENTANO, *Philippe le Bel en Flandre*, p. 49-55, principalement p. 51.

assurées par la concordance des volontés et des affections » que prône Henri de Gand (1) ?

* * *

Mais les années passent et les idées cheminent. La discussion va bientôt rebondir sous une autre forme. Il est une phrase d'Aristote que tout le monde répète à satiété, peut-être sans en comprendre toujours la portée : « *bonum commune magis est procurandum quia divinius* ». Roger Bacon, dans son *Opus majus* (1265-1266), lui a déjà fait une fortune. Saint Thomas l'a reprise et commentée à maintes reprises. La théorie du bien commun est si étroitement associée au nom du Docteur Angélique qu'Henri de Gand invoque tout naturellement la mémoire du « vénérable frère Thomas », lorsqu'il rappelle la prédominance qui doit être reconnue au bien commun. A sa suite, Pierre d'Auvergne et Gilles de Rome ont à leur tour exalté le caractère divin du bien commun et sa précellence sur tout bien particulier. Il s'agit donc d'un adage presque universellement reçu. Et pourtant, est-il vrai que, dans tous les cas, le bien commun soit à considérer comme plus divin que le bien particulier ? Telle est la question qu'un auditeur soumet à Henri de Gand, à la session de Noël 1286 (2).

Sa réponse, très courte mais très étudiée, est d'une exceptionnelle prudence :

« Il est des cas, nous dit-il, où le bien particulier doit être » recherché par préférence, et dans ces cas, le bien commun ne » peut être considéré comme plus divin soit d'une manière » absolue, soit pour l'intéressé. Or, dans quel cas un bien plus » divin doit-il être poursuivi par préférence lorsqu'il est col- » lectif (*commune*) ? C'est lorsqu'il inclut le bien particulier » correspondant. Si un bien particulier plus divin n'est pas » inclus dans un bien commun correspondant, c'est le bien » particulier qu'il faut poursuivre » (3).

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet IV*, qu. 20 : « Haec pax domestica et cohabitantium ordinata a Deo concordia et clara justitia » ; « summum intellexit in civibus pacem et concordiam ex voluntatum conformitate et affectionum ».

(2) Id., *Quodlibet IX*, qu. 19.

(3) *Ibid.* : « si bonum proprium includatur in communi, tunc potius procurandum est commune quam proprium quod includitur in communi : aliis eisdem se habentibus ».

Henri de Gand s'est ainsi donné un critère qu'il va appliquer successivement aux diverses hypothèses que ses interlocuteurs lui suggèrent.

Si l'on se trouve en présence du concours d'un bien temporel et d'un bien spirituel, le bien spirituel particulier doit être préféré au bien commun temporel. A l'inverse, je sacrifierai toujours un bien particulier temporel au bien commun spirituel. On peut, il est vrai, prévoir une exception possible lorsqu'une extrême nécessité impose à l'individu de songer à son propre salut. Mais cette exception n'est valable que si l'oubli momentané du bien commun n'entraîne pas pour l'Église un dommage public dans le domaine de la foi et des mœurs. S'il en était autrement, les plus grands sacrifices s'imposeraient aux particuliers.

S'agit-il du concours de deux biens spirituels ? En ce cas, c'est toujours le bien particulier que l'on doit poursuivre. On doit préférer son salut particulier à celui de tous les autres hommes (1).

Mais le problème politique se pose surtout en cas de concours de deux biens temporels et, dans ce cas, Henri de Gand se trouve à l'aise pour approuver le principe aristotélien. Il le fait pourtant en casuiste chrétien. Examinez, conseille-t-il à ses étudiants, si vous avez plus impérieusement besoin du bien particulier, que votre prochain du bien commun considéré. Dans l'affirmative, vous pouvez songer à votre propre salut ; dans la négative, sacrifiez-vous au bien commun. Et si la balance vous paraît égale ? En ce cas, la préférence doit aller au bien commun. Songez, en effet, que le sacrifice que vous accomplissez vous confère une valeur spirituelle nouvelle que vous devez préférer à votre bien temporel (2).

Nous n'avons trouvé chez aucun des maîtres contemporains une analyse aussi précise et aussi fouillée. Elle est évidemment

(1) *Ibid.* : « quia modicum boni gratiae aut gloriae propter ejus aeternam perseverantiam magis debet quilibet velle sibi quam maximum proximo : quemadmodum debet potius velle solus salvari et omnes alios damnari quam econverso ».

(2) Ainsi c'est une considération subjective qui fait pencher la balance : « tunc ut arbitror adhuc commune est magis procurandum, quia etsi in communi bono temporali non includitur proprium temporale : non tamen potest esse quin proprium spirituale includatur ex merito procurantis et proprium spirituale magis procurandum est aliis eisdem se habentibus quam proprium temporale ... ».

un peu scolastique et subtile, mais ce n'est pas ce qui pouvait nuire à son succès immédiat. Pour résoudre une question difficile, Henri proposait aux étudiants un critérium simple, qu'il suffisait ensuite d'appliquer avec prudence aux divers cas particuliers pour trouver la solution congrue. Ce langage était à la portée de ses auditeurs. Ne devait-il pas les conduire à des conclusions erronées ? Nous aurons à nous le demander tout à l'heure, en voyant la discussion reprendre sur une référence directe au critère posé par Henri de Gand : le bien commun ne doit être préféré au bien particulier que s'il inclut ce dernier en lui-même (1).

Arrêtons-nous seulement, pour l'instant, à l'application qu'Henri en fait. Est-elle sans défaut ? Henri ne confond-il pas le *bien commun* avec une *somme de biens particuliers* ? Dire qu'en cas de concours de deux biens spirituels, le plus particulier est toujours le plus divin est assez étrange ; nous verrons tout à l'heure les conclusions que l'on en tirera. Lorsque le spirituel est en cause, le moindre avantage personnel doit être préféré aux plus fructueux trésors spirituels dont on pourrait enrichir le prochain. Autre formule maladroite dont on fera son profit.

En admettant qu'elle soit exacte, s'ensuit-il que le bien particulier doive être préféré au bien commun ? Le bien de plusieurs individus n'est pas moins particulier que celui d'un seul. Si l'individu doit préférer son salut à celui de tous les autres hommes, n'est-ce pas plutôt parce qu'il doit préférer à tout bien particulier le bien commun, qui est Dieu d'abord, et l'essence universelle qu'il a mission de réaliser ensuite. Gilles de Rome mettra lumineusement les choses au point. Un Henri de Gand qui attache tant d'importance, dans sa métaphysique, à l'éternité et l'immutabilité des essences était, semble-t-il, à l'aise pour nous montrer que le bien commun de la nature n'était pas moins blessé par la défaillance volontaire d'un seul de ses participants, que par celle de toute une multitude ; le nombre ne change rien à l'affaire.

La vérité est qu'Henri ne semble pas avoir encore approfondi,

(1) Le dernier principe repris par HENRI DE GAND va également être longuement discuté par Gilles de Rome, Girolami et Godefroid de Fontaines : « In casibus vero in quibus commune magis est procurandum, procurare commune non tollit quin charitas a seipsa incipiat : quia hoc non facit nisi quia in communi includitur proprium ».

comme il le fera plus tard, la nature du bien commun. Ne conseille-t-il pas au fidèle de sacrifier, en cas de nécessité extrême, le bien commun *spirituel* de l'Église (du moins s'il n'est pas trop exigeant), à son propre bien *temporel* particulier ? C'est pousser un peu loin le soin que nous devons prendre de notre propre bien.

Henri a d'ailleurs précisé sa pensée dans une autre question du même *Quodlibet*, où le problème des rapports de l'individu et de l'État est plus directement posé... Un prince, nous dit-on, a condamné justement à l'emprisonnement et à la mort, un coupable au nom de l'intérêt public. Le coupable a-t-il le droit de s'échapper, en frustrant ainsi la justice de l'État (1) ?

Henri de Gand examine longuement la question avec la méticuleuse conscience qui caractérise toujours sa démarche. Suivons-le dans sa recherche.

Il distingue d'abord très finement les divers *droits* que l'individu peut tenir du droit naturel ou humain. Le droit humain accorde aux individus le bénéfice de certaines actions en justice. A ce titre, les individus jouissent de « droits » au sens propre du mot (*jura*). Il leur permet certains autres actes, sans assortir cette permission d'une action judiciaire positive. C'est le domaine du *licite* : « *quod a lege indultum est* ». A ce double titre, le prisonnier ne peut que se soumettre aux sanctions qui lui sont infligées par la puissance publique. Mais le droit naturel complète la capacité juridique de l'individu. En application de ses principes, l'individu peut se permettre des initiatives que le droit humain ignore, voire condamne. C'est d'abord le domaine du *fas* opposé au *jus*. L'équité naturelle donne à quiconque le droit d'user de la chose d'autrui, pour autant qu'il n'en résulte ni dommage ni incommodité pour le propriétaire. C'est ensuite le droit découlant de la *necessitas*. En cas de nécessité, quiconque peut user du bien d'autrui. La nécessité excuse même le vol. Or, c'est cette nécessité qui est en cause pour le captif. Le droit humain le condamne. La nécessité lui permet, pour sauver sa vie, de se défendre.

« Il ne s'agit pas seulement d'une permission découlant de » l'équité naturelle, en vertu de laquelle nous pouvons user, » dans certains cas, du bien d'autrui, mais d'un acte licite,

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, qu. 26.

» non seulement parce que la loi naturelle nous permet, dans
 » certains cas, d'agir au préjudice d'autrui, mais parce qu'elle
 » nous donne à cet égard un véritable droit, dont nous devons
 » user en cas de nécessité ».

Mais si le citoyen, en tant que personne humaine, possède ainsi certains droits, il n'est pas douteux, en revanche, que le juge, incarnation de la puissance publique, a de son côté des droits à faire valoir sur lui. Or, il ne peut y avoir opposition des uns aux autres. Le citoyen ne peut donc user de ses droits en fraude de ceux de l'État. Comment concilier ces deux données ?

C'est ici que la subtilité casuistique d'Henri se donne libre cours. Elle le conduit à formuler un principe fort curieux et de grande portée.

L'État, ou le juge qui exerce ses droits, dispose sur ses sujets de pouvoirs *extérieurs*. Il peut s'emparer du corps de son sujet, lui imposer les fers, l'incarcérer, le mettre à mort. Le sujet n'a pas le droit de s'opposer à cette puissance légitime ; il ne peut briser ses chaînes, forcer les portes de sa prison ou se rebeller contre le bourreau. Mais sa soumission doit se borner à l'acceptation passive des actes de coercition *extérieure* accomplis par le juge. Si la contrainte se desserre, il reprend sa liberté. Si on oublie de le mettre aux fers, si on ne fait pas bonne garde autour de la prison, si, sans rébellion, le prisonnier peut fausser la politesse à ses gardiens, il a le droit strict d'en profiter.

En décider autrement serait reconnaître au juge un véritable droit de propriété sur le corps de ses sujets. Or, ce droit de propriété, seule l'âme individuelle l'exerce après Dieu : « *Potestatem quoad proprietatem in substantia corporis sola anima habet sub Deo* ». Le juge ne peut même pas valablement ordonner au sujet de rester à sa disposition. Un pareil ordre ne lierait pas en conscience. Le juge n'a pas d'ordres à donner aux âmes ; il a seulement le droit de s'emparer du corps, de l'enchaîner, de le mettre à mort. L'action de l'État est *extérieure* (1). L'âme reste imprescriptiblement maîtresse du corps.

(1) Id., *ibid.* : « nec potestatem hoc praecipendi habet quia in animam ejus nihil de jure habet, nec in corpus nisi vel corporaliter capere vel corporaliter vinculis vel clausura detinere vel occidere ... ». « Potestatem autem quoad proprietatem in substantia corporis sola anima habet sub Deo : et tenet jus suum in hoc custodire absque injuria alterius ... » « non in prejudicium et injuriam judicis ... ».

Ainsi se trouve affirmée une fois de plus l'autonomie de la personne humaine. L'intention est louable, mais la casuistique du docteur laisse une impression de malaise. Elle aboutit à une limitation des droits de la puissance publique, en face de laquelle l'individu est encouragé à ruser pour sauver sa mise. Aucun effort n'est tenté pour réduire la contradiction qui peut exister entre la sauvegarde de la personne individuelle et l'obéissance aux ordres de l'État.

Il est en tout cas certain que ces analyses pénétrantes ne sont pas passées inaperçues, car les principes posés par Henri de Gand semblent avoir suscité des réflexions et des controverses. Deux ans plus tard (en 1288), un étudiant lui soumet une nouvelle difficulté. Est-il bien vrai que l'on doive faire le sacrifice de sa vie à la république (1) ?

Entre les deux discussions quodlibétiques, on peut imaginer toute une controverse intermédiaire : controverse particulièrement intéressante, parce qu'elle va mettre Henri de Gand en opposition directe avec la pensée averroïste.

L'interlocuteur qui le questionne en 1288 semble en effet s'inspirer très directement de celle-ci. Nous le voyons poser le problème en naturaliste pur. Écoutons-le. « Maître, dit-il à Henri de Gand, j'ai très bien compris vos enseignements et j'ai retenu qu'un bien particulier spirituel devait toujours être préféré à un bien commun temporel ; j'ai retenu aussi que le bien particulier ne devait être sacrifié au bien commun que s'il s'inclutait en lui. Cherchons à faire l'application de ces principes aux devoirs de l'individu à l'égard de la patrie, et posons le problème sur le plan de la philosophie naturelle pure. Car, si je cherchais à connaître les devoirs du chrétien, vous me répondriez que Dieu promet la récompense éternelle à celui qui se sacrifie pour son prochain, et qu'en se sacrifiant pour la patrie, le chrétien ne cherche pas tant le bien de celle-ci que son propre bien spirituel, et vous n'auriez pas de peine à triompher. Mais imaginons, si vous le voulez (on notera la hardiesse tranquille de l'affirmation), un homme qui ne croit pas à la vie future. Pourquoi lui demanderais-je de se sacrifier à la république ? Aristote nous dit que notre dévouement au bien public n'est qu'une forme de l'amour que nous nous portons à nous-mêmes (2). Et vous

(1) *Quodlibet XII*, qu. 13.

(2) HENRI DE GAND l'a dit lui-même. Voir ci-dessus p. 74, note 1.

nous dites vous-même que l'on doit préférer au bien spirituel de tous les autres hommes, si grand soit-il, le plus faible avantage spirituel qui vous soit particulier (1). Or, pour l'incroyant, le salut spirituel c'est la vie, qui seule lui permettra de prolonger son activité intellectuelle et sa générosité agissante. Va-t-il sacrifier ce bien spirituel, qui est pour lui l'essentiel, au bonheur d'une communauté de marouffes ? Pour le philosophe, le but de la vie est la contemplation de la vérité. Au-dessus de cela, il n'y a rien. Et l'on renoncerait à ce bien spirituel essentiel pour le bien de quelques milliers d'individus humains incapables de s'approcher jamais de ce radieux élysée des âmes d'élite ? Un bien spirituel de cette valeur ne peut s'inclure dans le bien de la république ».

Il faut avouer que la réplique à la première définition doctrinale d'Henri de Gand est aussi directe que pertinente. Elle ne laisse pas d'être assez sournoise. Elle nous révèle, à n'en pas douter, une position très caractéristique de l'aristotélisme averroïste. Car nous trouvons une position à peu près similaire dans une des rares pages de Siger de Brabant qui nous ait été conservée parmi ses études de doctrine morale (2).

Siger de Brabant enseigne que, s'il est honteux de se vouer à soi-même une affection désordonnée, tout entière tournée au désir de biens extérieurs, la vertu même nous conseille de désirer avant toute chose les biens de l'intelligence qui nous sont personnels.

On lui objecte pourtant que le citoyen se sacrifie pour la république :

« Nous voyons la main s'exposer pour sauver le corps. Elle » semble donc aimer le tout plus qu'elle-même. A son exemple » quelquefois l'homme vertueux se fait tuer pour le bien de la » société tout entière et de la cité dont il fait partie ».

Mais l'argument ne le convainc pas :

« Si le citoyen se sacrifie, c'est pour exercer en homme la » vertu de courage en défendant la république. S'il sacrifie » sa vie au bien commun, cela ne veut pas dire qu'il préfère le

(1) Ci-dessus, p. 73, note 1.

(2) STEGMÜLLER, *Neuauufgefundene Questionen des Siger von Brabant*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 1931, p. 158-182.

» bien commun à son bien propre » « *Cui enim homo est magis » amicus quam sibi ?* » (1).

En 1288, Siger de Brabant a depuis longtemps disparu de la scène universitaire, mais son influence persiste. A cette date, l'averroïsme, condamné au silence en 1277, regagne du terrain. Dans une atmosphère plus libérale, il peut manifester ouvertement ses tendances. Et son porte-parole le fait avec une particulière habileté, car il enserme son interlocuteur dans une argumentation où ses propres principes voisinent avec ceux d'Aristote.

Remarquons en passant que la conclusion de l'averroïsme est tout à fait opposée à la subordination de l'individu à la communauté. Nous en avons fait ailleurs la remarque (2). Le petit discours tenu par l'interlocuteur d'Henri de Gand confirme cette donnée. Pour l'averroïste, le premier des biens humains est la « *felicitas speculativa* ». C'est à elle que l'on doit tout subordonner. Pour le philosophe, la contemplation de la vérité est ce qu'est pour le chrétien l'amour de Dieu. Il n'est pas possible de lui demander de sacrifier un pareil bien à quoi que ce soit. D'ailleurs, répétons-le, Aristote a bien montré que le bonheur individuel était le mobile de tous nos actes.

Nous ne pouvons nous subordonner au bien commun que si notre bonheur individuel en dépend, sinon la philosophie est impuissante pour nous conseiller un sacrifice qui équivaldrait à un suicide. Ajoutons qu'en condamnant la thèse de l'intellect unique, on condamne un pareil sacrifice.

« Si le membre d'une communauté n'avait pas d'intellect qui » lui fût propre, il ne pourrait avoir de bien particulier séparé » de celui du tout ; mais si vous lui reconnaissez un intellect » propre, il peut atteindre un bien distinct de celui du tout, » tel le bonheur spéculatif du philosophe, et il ne peut raisonna-

(1) *Ibid.*, p. 176.

(2) G. DE LAGARDE, *Secteur social de la Scolastique*, ch. II. La doctrine averroïste de l'intellect unique aurait pourtant pu conduire à une conception totalitaire de la vie sociale. M. l'abbé LANDRY en a déduit, avec beaucoup d'imagination, toute une politique (*L'idée de chrétienté chez les Scolastiques du XIII^e siècle*, p. 103-127. Paris, 1929). Les quelques témoignages que nous ont laissés Siger de Brabant et Boèce de Dacie, rapprochés des indications concordantes du *Roman de la Rose* (qui semble un reflet de l'averroïsme étudiantin) et du *Defensor pacis* de MARSILE DE PADOUA, nous forcent à reconnaître que cette construction est purement imaginaire et que l'averroïsme semble fort peu enclin à reconnaître les valeurs collectives.

» blement le sacrifier à un bien collectif inférieur ... » (1).

On admirera le modernisme et l'accent positiviste de l'argumentation. Elle nous fournit un document précieux sur les tendances morales du naturalisme averroïste. Elle nous donne également l'occasion de suivre de plus près la pensée d'Henri de Gand. Tout à l'heure nous étions presque tentés de lui reprocher une conception trop individualiste du bien commun. Mais les arguties de son contradicteur vont le forcer à réagir. Suivons sa réponse.

Et d'abord, une réplique cinglante à la thèse averroïste de la double vérité. D'un ton papelard, le consultant a laissé entendre qu'il se ralliait d'avance aux conclusions de la théologie catholique sur le devoir imposé au croyant, mais qu'il cherchait la vérité selon les philosophes.

Henri de Gand répond : « Il n'existe pas de différence entre la vérité philosophique et la vérité théologique ». Il n'existe pas non plus de différence entre les impératifs qui s'imposent au croyant et ceux qui s'imposent aux incroyants. Le fait de ne pas croire à la vie future, ne lève pas la subordination de l'homme à Dieu. Si le philosophe ne se soumet pas à l'impératif de la droite raison, il pèche, comme le chrétien qui n'écoute pas les ordres de Dieu. Or, « selon la droite raison, le bien commun doit être préféré au bien privé ; la vie d'un homme est un bien privé, le salut de la république est un bien commun », le doute n'est donc pas permis. D'ailleurs, tous les auteurs anciens sont d'accord sur ce point : Platon, Cicéron, et Averroès lui-même qui nous enseigne de nous sacrifier « *pro salute patriae, legum, amicorum et libertatis* » (2). Selon la droite raison il faudrait donc mourir pour la république, même s'il n'existait pas d'espoir de vie future ...

Cette première réponse est assez faible, car elle ne fonde pas rationnellement le précepte ; elle en souligne seulement le caractère impératif. Elle a permis à Henri d'exprimer avec vigueur son sens patriotique, mais elle n'a guère fait progresser la discussion.

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet XII*, qu. 13, relève ainsi l'argument de son contradicteur : « si membrum non habet proprium intellectum non potest habere suum bonum proprium separatum extra bonum totius, si tamen pars vel membrum habet proprium intellectum et bonum quod separatim posset obtinere quale habet speculativus nequaquam eligeret (mori pro republica) ».

(2) HENRI DE GAND, *ibid.*, reprend la longue citation que nous avons reproduite plus haut, p. 64, note 4.

Engageons-nous plus avant. On prétend que le philosophe n'a pas à sacrifier son « bonheur spéculatif » personnel au bien public. Et c'est Aristote que l'on invoque pour l'établir. Henri ne cherche pas à innocenter le maître grec : « quelle que soit » son opinion sur ce point, dit-il, je ne crois pas qu'il ait vu juste » sur les droits qu'il reconnaît ainsi au contemplatif jouissant » de la félicité spéculative ... ».

« Sans doute, lorsqu'il a indiqué les moyens propres à atteindre » une fin, Aristote a souvent pensé, conformément à la droite » raison et à la foi catholique ; mais lorsqu'il s'est agi d'or- » donner correctement ces moyens à la fin, ou de définir la » fin propre de la vie humaine, il a commis de nombreuses » erreurs ».

En voici un exemple. Averroès, qui semble épouser sur ce point la pensée d'Aristote, nous dit qu'un « solitaire n'est ni bon ni mauvais, parce qu'il n'est pas une partie de la cité ». C'est une erreur. Pourquoi ? Parce que la moralité ne dépend pas de la cité ? N'est-ce pas la réponse que nous attendons de la logique d'Henri de Gand ? Mais cet homme étonnant va nous dérouter une fois de plus. C'est une erreur, nous dit-il, parce qu'un homme ne peut jamais s'abstraire de la société. Nous avons déjà cité plus haut ce passage :

« L'ermite a beau s'isoler de la société humaine, il n'en a » pas moins toujours besoin de son appui, et il demeure toujours » son obligé. Bien qu'il ait cessé d'agir en citoyen pour l'exercice » des nombreux actes qui relèvent de la vie politique, de la vie » familiale, des rapports d'amitié et choses similaires, il n'en » reste pas moins partie de la cité pour l'exercice des actes indis- » pensables au salut de la république ... ».

Nous voici bien éloigné de tout individualisme. Henri accentue encore la note communautaire, en répondant à l'argument tiré par son interlocuteur de la pluralité des intelligences. Croyez-vous me prendre au piège, dit-il, en prétendant que si les hommes sont doués d'intellects séparés, leur bien particulier ne s'inclut pas dans le bien commun ?

« Bien qu'ils aient tous des intelligences distinctes et indi- » viduées pour choisir l'acte commandé par la droite raison, » il faut que leurs intellects multiples se réduisent à l'unité, » et bien que leur bien privé ne s'inclue pas positivement dans

» le bien public, on peut considérer qu'il y est impliqué négativement » (1).

Henri veut sans doute dire que la destruction de la république entraînerait nécessairement la ruine du bien individuel, et que cette considération impose tous les sacrifices.

On voit que la pensée d'Henri s'est singulièrement accentuée dans la discussion. Il ajoute pourtant, en terminant, une réserve :

« Si le citoyen doit accepter la mort pour la république, il est bien entendu, nous dit-il, que la mort dont on parle est la mort temporelle et non la mort spirituelle, car on ne doit pas sacrifier son salut éternel même pour le bien de la république ».

Nous retrouvons ici les hésitations de l'année précédente. Si Henri avait approfondi la notion du bien commun de la cité, il aurait vu, comme le dit le P. Lachance, que « religion et sagesse, qui règlent nos rapports avec Dieu, sont de quelque manière impliquées dans la notion du bien commun » (2), et que le bien pour lequel on demanderait au citoyen de sacrifier son salut spirituel, ne peut mériter le nom de bien commun.

Il a un mot beaucoup plus heureux, et beaucoup plus profond, lorsqu'il écrit :

« Mourir pour la république, c'est mourir pour défendre sa justice et son innocence, et non pour lui acquérir honneur et gloire contre toute justice ... » (3).

Parole magnifique, une des plus belles que nous ayons trouvée chez tous les théologiens du XIII^e siècle. En l'approfondissant, on voit qu'il ne peut y avoir opposition entre le bien spirituel d'un individu et le véritable bien commun d'une patrie.

(1) *Id.*, *ibid.* : « bonum illius positivum non includitur in illo bono publico, includitur tamen in illo bonum ejus quasi negativum ... ».

(2) L. LACHANCE, *L'humanisme politique de saint Thomas*, t. I, p. 124. Paris-Ottawa, 1939. Nous profitons de l'occasion pour renvoyer à cette étude magistrale. On comparera notamment aux doctrines d'Henri de Gand les thèses exposées au t. II, p. 458-504, sur la nature du bien commun.

(3) HENRI DE GAND, *Quodlibet XII*, qu. 13 : « Sic ergo dico quod secundum rectam rationem etiam non sperans aliam vitam debet eligere mori pro republica. Non addo autem « cum necesse est » aut « pro salute reipublicae » : ut quando ei aliter de facili posset provideri : ille non eligeret proprie mori pro republica : sed pro temeritate sua. Similiter qui eligeret mori non pro salute reipublicae scilicet non pro justitia et innocentia ejus defendenda : sed pro honore et gloria et hujusmodi reipublicae contra justitiam conservandis : ille non diceretur eligere mori pro republica sed potius pro jactantia et cupiditate ».

Une pareille réponse constitue une réplique beaucoup plus directe à l'interlocuteur averroïste. Car celui-ci continue de prétendre que le bonheur spéculatif du philosophe est aussi son bien spirituel inaliénable. Henri de Gand doit se borner à lui dire qu'il n'y a pas de commune mesure entre ce bien philosophique et le bien éternel (1). Mais l'apriorisme de la réponse est évident.

Elle ne pouvait satisfaire les averroïstes qui poussaient beaucoup plus loin l'application du principe posé trois ans plus tôt par Henri de Gand lui-même. « En cas de concours de deux biens spirituels, on doit toujours choisir celui qui vous est le plus particulier ». Ils en déduisent que même l'amour de Dieu ne doit pas pousser l'individu à s'oublier ; bien plus, l'amour de Dieu s'explique uniquement, selon Aristote, par l'amour que nous nous portons à nous-mêmes : « *amicalia quae sunt ad alterum veniunt ex amicabilebus quae sunt ad nos ipsos* ».

Que telle ait été la conclusion tirée par certains aristotéliens du mot célèbre de l'*Éthique*, nous en avons la preuve dans un *Quodlibet* de Gilles de Rome de l'année suivante (1289) (2). La critique du docteur augustin mérite d'être méditée, car elle servira de point de départ à un nouvel approfondissement de la notion du bien commun par Remigio de Girolami, par Godefroid de Fontaines et par Henri de Gand lui-même.

Les aristotéliens prétendent que si nous aimons Dieu, c'est parce que nous y avons intérêt. En conséquence, nous ne pouvons aimer Dieu plus que nous-même. Ils ajoutent que nous ne devons pas sacrifier notre bien à celui d'un de nos proches, fût-il meilleur que nous, et qu'en conséquence, nous ne devons pas non plus sacrifier notre bien à celui de Dieu, même en admettant l'excellence de ce dernier bien. On remarque qu'ils appliquent ainsi en le déformant un principe posé par Henri de Gand (3).

Pour réfuter cette double objection, Gilles de Rome rappelle

(1) *Id.*, *ibid.* : « Ad secundum quod existens sine tali spe non debet eligere mortem suam naturalem, sicut nec existens in gratia mortem spiritualem : dico ... quod non est simile quia iste morte spiritali amitteret omne bonum suum et incurreret omne malum, scilicet culpae et poenae cui se obligaret : non sic autem ille qui morte sua naturali saltem effugeret malum culpae quod incurreret non eligendo mori ... ».

(2) GILLES DE ROME, *Quodlibet IV*, qu. 14.

(3) Ci-dessus, p. 73, note 1.

que Dieu est associé au plus intime de notre être, et qu'il est pour nous le tout auquel nous devons nous sacrifier comme « toute partie doit s'exposer à la mort pour le tout dont elle dépend ».

Bien qu'il n'aborde pas directement le problème des rapports entre le citoyen et la cité, il nous fournit des éléments de réponse à celui-ci, en approfondissant la différence qui sépare l'amour que nous devons au tout dont nous faisons partie et celui que nous devons à notre prochain.

L'amour de l'homme pour son prochain, est l'amour d'une partie d'un tout pour une autre partie. Aristote a raison de dire qu'un amour de cet ordre trouve sa source dans l'amour que nous nourrissons pour nous-même. Mais il en va tout autrement de l'amour qui lie la partie au tout (1). La partie doit aimer le tout plus qu'elle-même, parce qu'elle n'existe que par lui et pour lui. Dieu est notre tout. Il est non seulement notre créateur, mais le soutien permanent de notre être. La cire sur laquelle un cachet s'est imprimé, conserve cette empreinte lorsque l'on a retiré le cachet. Quant à nous, nous ne pouvons même pas prétendre à cette indépendance limitée. Nous sommes comme une onde fluide, dans laquelle Dieu a imprimé notre forme. Si Dieu se retire, la forme s'évanouit. Dieu est le bien total, dont nous sommes une expression partielle. Dieu est le bien essentiel, dont toute chose doit participer pour prétendre à la bonté. C'est pourquoi nous aimons naturellement ce tout plus que nous-même. C'est pourquoi aussi nous aimons notre prochain en Dieu et pour Dieu. Et il ne s'agit pas là de préceptes surnaturellement révélés, c'est la nature même des rapports de la partie avec le tout qui inspire cet amour. La subordination totale de notre moi à Dieu est un précepte immédiat de la nature.

(1) GILLES DE ROME, *loc. cit.* : « Verba Philosophi in *Ethica* quod amicitia quae sunt ad alterum venerunt ex amicalibus quae sunt ad nosipsos intelligenda sunt de amore partis ad partem ... non autem intelligendum est de amore partis ad totum, quia pars magis debet diligere totum quam seipsum ... Nam et si proximus habet magis bonum non tamen est sic majus bonum quod non simus boni participatione illius boni : et quod nos debeamus diligere nos finaliter propter hujus bonum. Et quia hoc habet divinum bonum, ideo non sequitur quod si magis debeamus diligere Deum quam nosipsos, quod magis debeamus diligere meliorem proximum quam nosipsos ... » « Proximum debemus diligere propter societatem quam habemus cum ipso in illo summo bono ... ».

* * *

Henri de Gand a-t-il été frappé par ces arguments ? Nous ne savons. Mais nous constatons, en tout cas, que sa générosité naturelle s'oppose naturellement à la morale calculatrice des averroïstes. Aussi, ne trouvons-nous plus, dans son œuvre, de conseils aussi subtils que ceux du *Quodlibet* de 1286. Il va prêcher directement la nécessité du sacrifice des intérêts individuels au bien commun. En 1290, à propos d'une discussion très fine sur le droit des sujets en face du prince, discussion sur laquelle nous reviendrons, il écrit :

« La fin poursuivie par les princes et les prélats doit être la » paix et le salut de la république. Et c'est la même fin que » doivent atteindre les sujets individuels, dans la mesure même » où ils font partie d'une communauté dont ils doivent maintenir » l'unité en accord avec le prince ; c'est en cette fin que se » réduit le bien du prince et de chaque membre de la com- » munauté ; c'est à elle que le prince et chaque citoyen doivent » ordonner leur bien propre et toute leur action. Au premier » livre de l'*Éthique*, le Philosophe ne dit-il pas : « Le bien d'un » seul homme est aimable, mais celui de la race ou des cités est » plus divin ... » (1).

Un événement douloureux lui donne l'occasion, en 1291, de manifester une fois de plus sa foi patriotique et religieuse. Le soudan d'Égypte, Kalaoun, a pris le 10 mai 1291 et détruit le principal bastion de la domination franque au Levant : Saint-Jean d'Acre (2). Le pape Nicolas IV appelle à la croisade. L'on discute sur les causes du désastre. La population a-t-elle fait preuve du dévouement et de l'esprit de sacrifice qui auraient pu forcer la victoire ? N'a-t-elle pas trop rapidement cédé aux conseils de prudence, en abandonnant le terrain à l'ennemi ? On cite, il est vrai, l'acte de courage d'un chevalier se précipitant seul dans les rangs de l'armée sarrasine, pour y trouver une mort certaine, tandis que tous les Francs fuyaient devant la

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet* XIV, qu. 8.

(2) Id., *Quodlibet* XV, qu. 16 : « Quia ista quaestio tangit et in exemplum proponit captionem, subversionem atque destructionem Civitatis Acconensis atque Christianorum et incolarum ejusdem : de quibus mentionem facit dominus papa in littera exhortatoria ... » « ... Quae quidem facta narrantur anno Domini 1291, X. die mensis Maii ».

tourmente. Mais s'agit-il vraiment d'un acte d'héroïsme ? N'est-ce pas plutôt une imprudente sottise ou un blâmable suicide ? Telle est la question que l'on pose à Henri de Gand.

C'est pour lui l'occasion de nous rappeler sa théorie de la juste guerre. « La guerre est juste, lorsqu'elle est le seul moyen qui nous reste de reprendre des biens injustement ravés, ou de repousser les ennemis qui s'attaquent injustement à notre vie, à la patrie, à la liberté, aux lois » (1). Pour une pareille cause, des armées sont nécessaires. Henri de Gand nous le rappelle après Cicéron : « *In republica maxime conservanda sunt jura belli* » (2). Et lorsque la guerre est déclarée, le sacrifice de tous à la patrie doit être total. Après une longue analyse des mobiles de son acte, il justifie pleinement et glorifie l'héroïsme du chevalier de Saint-Jean d'Acre, dont l'exemple aurait pu vaincre la couardise de ses compagnons (3). Les victoires, nous dit-il, sont dues le plus souvent au courage et non au nombre.

« Les habitants de Saint-Jean d'Acre, il me semble, auraient remporté la victoire s'ils avaient combattu selon leur pouvoir » et, confiants dans le Seigneur, s'étaient dit unanimement les uns aux autres les paroles des Macchabées : « Ils viennent à nous nombreux et orgueilleux pour nous disperser, nous ravir nos épouses et nos fils. Mais nous combattons pour nos âmes » et pour nos lois, et Dieu les écrasera devant notre face ».

(1) Id., *ibid.* : « *Iusta bella solent definiri quae ulciscantur injurias sic gens vel civitas petenda est, quae vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per injurias ablatum est ... sed nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus atque implacabilis animus, feritas debellandi, libido dominandi ... haec sunt quae in bellis jure culpentur* ».

(2) Id., *ibid.* : « *Nam cum sint duo genera decertandi : unum par disceptationem ; alterum per vim, cumque illud proprium sit hominum, hoc beluarum confugiendum ad posterius si uti non licet superiori* ». « *Esto ergo bellando pacificus ... Non enim quaeritur pax ut bellum exerceatur sed bellum geritur ut pax acquiratur ...* ». — Plus bas, Henri nous donne une véritable théorie de la légitimité de l'armée régulière : « *Nulla alia re videmus populum Romanum orbem subjugasse terrarum nisi armorum exercitio, disciplina castrorum atque milite. Scientia enim rei bellicae dimicandi vult audaciam ... Et enim in certamine bellorum exercitata paucitas ad victoriam promptior est, ruralis et indocta multitudo exposita est ad caedem ...* ».

(3) Id., *ibid.* : « *Tunc tempus necessitas que postulabant decertandum esse manu et mortem servituti turpitudinique esse anteponendam et malum fugiendum ... elegit opus summe arduum, honeste scilicet mori pro fide et civitate ... Si caeteri cives et commilitones sic fecissent et talis fuissent ut ille, credo quod procul dubio in adiutorio Dei victoriam obtinuissent et civitas staret ... In omni conflictu non tam prodest multitudo quam virtus ...* ».

C'est d'ailleurs l'occasion pour Henri d'examiner un autre problème. La fuite devant l'ennemi est-elle permise (1) ? Et il examine d'abord le cas, où rien n'autorise à désespérer d'avance de la victoire. En cette hypothèse, la réponse est claire. Il faut combattre jusqu'à la mort « *pro patria et republica* ». Nous n'avons pas à préférer notre vie au salut de la république. Rappelons-nous Cicéron disant qu'il ne se considérait pas « comme né pour lui-même, mais procréé pour les besoins de la république », et proclamant : « *Patria mihi vita mea carior est* ». Si certains désespèrent, qu'ils s'assurent en se confiant à ceux dont le moral est plus élevé. Leur devoir est de les soutenir dans leur généreux effort.

Mais à supposer même que l'armée tout entière opère une retraite, elle laissera toujours derrière elle des fidèles à secourir. Le devoir des clercs est de leur assurer le ministère sacré qui leur est indispensable. Eh quoi, direz-vous, c'est voter ces clercs à la mort ? Sans doute, mais le Christ ne leur a-t-il pas donné l'exemple ? « *Si pro nobis Christus animam suam posuit, et nos debemus animas nostras pro fratribus ponere* ». C'est la loi même de la nature (2).

Si l'ennemi triomphe, si les vainqueurs déferlent sur le pays, alors la fuite est permise à tous, sauf aux prélats qui doivent assurer leur ministère sacré. En une longue et subtile discussion, Henri examine les cas, très rares, où les prélats peuvent accepter de s'évader en laissant à des délégués le soin de pourvoir aux besoins spirituels de la population abandonnée. Il s'en réfère aux conseils de saint Augustin : « Craignons que les brebis du Christ ne soient frappées dans leur cœur par le glaive de la mort spirituelle, plutôt que de redouter de voir trancher la vie de leur corps ».

* * *

Le dernier *Quodlibet* qu'Henri de Gand nous a laissé, s'achève ainsi sur cette doctrine du sacrifice patriotique, généreuse, lucide, vigoureuse.

(1) Id., *ibid.* : « *Si licitum sit fugere bellum quod contra patriam aut patrias leges attentatum est ab hostibus legis et fidei Christianae* ».

(2) Id., *ibid.* Henri reprend ici la citation de Platon et de Cicéron que nous avons reproduite p. 64, note 4.

Nous sommes presque surpris de la trouver sous la plume d'un théologien du XIII^e siècle, tant nous sommes habitués à considérer le patriotisme comme un sentiment des temps modernes. Mais les textes sont là pour nous détromper. Ce n'est pas seulement à la fidélité féodale que les princes de la fin du XIII^e siècle font appel pour enflammer leurs sujets. Nous voyons Philippe le Bel invoquer, en 1302, la nécessité de défendre la « patrie natale » (1), et ce sont les mêmes sentiments que les cités flamandes invoquent contre lui quelques années plus tard. Le sentiment patriotique est au cœur ce que l'on a parfois appelé le « particularisme municipal » des grandes communes flamandes. Henri de Gand ne fait que lui donner un fondement moral et théologique.

D'autres que lui le font d'ailleurs à la même époque. S'inspirant d'une philosophie du « tout », analogue à celle esquissée en 1289 par Gilles de Rome, Remigio de Girolami adresse aux Florentins une apostrophe enflammée pour leur démontrer, dans son *De Bono communi* (2), qu'ils doivent se sacrifier au salut de Florence : « *Bonum commune praeamandum est bono particulari* ». La patrie doit son existence au tout ; « de nature, le citoyen préfère le bien de la cité à son propre bien, parce que toute partie est plus proche du tout que d'elle-même ». N'est-ce pas la transposition même du mot de Gilles de Rome, nous disant que Dieu était plus intimement uni à l'être d'une chose que cette chose même ? Girolami réduit lui aussi tout amour à l'amour divin. C'est donc en Dieu que la cité doit être aimée. Mais il estime que « le tout constitué par les créatures raisonnables se rapproche plus de Dieu que n'importe quelle d'entre elles ».

Il pousse d'ailleurs beaucoup plus loin que Gilles de Rome l'application pratique de la doctrine, au problème des rapports de l'individu et de la cité. Il proclame en une formule justement célèbre qu'en se sacrifiant à la cité, l'homme réalise l'essence

(1) Lettre de Philippe le Bel, du 29 août 1302, au clergé du bailliage de Bourges : « ad defensionem natalis patriae, pro qua reverenda patrum antiquitas pugnare precepit, ejus curam liberorum preferens caritati ... » (*Mém. de l'Acad. Inscr. et B. L.*, t. XI, p. 319).

(2) Sur cet auteur, voir la bibliographie donnée dans notre *Secteur social de la Scolastique*, ch. V. Nous citons le *Tractatus de Bono communi*, d'après R. EGENTER, *Gemeinnutz vor Eigennutz*, dans *Scholastik*, 1934.

même de sa nature qui est d'être sociale et politique : « *Si non es civis, non es homo* ».

Nous ne connaissons pas la date exacte du *De Bono communi*, mais il se situe certainement dans la dernière décennie du XIII^e siècle. Il n'est donc pas surprenant de voir Godefroid de Fontaines reprendre des arguments analogues en 1293, 1296, 1297, en prolongeant la discussion d'Henri de Gand avec les averroïstes.

Il semble faire la synthèse des discussions antérieures en nous donnant, du bien commun et de sa prééminence sur tout bien particulier, une théorie pleinement consciente (1).

C'est la théorie de l'amour naturel de Dieu qui lui sert de point de départ. Selon les philosophes, lui dit-on, l'homme n'a rien de plus cher que lui-même, et c'est un à priori théologique de subordonner tout amour à l'amour de Dieu. Il prétend, comme Gilles de Rome, démontrer le contraire. On veut ramener l'amour de Dieu à une sorte d'exaltation stoïcienne de la vertu individuelle. En aimant Dieu, nous chercherions à satisfaire le désir que nous avons de jouir de notre propre vertu (2). Il faut répondre que l'amour de Dieu est direct ; il est la réponse naturelle de tout être à sa cause, à son soutien, à son tout. Toutes les formules de Gilles de Rome sont reprises et développées. Dire que Dieu est le bien commun de l'univers, ce n'est pas formuler une abstraction ou résumer en un mot l'ensemble des biens divers que manifeste l'univers dans ses diverses parties, c'est rappeler que « Dieu, par sa vertu et sa perfection, contient en lui-même et d'une façon éminente tout bien. Or, la nature pousse toute partie à s'ordonner au bien du tout ».

L'amour de Dieu est ainsi placé à la source naturelle de tout autre amour. La dilection, que nous nourrissons pour nous-même, s'explique par l'amour que nous vouons à Dieu. C'est dans cette lumière que nous comprendrons l'amour de la patrie. Ne comparons pas, en effet, cet amour à celui que nous avons pour nos semblables, mais à celui que nous avons pour « les choses supérieures et éminentes, auxquelles nous devons notre

(1) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet X*, qu. 6 (*Philosophes belges*, t. IV, p. 318 et suiv.).

(2) ID., *ibid.* Le contradicteur de Godefroid dit : « studiosus magis diligit seipsum quam quodcumque aliud, quia quaecumque in faciendo hoc projicit et quasi contemnere videtur, sunt quasi minima respectu maximi boni virtutis ; quod in hoc sibi intendit et exercet hoc faciendo ».

être de nature et nos habitudes morales : ... *sic amamus parentes, patriam et Deum ipsum* » (1). L'homme est naturellement partie d'une communauté politique ; or, « tout ce qu'est la partie appartient au tout, et son bien doit être rapporté à celui du tout ». Le bien particulier doit donc être ordonné au bien commun dont il dépend.

Reprenant la discussion au point où l'avait laissée Henri de Gand, il analyse la raison profonde du sacrifice du guerrier mourant pour la patrie. Ce n'est pas vrai, dit-il à ses adversaires averroïstes, que ce sacrifice trouve sa justification dans un goût égoïste de l'homme pour sa propre vertu. Non, ce n'est pas un bien particulier, si haut soit-il, que je poursuis en me sacrifiant pour la communauté ; c'est un bien extérieur (*extrinsecum*), auquel tout bien particulier doit se référer (2). Et c'est pourquoi, si haut soit l'idéal de félicité proposé au contemplatif par la philosophie, le contemplatif lui-même doit, le moment venu, sacrifier au bien public ces activités supérieures (3).

Ces considérations amènent Godefroid à préciser, mieux que personne avant lui, la nature profonde du bien commun. Celui-ci n'est pas une somme ou une résultante des biens particuliers.

(1) *Id.*, *ibid.* : « Unus diligens alium diligit ipsum ut quasi se alterum ... sic proprie. Deum amare non debemus : sed extendendo nomen amicitiae ad res superiores et eminentiores, prout aliquis amat illos a quibus habet esse naturae et moris, et ad quos habet ordinem et habitudinem ut quoddam dependens causatum ab eis vel est quoddam partiale bonum respectu illorum, sic amamus parentes, patriam et Deum ipsum ».

(2) *Id.*, *ibid.* : « Secundum Philosophum enim, inter bona quae studiosus pro conservatione boni communis quasi despicit et projicit, non computatur bonum ipsum communis, sed quaecumque alia in quibus virtuose eligit sustinere detrimentum propter ipsum bonum communis conservandum. Et sic bonum communis magis diligit quam quaecumque huiusmodi alia » ... « studiosus quantumcumque diligit se et suum bonum proprium et intrinsecum, magis tamen eligit bene et virtuose mori et non esse quam bonum commune perire ... ».

Id., *Quodlibet XIII*, qu. 1 (*Philosophes belges*, t. V, p. 184) : « Non exponit se aliquis morti pro communitate propter bonum suum quod primo et principaliter in hoc attendat, sed propter ipsum bonum communis propter se ... » « non bonum totius ad se per se et principaliter referendo, licet etiam in hoc, ut dictum est, suum bonum optimum consequatur ... ».

(3) *Id.*, *ibid.* : « Simpliciter et absolute non sunt opera contemplationis pro operibus politicis omittenda, tamen in casu puta cum bonum commune non potest convenienter conservari nisi aliquis contemplativus deserendo opera contemplationis ad actus politicos se exponat, melius est illa sic omittere et majus bonum est contemplatio in tali casu ... ». — Dans le même sens, *Quodlibet XI*, qu. 6 (*op. cit.*, t. V, p. 36).

Il est un bien séparé, un bien spécifique, dont tous les autres dépendent (1). Ainsi, au-dessus de l'homme s'impose une hiérarchie de biens communs correspondant aux communautés naturelles dans lesquelles il est inséré et dont il dépend (2). Et cette hiérarchie s'achève en Dieu qui est la « totalité » suprême, à quoi tout se réduit ; c'est ce qui explique pourquoi un citoyen ne peut légitimement, pour servir sa patrie, commettre une faute contre Dieu. Car Dieu est la raison profonde sur quoi nous fondons le bien même de la communauté. Nous ne pouvons vouloir le bien apparent de cette communauté contre le véritable bien (3).

Ainsi, d'Henri de Gand à Gilles de Rome, de Remigio de Girolami à Godefroid de Fontaines, nous avons assisté à une progression continue. Tous se sont efforcés de répondre à des préoccupations communes ; tous ont essayé de faire la synthèse entre les préceptes de la moralité sociale aristotélicienne et l'enseignement chrétien. Si cette synthèse est hésitante chez Henri de Gand, elle s'affermi chez Gilles de Rome et Girolami, elle trouve sa consistance définitive en Godefroid de Fontaines. Nous remarquons qu'elle se définit en face des tendances d'un aristotélisme naturaliste, que Godefroid condamne avec autant de vigueur qu'Henri de Gand. L'évolution est donc très caractéristique de l'orientation des esprits à la fin du XIII^e siècle.

(1) *Id.*, *Quodlibet XIV*, qu. 1 (*Philosophes belges*, t. V, p. 304) : « Est etiam intelligendum quod quaelibet pars id quod est totius est et bonum ipsius ad bonum totius est referibile ... ». Cette phrase est la réplique directe d'une formule de saint THOMAS D'AQUIN : « Omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum ; pars autem id quod est totius est ; unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius » (*Summa Theologica*, II^a II^{ae}, qu. 58, art. 5 ; d^o I^a II^{ae}, qu. 96, art. 4 et II^a II^{ae}, qu. 64, art. 5). GODEFROID DE FONTAINES poursuit : « Bonum non est commune vel generale per abstractionem a particularibus ; sed est aliquod unum totum singulare quia unum secundum numerum, commune quidem sic, quia multa singularia ut partes quasi integrales continens, sicut contingit in civitate vel provincia vel regno ... ».

(2) *Id.*, *ibid.*, XIV, qu. 3 : « Totum integrale multos homines alicujus communis in illa continens congregatos ... ».

(3) *Id.*, *ibid.*, X, qu. 6 (*Philosophes belges*, t. V, p. 324) : « Pro nullius bono quocumque conservando debet aliquis facere et eligere aliquem actum vitiosum, quo scilicet deterior esset ... ». Et *Quodlibet XIII*, qu. 1 (*op. cit.*, t. V, p. 179) : « Deus est maxime commune et universale non per abstractionem intellectus vel per praedicationem nec per aggregationem multorum bonorum realiter differentium, sed virtute et perfectione eminenter omne bonum in se continens ».

III

LA LOI HUMAINE.

La doctrine du bien commun nous conduit naturellement à la théorie des lois. La loi est l'âme de la république. Elle doit donc être, selon le mot célèbre de saint Thomas, l'« *ordinatio ad bonum commune* ». Si, d'autre part, nous sommes persuadés que le bien commun de la cité n'est que la participation d'un bien supérieur qui a nom Dieu, nous en venons nécessairement à proclamer avec saint Thomas que toute loi véritable doit se référer à la loi éternelle. Henri et Godefroid sont, sur ce point, les débiteurs du Docteur Angélique.

Godefroid écrit, en 1289, reproduisant presque textuellement les formules de saint Thomas :

« Loi écrite ou coutume, une prescription quelconque n'a » force de loi et rectitude que dans la mesure où elle dérive de » la loi éternelle et s'y conforme ... ; aussi toutes les lois ne » sont-elles justes que dans la mesure où elles participent à la » loi éternelle ; la loi est droite lorsqu'elle s'inspire de la droite » raison et celle-ci n'est droite que si elle se conforme à la raison » éternelle ... » (1).

Il existe donc une justice éternelle, qui s'impose aux princes et aux peuples. Si Henri n'invoque pas aussi expressément que Godefroid la loi éternelle, il définit avec ampleur l'ordre éternel à quoi tout se ramène :

« Dans toutes les communautés politiques, un ordre doit » réduire toutes les composantes à une fin ultime, comme » l'ordre naturel réduit toute chose au premier principe. Dans » le monde naturel, en effet, les organes moteurs ordonnent » tous les mouvements des êtres en fonction du mouvement » imprimé par le premier moteur ... Et tous ces mouvements » sont prévus pour s'aider et se conserver les uns les autres. » Tel doit être l'ordre à instituer entre les régents du bien hu- » main ; ils doivent s'assister mutuellement pour administrer » une paix bienfaisante. Dans tout régime politique, les vertus

(1) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VI*, qu. 18 (*Philosophes belges*, t. III, p. 262).

» et les actes qui en découlent doivent également chercher leur » ordre ... » (1).

Et Henri de Gand conclut dans un style spécifiquement aristotélicien :

« L'acte politique par essence est celui de la vertu de pru- » dence ; c'est en elle qu'il faut situer la félicité politique dont » parle Aristote au premier livre de l'*Éthique* » (2).

Être prudent, c'est être juste ; être juste, c'est se conformer à la loi naturelle et à la loi divine. Henri retrouve à son tour des formules thomistes :

« *Lex mihi non videtur quae iusta non fuerit* ... La justice » de la loi ne dépend pas de la volonté du législateur ; il n'est » pas vrai que tout ce qu'il veut ordonner soit juste ; la loi » emprunte sa justice à celle de la loi divine et naturelle, à » laquelle elle doit se conformer même si elle est posée par un » législateur illégitime ... » (3).

C'est ce qui justifie le contrôle moral des théologiens sur les lois humaines (4). L'Église elle-même ne peut rien prescrire contre les institutions de la loi naturelle et de la loi divine (5).

Godefroid suit de plus près encore saint Thomas. Il ne parle pas de « la loi naturelle et divine », mais de la « loi naturelle », participation à la loi éternelle :

« Une loi humaine ne peut être droite que dans la mesure où » elle dérive de la loi de nature. Tout ce qui s'écarte de la loi » naturelle est corruption de la loi ... » (6).

Mais la loi naturelle n'est pas un impératif catégorique se suffisant à soi-même. C'est une loi de principes. Il appartient au législateur de l'adapter aux nécessités pratiques. Pour en déduire les règles qui conviennent, un seul souci doit l'inspirer : celui du bien commun.

« Le bien commun est le but en vue duquel sont posées les

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet V*, qu. 17.

(2) ID., *ibid.*

(3) ID., *ibid.*, V, qu. 30.

(4) ID., *ibid.*, V, qu. 31 : « Theologi est iudicare quid juxta statuta divinae legis et naturalis liceat et quid non liceat. Quidquid enim invenit legi divinae et naturali repugnans et contrarium, quacumque lege mundana statutum fuerit, sive ut praeceptum sive ut permissum debet illud damnare tanquam illicitum... ».

(5) ID., *ibid.*, V, qu. 36 : « Nihil tamen horum [papa] potest contra instituta legis naturalis et divinae ».

(6) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet IV*, qu. 11 (*Philosophes belges*, t. II, p. 267).

» lois générales (*leges et jura communia*). Si l'on dispense quel-
 » qu'un de l'application d'une loi publique (*legis communis*),
 » ce ne doit pas être pour violer les principes généraux du droit
 » (*jus commune*), mais pour servir le bien commun, sinon, la
 » dispense est sans valeur... ».

« Une dispense injustifiée ne peut transformer la nature de
 » la chose qui en est l'objet. *Ex parte rei*, ce qui est mal ne peut
 » devenir bien. La seule chose qui soit changée, c'est l'applica-
 » tion d'une loi ou d'un statut (*ex parte legis vel statuti*). On
 » lève une prohibition posée par l'homme, on n'en modifie pas,
 » quant au fond (*ex parte rei*), le principe découlant de la nature
 » ou de la droite raison... » (1).

Ce texte demande plusieurs remarques

Constatons d'abord que le langage philosophique de Godefroid est loin d'avoir la précision et la vigueur de celui de saint Thomas. L'opposition de la « *lex communis* » au « *jus commune* », et celle de la réalité « *ex parte rei* » au précepte « *ex parte legis vel statuti* » sont approximatives. Et pourtant, les mots employés par Godefroid « *ex parte legis vel statuti* » ne sont pas venus au hasard sous sa plume.

Henri Pirenne nous a rappelé qu'à Liège, l'échevinage de la cité n'était pas une magistrature communale, mais un tribunal seigneurial à la nomination du chapitre et de l'évêque ; il constituait la « *juridiction de la loi* ». En face de lui, par révoltes et conjurations, la commune avait imposé peu à peu le conseil des « jurés », dont la compétence s'étendait aux règlements municipaux et aux affaires de paix. Ils constituaient la « *juridiction des statuts* » (2). Ainsi, dans son texte, Godefroid rappelle aux diverses autorités de son pays d'avoir à subordonner leurs édits aux besoins de la communauté.

Remarquons d'autre part, que le texte, si maladroit soit-il, s'efforce de justifier le principe thomiste de la soumission au réel et à la nature. Henri de Gand écrit quelque part dans le même sens : « *propositum nostrum est secundum naturam vivere* » (3). Godefroid a l'occasion de faire application de ces

(1) ID., *ibid.*, p. 268.

(2) H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, t. I, p. 268. Bruxelles, 1902.

(3) HENRI DE GAND, *Quodlibet II*, qu. 17 ; d° XII, qu. 13 : « *Hoc enim est secundum naturam suam vivere* ».

principes à un cas d'espèce : « Le prince est-il tenu de chasser tous les usuriers de ses terres ? » Il conseille de distinguer la rigueur du principe et la souplesse de l'application. A servir le bien avec trop de rigidité, on peut déchaîner les pires maux dans la communauté.

« Et ainsi telle chose, qui en soi et dans l'absolu (*simpliciter*) est un mal, peut accidentellement et en relation avec une autre chose être un bien, si par elle sont occasionnellement con- servés de nombreux biens et empêchés de nombreux maux » (1).

L'usure est un mal, mais la communauté peut en tirer des biens multiples. Que le prince sache, à cet égard, témoigner d'une tolérance éclairée, au moins pour les usuriers qui ne sont pas étrangers au pays.

En formulant cette règle, Godefroid, une fois de plus, ne raisonne pas dans l'abstrait. La Flandre est en passe de devenir une des banques de l'Occident. Arras a montré la voie à la fin du XII^e siècle ; puis, après la conquête de l'Artois, les prêteurs sont allés se fixer à Bruges. Une foule de changeurs de toute nation, Flamands, Cahorsins, Florentins, Lombards, installent des comptoirs dans toutes les villes entre la Meuse et la mer. Tous les princes régnants sont obligés de faire appel à leurs services (2). La tolérance dont fait preuve Godefroid, est celle d'un homme attentif à un mouvement qui est en train de transformer l'économie de son pays.

En langage théologique, nous dirons avec lui que la « prudence »

(1) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet XII*, qu. 9 (*Philosophes belges*, t. V, p. 114).

(2) H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, t. I, p. 250. — Il y aurait toute une étude à faire sur l'attitude d'Henri et de Godefroid en face du développement de l'économie mercantile, qui est la caractéristique de leur temps. Nombreuses sont les questions consacrées au prêt à intérêt et au contrat de vente. Voir notamment HENRI, *Quodlibet I*, qu. 20, où la théorie du juste profit du commerçant est étudiée en détail. Henri ne cache pas sa méfiance à l'égard de la nouvelle économie. « *Honestum est quippe villae cultura : inhonestum autem est apud Deum opus negotiationis* ». La « *negotatio* » consiste à « *honores gerere, divitias parare aut mercari* ... ». Le commerce est pourtant licite lorsqu'il ajoute une valeur nouvelle aux choses en les transportant ou en les travaillant, mais le juste milieu est difficile à observer. « *Unde cum pauci sint mercatores qui cum tanto studio servandae aequitatis vendant et emant : summe periculosa est venditionis et emptionis negotiatio* ... ». Godefroid évoque lui aussi souvent la question. Nous devons nous borner à signaler ici le sujet d'une étude qui serait fort instructive.

doit être, sur tous ces cas d'application, le guide du prince, le bien commun doit être son unique but :

« Les princes et prélats qui ont charge de sujets doivent » s'attacher principalement au bien de la communauté. Ils » doivent diriger tous leurs actes vers cette fin, car, le bien » commun est, de soi, la fin de la prudence politique, qui est » la vertu propre du prince, comme le bien individuel est la » fin de la prudence « monastique » (1).

Pour soumis qu'il soit à des préceptes supérieurs, le prince n'est donc pas un exécuter automatique. Comme le dira Luther plus tard, « il doit savoir voir entre les doigts ». Henri de Gand emprunte à saint Augustin des conseils analogues à ceux que Godefroid demandait à saint Thomas :

« Tout homme doit garder strictement la loi naturelle et ne » rien faire contre la conscience ... Mais la loi humaine est » instituée publiquement pour le gouvernement des peuples ... » Souvent elle tolérera des méfaits mineurs pour ne pas prêter » à de plus grands maux ; elle est portée pour protéger le peuple, » et elle se donne pour tâche de revendiquer tout ce qui suffit » pour assurer la paix entre des hommes faibles, tout ce qu'il » est permis à l'homme de régir. Elle laisse donc beaucoup de » fautes impunies, elle les abandonne à la vengeance de Dieu » et de la Providence ... J'approuve, dit saint Augustin, cette » justice balbutiante et imparfaite ... » (2).

Henri de Gand a lui-même approfondi les enseignements du livre V de l'*Éthique*, sur la distinction à faire entre le droit commun et les applications particulières. Il n'a pas de peine à se trouver d'accord avec Godefroid sur les conclusions que nous rappelions plus haut :

« La loi positive de droit fixe les règles universelles pour des » matières où l'universel n'est pas toujours le droit et le juste. » Elle entend l'universel dans le sens de « général » (*pro eo quod* » *accidit in pluribus recte*) ... De temps en temps la règle tombe » à faux, non parce qu'elle est erronée, mais parce que la ma- » tière des faits varie ... » (3).

Revenons donc au seul principe directeur, à la règle d'or de tout gouvernement :

(1) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet* XII, qu. 3 (*Philosophes belges*, t. V, p. 93).

(2) HENRI DE GAND, *Quodlibet* II, qu. 16.

(3) ID., *Quodlibet* II, qu. 17.

« Rien ne doit être prescrit, sinon en vue du bien et de la » paix de la république... S'il est des cas où l'observation de » la loi ou d'un statut ne concorde pas avec le bien et la paix » de la république, il faut les excepter de son application ... » (1).

On reproche généralement à Henri de Gand d'avoir accentué l'indéterminisme de la loi divine. Notons que, dans l'application concrète, cette tendance se fait à peine sentir. Les textes de Godefroid et d'Henri nous montrent avec évidence combien le réalisme médiéval est éloigné de l'apriorisme et de la rigueur de la morale pratique kantienne. La distinction faite par Henri entre l'*universel* et le *général* amorce une des réponses qui peut être faite à la théorie des « préceptes synthétiques a priori », que le Philosophe de Königsberg devait imposer à plusieurs générations.

Ajoutons que nos deux théologiens n'ont pas, on peut s'en douter, la religion du droit écrit. Vivant dans un régime où le droit coutumier a une large part, ils en reconnaissent la valeur. C'est Godefroid de Fontaines qui nous a donné, sur ce point, les formules les plus heureuses.

L'autorité qui s'attache à une loi découle tout entière de la raison que le législateur a su y imprimer. Or, la raison peut se manifester par des actes aussi sûrement que par des écrits :

« C'est pourquoi des actes répétés, constituant une coutume, » au su et de l'aveu de celui dont l'autorité a posé la loi, peuvent » modifier un statut, l'interpréter, voire créer un établissement » ayant force de loi, si cette coutume est rationnelle et pres- » crite ».

Et de conclure :

« La coutume suivie par des personnes honnêtes doit être » tenue pour une loi honnête, dans tous les cas qui ne sont pas » pleinement déterminés par le droit de nature ... » (2).

En revanche, toute coutume contre nature et antirationnelle doit être impitoyablement condamnée et abandonnée.

Godefroid de Fontaines condamne en vertu de cette règle la mauvaise coutume qui permet à un seigneur de s'approprier la totalité de l'héritage de son serf au détriment des successeurs

(1) ID., *Quodlibet* VIII, qu. 22.

(2) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet* IV, qu. 12 (*Philosophes belges*, t. II, p. 273) et *Quodlibet* XI, qu. 11 (t. V, p. 56).

légitimes de ce dernier (1). Henri de Gand s'appuie sur le même principe pour proscrire la torture et le duel (2).

IV

LE PRINCE ET SES SUJETS.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans la doctrine sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines, c'est qu'ils posent le fait de la communauté avant de traiter de l'autorité. Les théologiens qui ont précédé la renaissance aristotélicienne en usaient tout autrement. Aristote et, après lui, saint Thomas ont imposé un véritable retournement de la science politique. A des hommes habitués à dépendre d'une autorité patriarcale et domaniale, ils ont imposé le principe d'une autorité collective exprimant l'âme de la communauté qu'elle régit. Dans cette perspective, le prince cesse d'être un maître ou un père pour devenir soit un *chef*, soit un *représentant*, soit un simple *délégué* de la communauté.

Ce ne sont pas seulement des raisonnements abstraits qui dictent les préférences des divers auteurs. Ils s'inspirent plus ou moins consciemment de l'ordre régnant sous leurs yeux. Aristote n'aurait pas si aisément persuadé les docteurs du caractère collectif de l'autorité, s'ils n'avaient pas eu, pour confirmer ses enseignements, l'exemple des « seigneuries collectives » constituées par tant de communes et de corporations laïques ou ecclésiastiques. Pour interpréter ses livres, les docteurs se référeront aux institutions de leur ville ou de leur pays. Pour expliquer leurs divergences doctrinales, ne leur prêtons pas des systèmes abstraits, songeons plutôt aux réalités concrètes qui leur sont familières. La comparaison des textes d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines est particulièrement instructive à cet égard.

Henri de Gand est, avant tout, un grand clerc français. Il est né dans ce comté de Flandre qui a toujours été un des fiefs les plus fidèles de la couronne de France et l'un des pays les plus soumis à l'influence française. Sous le principat d'une Marguerite de Dampierre, ces liens se sont encore renforcés.

(1) *Id.*, *ibid.*, VI, qu. 18 (*op. cit.*, t. III, p. 262).

(2) HENRI DE GAND, *Quodlibet* V, qu. 31, et IX, qu. 25.

D'autre part, il est archidiacre de Tournai, îlot d'immédiateté française au milieu des terres flamandes (1). Il est donc naturellement monarchiste. Mais il a vécu de trop près la vie collective des Pays-Bas pour concevoir la monarchie comme une domination patrimoniale. Il va faire du prince le représentant et le chef de la communauté, et accorder à celle-ci des droits et des devoirs fort étendus pour collaborer au gouvernement et en contrôler l'exercice.

Ne nous étonnons pas de trouver sous sa plume des affirmations apparemment contradictoires. Les discordances se réduiront aisément lorsque nous les rapprocherons des réalités.

Voici d'abord un premier principe. Le meilleur des gouvernements est incontestablement le gouvernement d'un seul. Après saint Thomas, Henri de Gand invoque cet argument pour prouver l'existence de Dieu :

« L'ordre du monde est celui d'une armée ordonnée à un » prince et à un chef. Le monde doit donc avoir la figure du » plus ordonné des gouvernements. Or, le plus ordonné des » gouvernements est le régime monarchique dans lequel un seul » gouverne ... » (2).

Mais le gouvernement d'un seul, qui s'exerce dans un État libre, n'a rien de commun avec la domination d'un maître sur ses serfs :

« Les princes ne sont pas les propriétaires (*domini*) des biens » de leurs sujets comme s'il s'agissait de serfs : ils en sont les » protecteurs et les défenseurs ; ils ont leurs propres ressources » qui leur ont été assignées lors de leur institution, assignées » non par la nature mais par la volonté du peuple qui, en se » donnant un roi, ne s'est pas réduit, pour autant, en servitude » corps et biens ... Cependant, pour le service de la république, » le prince pourrait, si besoin était, utiliser les biens de ses » sujets qui sont partie de la république, et c'est pourquoi il

(1) Sur le développement de l'influence française sur la rive gauche de l'Escaut au XIII^e siècle, voir : H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, t. I, p. 308-309. 221 et 240 ; Fr. FUNCK-BRENTANO, *Philippe le Bel en Flandre*, p. 18-19. Depuis 1187, Tournai est remplacé directement sous le pouvoir royal : « les évêques ne cessent plus de seconder fidèlement la politique royale dont les intérêts se confondent avec les leurs. Leur capitale forme un centre actif d'influence française ... » (H. PIRENNE, *op. cit.*, t. I, p. 203).

(2) HENRI DE GAND, *Summa*, art. 25, qu. 2 : « Principatus autem in communitate ordinatissimus est ille qui est monarchicus in quo dominatur unus solus... ».

» est séant que les particuliers contribuent aux besoins publics ... » (1).

La communauté a donc son rôle à jouer dans l'État. Nous n'irons pourtant pas jusqu'à la dire souveraine, car le chef jouit au-dessus d'elle d'une position éminente qu'Henri ne songe pas à sous-estimer. Il est un des théologiens qui a commenté avec enthousiasme le texte célèbre de la *Métaphysique* d'Aristote, rappelant que « le bien de l'armée est ordonné à celui du chef ». Il écrit dans sa *Somme* :

« Dieu se comporte à l'égard des créatures, comme un chef » à l'égard de son armée ou de la cité qu'il régit... Le chef, en tant que tel, n'a pas besoin de l'armée et de la cité ; c'est l'armée et la cité qui ont besoin du chef. Le chef n'a pas de connexion avec les autres citoyens, de même que Dieu n'a pas de connexion avec l'univers ; du moins celle-ci ne s'établit-elle qu'en considération du bien des citoyens et non en considération du bien propre du chef (réserve faite de l'aspect sous lequel le chef apparaît, lui aussi, comme un homme semblable aux autres). Mais, comme chef, il est la tête de la cité, comme Dieu est la tête de l'univers. Il n'existe pas de relation et de composition entre la tête et les membres, si ce n'est dans la mesure où la tête est considérée comme l'organe directeur (*praecellens*) » (2).

Le texte n'est pas d'une parfaite rigueur logique. Il est plein de réserves, de réticences et de nuances. Ne retenons que les deux principes contradictoires qu'il synthétise : le prince ne dépend pas de la communauté, et pourtant il en est un des membres, par certains côtés semblable aux autres.

Pour s'accorder avec le droit public de son époque, Henri devrait nous dire que le prince, sans être le délégué de la communauté, la *représente*. Il semble bien, à l'occasion, se référer à cette doctrine pour justifier les interdits fulminés contre une communauté pour punir la faute d'un prince :

« Tout prince représente en quelque sorte l'ensemble de la communauté qui est sous son commandement. Ce qu'il fait, doit être interprété comme le fait de la communauté tout entière ... Sans doute, les membres de la multitude ne sont pas coupables personnellement, mais ils sont présumés cou-

(1) ID., *Quodlibet VIII*, qu. 22.

(2) ID., *Summa*, art. 29, qu. 6.

» pables (*interpretative*) de la faute de leur chef, parce que le » membre est réputé coupable de la faute de la tête, comme » nous sommes tous coupables de la faute de notre premier » père, bien que la comparaison ne s'applique pas absolument » (*etsi alias multum sit dissimile*) » (1).

Il est vrai qu'ailleurs il se montre plus réticent. S'il autorise le pouvoir ecclésiastique à punir une communauté pour le fait de son prince, il ne veut pas accorder les mêmes droits aux principautés laïques. Il trouve que c'est poser un principe dangereux, dont les princes seraient trop portés à abuser. Ne serait-ce pas justifier toutes les guerres privées, de principauté à principauté, de commune à commune ? Dans une République chrétienne bien ordonnée, les princes et les cités peuvent toujours recourir à une autorité supérieure pour lui demander de juger ceux qui leur ont fait injure. Qu'ils introduisent leur cause devant un tribunal ou devant un arbitre supérieur, cela vaudra mieux que de « se payer sur le corps et les biens des sujets de leur adversaire » (2).

Le plus curieux c'est que, pour établir ce principe, il doit combattre les arguments qu'il invoquait lui-même pour justifier l'interdit.

Il nous a dit que le prince était à la communauté ce que la tête est au corps, ce que l'âme est à ses facultés. Le corps doit payer les fautes de la tête. Et de préciser maintenant :

« Le prince et ses sujets ne sont pas entés sur la même substance comme les facultés au sein de l'intelligence » (3).

Il nous a rappelé que le peuple juif avait été puni pour les fautes du roi David. Il nous dit maintenant que cette punition a frappé la faute qu'a commise le peuple lui-même « en consentant aux crimes de David, en ne lui résistant pas, ou en ne corrigeant pas ceux qui favorisaient ses crimes ».

Il y a donc place pour une responsabilité collective du peuple, distincte de celle encourue par le prince lui-même. Dans un nouveau texte, Henri de Gand va avoir l'occasion de préciser ce point de vue.

(1) ID., *Quodlibet XIV*, qu. 9 (1290).

(2) ID., *Quodlibet VIII*, qu. 26 (1284).

(3) ID., *ibid.* : « Pro peccato voluntatis juste puniuntur vires inferiores et membra etc ..., quia in eadem substantia radicanter omnes vires animae non sic autem esset si vires essent connexae in substantia : quemadmodum sunt principes et subditi ».

C'est lors de la session de 1290 (*Quodlibet XIV*) que le maître gantois se voit poser la question suivante : « Si le bien commun est la règle suprême, les sujets doivent-ils se soumettre à tous les ordres du prince, même à ceux qui n'apparaissent pas avec évidence comme inspirés par le souci du bien public » (1) ?

Henri de Gand trouve en face de lui deux thèses opposées. Les uns défendent le principe de l'obéissance inconditionnelle. Le sujet n'a pas à juger son chef, il doit obéir dans tous les cas. Certains empereurs et certains princes feraient volontiers de cet axiome une « matière de bréviaire ». Les autres veulent qu'on s'en rapporte aux contrats signés et aux serments échangés. Ce sont des féodaux engagés dans le droit encore vivant de leur époque. « L'utilité commune, bougonnent-ils, le bon billet ? Au nom du bien commun on pourrait nous imposer de payer la dîme de nos biens, on pourrait nous enlever leur libre disposition. Nous ne connaissons qu'une chose : les serments que nous avons prêtés. Le supérieur ne peut rien nous demander au delà du contenu exprès de ces serments ».

La réponse d'Henri de Gand est une des plus lumineuses et des plus audacieuses à la fois qu'il nous ait léguée. Il s'attache d'abord à rappeler la primauté absolue du bien commun. Sans doute, le prince doit-il être assez prudent pour « incarner le bien de toute la communauté », et pour que son propre bien soit, par contre-coup, « celui de tous les membres de la communauté », mais qui veut la fin veut les moyens. Le prince doit pouvoir ordonner tout ce qui concourt à l'utilité commune, sans que les sujets aient de protestation à faire valoir au nom de leur intérêt particulier.

Que l'on n'invoque pas les limitations résultant des contrats ou des serments d'allégeance (2). D'abord, est-il bien vrai qu'il n'y ait pas eu de contrat ? Il n'est pas nécessaire qu'un serment individuel consacre les engagements de chacun. Lorsque les chefs d'une communauté se sont engagés, c'est toute la communauté qui est liée : « *interpretative quilibet de communitate facit* ». Le droit de l'individu se limite à celui d'adhérer à une communauté ou de la quitter en transférant ailleurs son domi-

(1) Id., *Quodlibet XIV*, qu. 8.

(2) Id., *ibid.* : « An subditi tenentur obedire superiori in eis quae non pertinent ad speciale votum eorum nisi sint de necessitate salutis ... ».

cile (1). Mais, cette réserve faite, il doit suivre le sort de la communauté et subir les engagements pris par son chef. La communauté s'engage en « recevant son chef » ; qu'elle l'élise, qu'elle le reçoive d'une autorité supérieure, qu'elle se soumette à son droit dynastique, la chose importe peu, la communauté est parfaite par son chef et contracte en bloc les engagements qu'il souscrit en son nom.

Cette forte réplique confond beaucoup d'objections.

C'est d'abord le vieil individualisme féodal qui est directement battu en brèche. Au contrat personnel d'allégeance, Henri oppose le statut collectif résultant du nouveau droit corporatif.

C'est ensuite l'esprit républicain de maintes communes de Flandre qui est contrebattu. Contre ceux qui ne voudraient connaître que les chefs élus par eux, Henri de Gand se fait le défenseur de la succession héréditaire. « Il est normal, nous dit-il, que le régime politique s'inspire du régime familial. Or, la famille est normalement dirigée par le plus ancien. A l'origine, on peut admettre que le premier prince a répondu à cette condition et l'on doit présumer que tous ses successeurs participent de ses droits... » (2). L'argument n'est pas très fort, mais il est symptomatique du désir de ne pas s'inscrire en faux contre un principe fondamental du droit public de Flandre et de France.

Enfin, la troisième objection qu'écarte Henri de Gand est celle du particularisme corporatif. Il se trouve, nous dit-il, dans toutes les cités, des communautés qui se donnent une manière de gouvernement et prétendent ainsi échapper aux édits publics de l'autorité supérieure. Pensons aux béguinages et aux multiples « congrégations » du droit corporatif. Qu'ils ne se figurent pas pouvoir s'exclure de la communauté politique (3). Ils sont, comme les autres, soumis aux ordres de l'État qui les englobe.

Et si ses interlocuteurs s'indignent en disant qu'avec de

(1) Id., *ibid.* : « ut singuli sunt partes illius [communitatis] et non in quantum sunt singulares personae potentes libere transferre de communitate in communitatem prout eis placuerit ».

(2) Id., *ibid.* : « A domo procedit vicus, a vicis civitas et a civitatibus regnum ... ».

(3) Id., *ibid.* : « Unde multum errant commorantes in communitatibus quae aliquo publico consilio reguntur sive in beghenasiis sive congregationibus quibuscumque, si credant se non obligari ad tenendum publica edicta ad utilitatem communitatis edita a superioribus suis ... ».

pareils principes on peut leur demander la dîme de leurs biens au nom du bien commun, il réplique avec netteté :

« Naturellement, et s'il est nécessaire, ce n'est pas seulement » la dîme de vos biens que l'on peut vous demander, mais la » moitié, la totalité, voire votre vie même » (1).

Est-ce à dire que l'obéissance des sujets doit être inconditionnelle comme certains le prétendent ? Non pas. La seule règle absolue est celle de la soumission au bien commun. C'est à cette règle que doivent se soumettre le prince et ses sujets.

Les princes d'abord. Ils ne doivent rien exiger qui ne leur paraisse pas avec évidence imposé par l'utilité publique, et non pas seulement par leur intérêt particulier. Qu'ils promulguent des établissements et des édits si raisonnables qu'ils soient assortis d'une véritable puissance de droit, et non d'une simple puissance de fait.

Les sujets ensuite. Ils doivent se soumettre aux ordres de leur prince, par respect pour le bien commun. Et ils doivent admettre qu'en bien des cas les raisons profondes des actes du prince leur échappent. Même si la relation de l'édit au bien commun n'est pas évidente, ils doivent d'abord présumer la bonne foi du prince et se soumettre.

Si pourtant des actes répétés, dont le caractère tyrannique ne fait aucun doute, font apparaître à l'évidence que le bien commun est méprisé, il convient d'en appeler au supérieur hiérarchique en lui demandant de corriger le chef, voire de le révoquer.

Et si ce recours pacifique se révèle inopérant ? Alors, Henri de Gand n'hésite pas à envisager les moyens les plus extrêmes :

« *Quod si non sit omnino spes correctionis in isto, debent subditi » agere ad depositionem superioris, potius quam tolerare ipsum » et non obedire ... » (2).*

On remarque la virilité et l'audace du conseil. Vous n'avez pas à vous réfugier dans la résistance passive ou la désobéissance. Vous devez servir le bien commun en agissant. Lorsque vous

(1) Id., *ibid.* : « Non solum decimam, imo medietatem, imo totum, imo seipsos ».

(2) Id., *ibid.*, HENRI ajoute : « Nec video in hoc circa clericos aut laicos respectu suorum superiorum aliquam esse differentiam, licet praelati clericorum eo quod nullum haereditarium jus habent in suis dignitatibus sicut principes, facilius possunt deponi quam principes et laici nullo statuto superioris restricti liberiores dispositionem de bonis suis habent quam clerici ... ».

avez pris toutes les mesures qu'imposent le respect et la prudence, et que la tyrannie est avérée, agissez pour déposer le tyran « même s'il s'agit d'un prince héréditaire ». Il n'y a pas de droit contre le bien commun.

* * *

Telle s'affirme la position complexe d'Henri de Gand. Si on se borne à l'étudier dans l'abstrait, on peut lui reprocher son incohérence logique. Le prince est indépendant de la communauté et peut pourtant être déposé par elle. Le prince représente la communauté, tout ce qu'il fait est réputé fait par elle, et pourtant la responsabilité du peuple est parfois distincte de la sienne. La communauté doit se soumettre sans réserve à la puissance de son chef, mais elle peut se révolter contre lui. On pourrait pourtant réduire toutes ces contradictions en remarquant que, pour Henri de Gand comme pour saint Thomas, le bien commun est le seul véritable souverain. Il est la fin à laquelle tout s'ordonne et à laquelle sont subordonnés les droits du prince et l'obéissance des sujets. Mais il est plus instructif de remarquer que les positions successives et apparemment contradictoires d'Henri ont toutes leur réplique dans des institutions ou des pratiques contemporaines en Flandre et en France.

Inutile de souligner à nouveau l'insistance que met Henri à justifier le principe monarchique et dynastique. L'archidiacre de Tournai est un fidèle sujet du roi de France. Comme Flamand, il ne serait pas moins fidèle sujet du comte de Flandre. Lorsqu'il rappelle que le prince est indépendant de la communauté, il ne fait qu'exprimer une vérité universellement admise en France comme en Flandre. De toutes les monarchies européennes, la monarchie capétienne est celle qui a poussé le plus loin le souci de s'imposer d'en haut à toutes les communautés et à toutes les autorités inférieures au nom de ce « bien public », de ce « commun profit », dont Henri de Gand fait le principe fondamental de sa politique. Or, la Maison de Dampierre suit depuis cinquante ans l'exemple de son suzerain. Elle entend soumettre les échevinages « aux franchises vérités de ses baillis » (1). Elle

(1) Voir sur ce point H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, t. I, p. 293-302 : « Au point de vue de l'administration territoriale, le comte, avec son fonctionnarisme seigneurial, est bien en avance sur les contrées voisines et leur a servi de modèle ».

veut être l'arbitre de tous les conflits. Henri conseille aux principautés et communes de ne pas se faire justice elles-mêmes et de recourir aux nombreuses institutions que « la chrétienté » (*hierarchia ecclesiastica*) leur offre pour arbitrer leurs différends. Il supplie le peuple de ne jamais agir contre son chef, avant d'avoir engagé les instances propres à faire trancher par la justice les difficultés survenues. Il ne fait qu'évoquer ainsi une procédure particulièrement en honneur sur la rive gauche de l'Escaut.

C'est d'abord le comte de Flandre qui entend ramener à sa cour tous les conflits. En 1281, après le *Cockerulle* qui a ensanglanté Ypres, il reconnaît que les gens du commun avaient des raisons sérieuses de se soulever contre la tyrannie des échevins, mais il estime « *qu'ils ne se dussent être mut en nule manière pour le fait des eschevins, mais nous deussent avoir requis de l'amender et attendu nostre amendement à cui il appartenoit* » (1). Faute de s'être rapportés au juge régulier, tous les membres de la ville sont considérés comme ayant « forfait » et mérité la confiscation de tous leurs biens. C'est par pure gracieuseté que le comte leur en laisse les trois quarts.

C'est ensuite le roi de France, qui évoque souvent à son parlement les conflits entre prince et communes, ou entre partis, au sein des communes elles-mêmes. Les Flamands usent largement depuis un siècle des recours au parlement de Paris (2).

C'est enfin la multiplication des arbitrages prononcés depuis un siècle dans toute l'étendue des Pays-Bas, soit par le roi de France, soit par la papauté, même entre princes relevant théoriquement de l'Empire (3).

Henri de Gand ne cède donc pas aux sollicitations d'un rêve désincarné, lorsqu'il rappelle à ses contemporains les ressources de la chrétienté. Pour turbulent qu'il fût, son pays savait largement profiter de ces institutions de paix.

Et ce n'est pas sans raison qu'il rappelle à ses compatriotes l'existence de ces institutions, pour éviter que le peuple ne fasse les frais des querelles des princes.

(1) FR. FUNCK-BRENTANO, *Philippe le Bel en Flandre*, p. 89.

(2) *Ibid.*, p. 12.

(3) Arbitrage conjoint de Louis IX et d'Innocent IV en 1246 entre les Maisons de Dampierre et d'Avesnes ; arbitrage de Philippe III en 1276 entre l'évêque de Liège et le comte de Flandre ; arbitrages de Philippe le Bel en 1288 et 1289 après la bataille de Woeringen. Bientôt, en 1297, arbitrage de Boniface VIII entre la France, la Flandre et l'Angleterre.

Dès qu'un conflit surgit entre deux principautés, chacun des partis fait arrêter les sujets de l'autre et se saisit de leurs biens. Ainsi en usent le roi d'Angleterre, le comte de Flandre et le roi de France dans les démêlés qui les séparent, à la fin du XIII^e siècle. La pratique est si bien entrée dans les mœurs, qu'en 1293 Philippe le Bel, qui veut ménager la commune gantoise, doit expressément mander à ses prévôts et baillis « de ne pas saisir les personnes ou les bourgeois de Gand pour les désobéissances aux ordres royaux dont le comte ou ses officiers se rendraient coupables » (1).

Qu'on ne s'étonne pas enfin des conseils, apparemment révolutionnaires, donnés par Henri de Gand aux communautés qui, après avoir épuisé tous les recours légaux, ne peuvent venir à bout d'un prince tyrannique. Il leur conseille d'agir directement contre lui. Un pareil conseil n'avait rien qui pût choquer les communautés ou princes des Pays-Bas.

La politique constante des rois de France pendant tout le XIII^e siècle a été d'associer les barons et les villes de Flandre aux serments prêtés par leur comte et de les rendre responsables de sa fidélité. Au traité de Melun, en 1226, le comte et la comtesse de Flandre se sont engagés à faire prêter entre les mains du roi, par leurs vassaux, chevaliers et bourgeois du pays, le serment de marcher sous les bannières royales *contre le comte*, dans le cas où celui-ci viendrait à violer le traité. « Et si je devais aller contre mon serment, proclame la comtesse Jeanne, je commande à tous mes hommes de Flandre qu'avec tous services qu'ils me doivent, ils viennent en aide au roi *contre moi-même* » (2). En mai 1276, Gui de Dampierre a fait prêter un serment analogue aux villes de Flandre entre les mains des envoyés du roi : « Si notre Sire Gui venait à s'écarter des conventions passées entre lui et notre Sire le Roi, nous ne prêterions audit comte conseil ni secours, nous soutiendrions notre Sire le Roi de tout notre pouvoir jusqu'à ce que l'affaire eût été jugée en cour royale, devant le Tribunal des Pairs de France » (3). En 1287, la ville de Courtrai prête un serment similaire entre les mains du roi de France (4). Comment les barons et les bourgeois

(1) FR. FUNCK-BRENTANO, *op. cit.*, p. 138.

(2) *Ibid.*, p. 9. Voir les nombreuses références à des actes similaires d'un usage courant dans les rapports entre la Flandre et la couronne royale.

(3) *Ibid.*, p. 10.

(4) *Ibid.*, p. 99.

ainsi encouragés par le roi à contrôler les actes de leur suzerain immédiat, lorsque ceux-ci contrecarraient la politique royale, n'auraient-ils pas prétendu exercer le même contrôle pour la défense de leurs propres intérêts.

La philosophie politique d'Henri de Gand n'est donc, à tout prendre, que la systématisation des institutions et des coutumes du comté de Flandre : un curieux mélange de principautés dynastiques et de communes quasi républicaines (1) s'insérant à leur place dans la hiérarchie féodale, le tout sous le contrôle d'une grande monarchie.

* * *

La position de Godefroid de Fontaines sera assez différente. Dans son *Quodlibet XI* de 1294, il se demande si le prince peut « *pro utilitate reipublicae* » imposer une taxe au peuple ? L'affirmative ne lui paraît pas douteuse, mais il la tempère d'une condition bien différente de celle prévue par Henri de Gand. Selon lui, l'imposition nouvelle n'est légitime que si elle est formellement *acceptée par le peuple* et jugée par lui conforme au bien commun.

Les sujets sont payés pour savoir que les princes ne se gênent pas pour invoquer « la nécessité de la république et l'utilité de tous les sujets », sans se soucier de justifier leur assertion. Les sujets ont donc le droit et le devoir d'y regarder de plus près.

Il convient d'abord de se demander si la mesure prise est vraiment légale, c'est-à-dire si elle est conforme à la raison, et à la prudence qui sied à un bon gouvernement. A-t-elle été prise par un prince prudent, assisté de conseillers avisés, amis du bien commun ? Nous entendons bien que le prince dira toujours qu'il agit « *bono et magno consilio* ». Mais cette apparence ne doit pas tromper, car tous les tyrans cherchent à la mettre de leur côté. Il faut que les sujets puissent se rendre compte par eux-mêmes de l'opportunité de la règle qui leur est imposée. Sans doute n'appartient-il pas aux personnes privées de trancher des affaires publiques, mais il faut pourtant que des « gens qualifiés, prud'hommes et fidèles, s'occupent du gouvernement

(1) H. PIRENNE, *op. cit.*, t. I, p. 302, parle de « la contradiction intime » des constitutions de Flandre : « Les deux grandes forces politiques en qui se résume la vie du pays, le prince et les villes, n'ont pu s'associer dans une action commune ».

pour approuver les mesures prises et permettre à tous les hommes de la communauté de constater que la charge à eux imposée est rationnelle et qu'ils doivent l'accepter volontairement ».

L'acceptation volontaire doit être, en effet, la règle. Il s'agit d'un précepte formel :

« On ne peut imposer à une communauté une disposition qui » entraîne pour elle une charge dommageable, si elle ne recueille » pas le consentement des sujets. Ceux-ci sont libres, ils ne » doivent pas obéir par force, mais volontairement, en pleine » conscience des raisons qui justifient une mesure et imposent » à bon droit son approbation » (1).

Godefroid est si férù de ce principe, qu'il en déduit toute une doctrine constitutionnelle :

« Lorsqu'un homme gouverne des hommes libres et non des » esclaves, il ne tient le droit de gouverner que de la commu- » nauté tout entière ; c'est elle qui l'élit, qui l'institue ou l'accepte » et lui donne son consentement. Son gouvernement ne doit s'exer- » cer que pour le bien commun, pour l'utilité commune... » (2).

Toute puissance est déléguée. N'existe-t-il donc pas des princes héréditaires ? Si fait, répond Godefroid, mais c'est grand dommage, car l'élection est beaucoup plus capable de nous donner de bons princes que la succession héréditaire. De nos jours, constate-t-il, l'hérédité décide de la plupart des seigneuries :

« Aussi trouve-t-on à grand'peine un prince droit et juste ; » presque tous les princes s'efforcent de gouverner comme des » tyrans, ramenant tout à leur honneur propre et à leur profit » particulier, au mépris de l'intérêt de leurs sujets » (3).

On peut corriger ce vice, en imposant aux princes le respect de lois « instituées selon la droite raison » ou en les soumettant au contrôle de « prud'hommes ». Si ces moyens se révèlent insuffisants, les sujets doivent refuser l'obéissance.

« Lorsque le prince se contente de consulter son conseil privé, » sans vouloir que d'autres connaissent la raison et la nécessité » des impositions qu'il décide, les sujets doivent lui résister, » s'ils le peuvent, jusqu'à ce que des conseillers qualifiés aient

(1) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet XI*, qu. 17 (*Philosophes belges*, t. V, p. 77).

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, p. 78.

» pu examiner l'opportunité des mesures proposées. Agir autrement serait transformer peu à peu le royaume en tyrannie » et réduire les hommes libres à la condition de serfs. Il est à » craindre que la pusillanimité des uns et l'infidélité des autres » nous y conduisent directement aujourd'hui » (1).

On voit que le ton de Godefroid est bien différent de celui d'Henri de Gand. Nous nous trouvons en présence d'un théoricien convaincu de l'autorité consentie, d'un champion du gouvernement constitutionnel, d'un apôtre du régime électif.

Nous avons trouvé sous sa plume presque l'équivalent de la proposition XIV de la *Déclaration des Droits de l'homme* :

« Les citoyens ont le droit de constater par eux-mêmes ou » par leurs représentants, la nécessité de la contribution pu- » blique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi, et d'en » déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée ».

L'origine liégeoise de l'auteur explique cette position. A la fin du XIII^e siècle, la principauté de Liège se distingue, en effet, des pays voisins par une constitution quasi républicaine. Une « république ecclésiastique », ainsi la définit Henri Pirenne. L'évêque est depuis un siècle à la nomination du chapitre de Saint-Lambert. On peut dire exactement de lui « qu'il règne mais ne gouverne pas ». Dans une telle république, les trois ordres privilégiés, chapitre, commune, noblesse, défendent jalousement leur droit de « consentir » toutes les mesures qui peuvent menacer leur « *estat* ». Le chapitre est particulièrement ardent à défendre ses immunités. Dès que la commune veut lui imposer une « *fermeté* », il la met en interdit. Des troubles anarchiques ne cessent d'ailleurs de mettre aux prises les divers partis. En 1316, la paix de Fexhe définira le principe même de la très républicaine « *communauté d'estats* » que constitue pour des siècles la principauté de Liège, en proclamant que l'évêque doit toujours gouverner « *d'accord avec le sens du pays* », c'est-à-dire avec le consentement des trois « *estats* » privilégiés (2).

L'archidiacre de Liège, Godefroid de Fontaines, a exactement interprété dans son *Quodlibet* la constitution de sa patrie. Il n'est d'ailleurs pas isolé. Un autre chanoine de Liège, le chroniqueur Jean de Hocsem, pose lui aussi, après Aristote, le problème des avantages et défauts respectifs de l'*oligarchie* et de

(1) *Ibid.*

(2) H. PIRENNE, *op. cit.*, t. I, p. 265 et 304-306.

la *démocratie*, et il se prononce sans hésitation pour la dernière (1). Henri Pirenne pense que cet état d'esprit devait être, au XIV^e siècle, celui de plus d'un chanoine et qu'il s'explique par les querelles incessantes du clergé liégeois appuyé par la petite bourgeoisie, avec les gildes et les lignages aristocratiques (2).

V

LE SPIRITUEL ET LE TEMPOREL.

Nos deux auteurs ont abordé incidemment le problème des rapports des deux puissances. Leurs définitions sont encore hésitantes. On sent qu'ils écrivent avant que la grande querelle entre Boniface VIII et Philippe le Bel ait attiré l'attention universelle sur la question et forcé les plus hésitants à prendre parti. Leurs vues épisodiques sont difficiles à réduire à une position catégorique.

Ils sont, au fond, convaincus l'un et l'autre de l'étroite connexion qui doit exister entre les deux autorités. L'un et l'autre estiment que le prince séculier n'a pas seulement à se soucier des intérêts matériels de ses sujets, mais qu'il doit se faire le défenseur de la foi et le pourchasseur des hérétiques.

A plusieurs reprises, nous avons vu Henri de Gand mettre sur le même plan, parmi les tâches dévolues au prince séculier, la défense de la patrie et de la foi chrétienne.

« Que les puissances chrétiennes s'émeuvent contre les dissidents » pateurs et les adversaires de l'Église ! Si elles ne se souciaient » pas de le faire, comment rendraient-elles compte de leur » pouvoir à leur Seigneur ? Oui, il appartient aussi aux rois » chrétiens de ce siècle de maintenir sous leur règne la paix » dans le sein de l'Église leur mère, dont ils sont spirituellement » les fils ».

Et, plus bas, il cite Isidore de Séville :

« Au sein de l'Église, le rôle des princes est d'imposer par la » crainte de la discipline ce que les prêtres n'ont pu obtenir » par l'enseignement de la doctrine. Que les princes se tiennent » donc pour comptables des églises que Dieu a confiées à leur » protection. Que leur règne concoure à renforcer la paix et la

(1) HOCSEM, *Gesta episcoporum Leodiensium*, t. II, p. 283.

(2) H. PIRENNE, *op. cit.*, t. II, p. 31.

» discipline, ou à l'inverse à les dissiper, il leur en sera demandé
 » raison par Celui qui a soumis son Église à leur pouvoir.
 » Aussi peuvent-ils être contraints par les prélats à défendre
 » l'Église ... » (1).

Godefroid partage la même opinion. Il en donne des raisons qui nous ramènent à la thèse la plus favorable au pouvoir universel du pape :

« L'Église ne serait pas une, si elle n'était ordonnée pour
 » assurer la prédominance d'une puissance suprême sur toutes
 » les autorités inférieures. Telle est la puissance ecclésiastique.
 » Elle ne comporte qu'une seule tête suprême. Le pape peut
 » commander à toutes les autres puissances comme à des inférieurs, et celles-ci doivent lui obéir. Lorsqu'elles ont besoin
 » de la puissance ecclésiastique, elles ne doivent lui adresser
 » aucun ordre, elles doivent la requérir avec respect (*supplicare*) ;
 » les deux puissances doivent s'entr'aider ... » (2).

Ailleurs il nous dit que le pape détient, après le Christ, l'autorité première et originelle (*radicalem*). Il est le recteur principal de l'Église au temporel comme au spirituel, et il invoque le célèbre argument des deux glaives (3). Mais il est assez prudent dans les conclusions pratiques qu'il déduit de ce principe.

Examinant le droit que le pape peut exercer sur les biens des laïques, il se montre peu disposé à approuver ceux qui accordent au pape droit et puissance sur tous les biens temporels des hommes, quels qu'ils soient, clercs et laïques. « C'est beaucoup, dit-il ; il en découlerait que le pape pourrait enlever un trône à un prince, ou transférer les seigneuries d'un titulaire à un autre, même en l'absence de toute faute. Il pourrait, à son gré, diviser et unir les principautés, ce que les princes n'accepteraient pas volontiers » (4).

Bien qu'il se défende de formuler sur ce point une conclusion formelle, il se borne à reconnaître au pape plénitude de puissance au spirituel et dans toutes les matières qui intéressent

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet* XV, qu. 16.

(2) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet* I, qu. 17 (*Philosophes belges*, t. II, p. 40).

(3) ID., *Quodlibet* XIII, qu. 5 (*op. cit.*, t. V, p. 228) : « quia primam et radicalem auctoritatem post Christum videtur habere, ut rector principalis Ecclesiae et in temporalibus et in spiritualibus ».

(4) ID., *Quodlibet* XI, qu. 12 (*op. cit.*, t. V, p. 60). Godefroid ajoute prudemment : « Sed de hoc ad praesens nihil determino ... ».

le salut du peuple. Ce pouvoir, il le détient directement de Dieu « *per se* ». Il a, de ce fait, autorité directe et immédiate sur toutes les matières spirituelles. Il n'en va pas de même pour les matières temporelles :

« Sans doute a-t-il de quelque façon autorité et raison de chef,
 » non seulement à l'égard des choses ecclésiastiques, mais également à l'égard des séculières, mais il ne peut pas en user
 » pour les secondes, aussi librement que pour les premières ».

C'est l'empereur qui est en ce domaine le chef suprême ; le pape n'intervient qu'occasionnellement : « *non autem in temporalibus nisi in casibus* » (1).

Godefroid semble donc assez peu disposé à reconnaître au pouvoir spirituel des droits exorbitants. Il a d'ailleurs conscience d'atténuer sur ce point les théories de maints de ses contemporains, car il prend soin de déclarer qu'il n'entend pas formuler de position doctrinale formelle et se borne à soumettre les opinions qui se manifestent à ce sujet (2).

Henri de Gand s'engage plus avant. A propos d'une question similaire touchant le droit du pape à lever des décimes sur les biens des laïques, il croit nécessaire d'ébaucher, avec l'ampleur qui lui est familière, toute une théorie de l'ordre humain (3).

L'ordre, selon lui, a deux faces.

Si nous considérons les créatures *en tant qu'elles sont produites par Dieu*, nous constatons entre elles un ordre « essentiel », une gradation correspondant à la dignité respective des essences. Cet ordre impose dans toute la nature la subordination du plus vil au plus noble, de l'imparfait au parfait, de l'inanimé à la vie. Elle crée entre les essences une solidarité et une interdépendance qui en font un univers cohérent. Il existe ainsi un ordre naturel des « essences » qui correspond à la providence générale de Dieu sur l'univers. Les philosophes païens ont généralement le tort de s'en tenir là. Si on acceptait leurs conclusions, l'ordre serait absolument nécessaire, et l'on ne comprendrait ni la liberté des créatures raisonnables, ni la liberté suprême de Dieu.

(1) ID., *Quodlibet* XIII, qu. 5 (*Philosophes belges*, t. V, p. 228).

(2) ID., *ibid.* : « Circa praemissa est intelligendum quod quae dixi circa jus et dominium domini papae in bonis temporalibus sive ecclesiasticis sive saecularibus determinando sic esse, non dixi nec volo esse dicta cum assertionem, sed recitata secundum aliquam probabilem conjecturam ... ».

(3) HENRI DE GAND, *Quodlibet* VI, qu. 23.

Mais un augustinien doit surtout considérer les choses sous l'aspect qu'elles prennent en *retournant à Dieu*. Or, les choses retournent à Dieu de deux façons. En se soumettant à l'ordre naturel d'abord, pour y retrouver l'image que Dieu a imprimée dans toute la création. Elles y rencontrent Dieu, mais indirectement (*circulo imperfecto*), car elles ne peuvent atteindre ainsi que son image et non sa réalité suprême.

En se soumettant à l'ordre surnaturel, ensuite. Cet ordre correspond à la *providence spéciale* de Dieu sur l'univers. Il est l'expression de l'action immédiate de Dieu sur le monde. C'est un ordre gratuit des mérites, qui complète et contredit souvent l'ordre des natures. C'est la providence spéciale de Dieu ainsi comprise qui ordonne les personnes humaines. Se soumettre à cet ordre gratuit, imposé par Dieu aux seules créatures intelligentes, c'est prendre le chemin qui ramène directement (*circulo perfecto*) à la vérité divine.

Ayant ainsi magistralement posé le problème, Henri de Gand va-t-il opposer l'ordre politique humain à l'ordre ecclésiastique spirituel ? On s'y attendrait. Mais il déçoit notre espérance par un curieux illogisme. Selon lui, tout l'ordre politique humain se réduit à « l'ordre ecclésiastique » que Dieu a institué dans sa sagesse pour le gouvernement et le salut des hommes. Cet ordre est conforme à la nature qui impose l'autorité, mais il relève de la providence spéciale de Dieu et non de sa providence générale. Il est donc du domaine du gratuit, du surnaturel ; il correspond à l'ordre des mérites et non à l'ordre des natures.

Ainsi, loin d'utiliser la distinction, qu'il avait si heureusement faite entre les deux faces de l'ordre humain, pour définir le domaine respectif des autorités spirituelles et temporelles, Henri de Gand confond d'emblée en un ordre unique les deux autorités. Cette confusion lui semble non seulement voulue par le Christ qui a donné à son successeur les deux glaives, mais par la loi de nature :

« Au temps de la loi de nature, le royaume et le sacerdoce » étaient toujours unis, tous les premiers-nés des rois étaient » prêtres ... ».

Cet argument curieux, que nous retrouverons sous la plume de Gilles de Rome, est assez symptomatique. La distinction entre l'ordre naturel et surnaturel n'est d'aucun secours pour distinguer les deux pouvoirs, puisqu'on considère leur conjonction comme une loi de nature.

La distinction sera donc à chercher dans l'ordre surnaturel lui-même. Le décret *Cum ad verum* en fournira la substance. Le Christ lui-même, tout en confiant les deux glaives à Pierre, a imposé la distinction des puissances. Le pape a donc juridiction pleine au spirituel, mais non au temporel sauf exception (*nisi in casibus*). « C'est l'empereur qui, en-dessous du pape (*sub ipso*), a autorité sur les choses temporelles et a sur elles liberté d'exécution. Il n'est peut-être même pas exact de dire qu'il tient ce pouvoir d'une concession du pape, car, si cela était vrai, on pourrait en appeler des princes au pape, ce qui est contestable ; c'est donc du Christ que l'empereur tiendrait son pouvoir ». C'est donc Dieu lui-même qui aurait confié à l'empereur « la juridiction et l'exécution » dans le domaine spirituel, ne laissant au pape que « l'autorité première » (1).

Nous voyons ainsi se dégager plusieurs principes. D'abord, l'autorité politique n'est pas un donné de la nature, mais une concession directe de Dieu. En second lieu, l'autorité séculière et l'ecclésiastique sont liées à la source « *in radice* », distinctes seulement dans l'exécution. Enfin, cette distinction est voulue par le Christ lui-même. Ce n'est donc pas à une simple concession du pape que les princes doivent leur compétence, mais à une loi du Christ. C'est pourquoi on peut se demander si la Donation de Constantin, qui cédait à l'Église la juridiction temporelle elle-même, n'était pas un funeste « poison ». Henri de Gand tient à souligner qu'il formule cette opinion sans prendre parti, tant elle lui paraît audacieuse (2).

De ces principes, qui représentent bien la tendance des curialistes modérés, il est facile de déduire les cas où le pouvoir spirituel peut s'entremettre directement de juridiction tempo-

(1) *Id.*, *ibid.* : « Argumentum quod papa habet utrumque gladium spirituale et temporale. Quod verum est prima auctoritate et superiori : sed jurisdictionis executionem meram habet in spiritualibus ; in temporalibus autem non nisi in casibus ut jam dicatur ; sed imperator qui sub ipso habet auctoritatem in temporalibus qui etiam in illis habet jurisdictionis liberam executionem. Et hoc forte non a papa concessam : quia sic papa haberet super temporalia jurisdictionem talem ut posset a principibus passim appellari ad papam, quod forte non est verum, sed a Christo commissam » (*Dist. XVI, Cum ad verum*). — Cette théorie du pouvoir divin immédiat des deux puissances nous rapproche de Dante.

(2) *Id.*, *ibid.* : « Et erat forte venenum quod legitur cecidisse in Ecclesia Dei tempore Constantini, qui jurisdictione sua dotavit Ecclesiam, sed nihil assero ... ». Cette position est également celle de Dante. Elle s'oppose à l'intransigeance de plusieurs canonistes (voir notre *Bilan du XIII^e siècle*, p. 97).

relle. C'est d'abord le cas de faute ou d'omission « *ratione delicti vel omissionis* ». Si le prince temporel manque à son devoir ou omet de le remplir, le pouvoir spirituel, qui détient « *in radice* » le pouvoir temporel, peut passer directement à l'exécution. C'est ensuite le cas de vacance de l'Empire. C'est enfin le cas où les princes séculiers ont à résoudre des problèmes particulièrement ardues et difficiles. Le pape est, en effet, au roi ce que l'architecte est au « vil mécanicien ». Le prince exécute, le pape pose les principes.

« C'est au pape qu'il appartient de fixer les règles suivant lesquelles les princes doivent s'acquitter de leur charge et régenter le peuple. Les normes découlant d'une autre source n'ont pas de valeur, si elles n'ont pas été approuvées par le pape ».

Henri de Gand ne fait pas petite la part du pouvoir spirituel :

« Il appartient au prêtre apostolique de considérer quels sont les princes et les rois qui doivent régner, d'honorer les bons gouvernants, de déposer les mauvais et de les remplacer par d'autres ... » (1).

Il peut ensuite inviter le pouvoir spirituel à s'occuper le moins possible de questions temporelles. Il n'évite pas la confusion des domaines. Dans son principe, l'autorité temporelle est incluse dans le pouvoir spirituel. C'est la thèse même que soutiendra Gilles de Rome dans son *De Ecclesiastica potestate*.

Mais il est dit que le maître gantois nous réservera toujours quelque subtile contradiction. Au moment où nous sommes disposé à le ranger parmi les défenseurs extrêmes du pouvoir ecclésiastique, nous le voyons prendre parti pour le pouvoir laïque dans un conflit qui intéressait beaucoup de ses compatriotes du clergé.

En 1287, Philippe le Bel fut chargé d'arbitrer un conflit entre l'échevinage de Gand et le clergé de la ville. Les échevins prétendaient soumettre à l'impôt les clercs qui s'adonnaient au négoce. Concurrément, l'évêque de Tournai et le parlement de Paris furent saisis de l'affaire. Le 12 mars 1288, Philippe le Bel mandait au bailli de Vermandois, qu'il eût à inviter l'évêque de Tournai de ne pas s'entremettre d'une question d'ordre séculier. L'évêque résista, en appela au souverain pontife.

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet VI*, qu. 23.

Le 5 septembre 1289, Nicolas IV soutint la prétention du clergé et manda aux évêques intéressés de la défendre.

Le *Quodlibet IX* dans lequel Henri de Gand aborde le sujet est de 1286. Il est donc antérieur à la querelle. Il est d'autant plus intéressant de noter qu'Henri y soutient la thèse des échevins et du parlement de Paris : « *clerici, cum sint pars civitatis tenentur ad illa per qua melioratur civitas in qua morantur* » (1).

Il n'est pas question, sans doute, de mettre en péril l'immunité des clercs ; celle-ci s'impose par une loi générale pour tous leurs biens meubles. Il ne s'agit pas d'un privilège personnel, mais d'un dû de « l'état ecclésiastique ». En revanche, la dignité de cet « *estat* » n'est pas en cause lorsque des clercs se livrent à des trafics mercantiles. Agissant comme des laïques, ils doivent, comme eux, payer les « impôts publics ». De même, les immeubles possédés par les clercs bénéficient des routes, des ponts, de la voirie publique ; ils doivent donc être imposés pour couvrir ces dépenses générales.

Henri de Gand va même plus loin. Si le prince est amené à faire des dépenses pour la défense de l'Église contre ses ennemis, les clercs doivent l'aider de leurs subsides comme les laïques.

« Par ennemis de l'Église, précise-t-il, j'entends ceux qui attaquent la foi ou agissent contre la justice des rois et des cités » (2).

Notons qu'à la même époque Richard de Middletown, abordant la même question dans ses *Quodlibets*, se montre beaucoup moins libéral qu'Henri de Gand. Il trouve juste que les clercs contribuent aux dépenses des cités lorsqu'ils en tirent un profit particulier, mais non lorsqu'il s'agit de dépenses somptuaires ou même lorsque les travaux d'utilité publique entrepris ne profitent qu'à une seule catégorie de citoyens (3).

On peut donc considérer qu'Henri de Gand est nettement en avance sur les clercs de son temps. Les principes qu'il pose sont inspirés par la politique, sur ce point concordante, des rois de France et des communes flamandes.

(1) Id., *Quodlibet IX*, qu. 31.

(2) Id., *ibid.* : « Pro expensis principis factis pro Ecclesia in exercitu contra hostis Ecclesiae, debent ecclesiae et clerici conferre sicut et laici. Intelligo autem per hostes Ecclesiae impugnatores fidei aut contra justitiam regum vel civitatum ... Nec ... in casu defensionis fidei aut regni aut civitatis ponere possent manus ad res ipsorum : si per episcopum ad hoc compelli non possent ».

(3) HOCEDER, *Richard de Middletown*, p. 417. Louvain, 1935 ; *Quodlibet II*, qu. 30.

Henri de Gand entend, en revanche, défendre l'Église contre les entreprises de certains princes qui, sous prétexte de surveiller l'emploi que les clercs font des donations à eux faites, s'emparent des biens du clergé. Si les princes ont donné des biens à fief à des clercs, ils peuvent les suivre et les contrôler comme tout autre fief laïquement concédé. Mais s'il s'agit de donations pieuses, ils n'ont aucun droit sur elles. Ce n'est pas à eux, mais aux évêques, qu'il appartient de surveiller les conditions de leur emploi. Réplique anticipée aux thèses que les défenseurs du pouvoir laïque vont soutenir quelques années plus tard lors de la querelle bonifacienne (1).

Nous pouvons conclure que, pour définir les rapports du spirituel et du temporel, les deux maîtres belges adoptent en définitive une position modérée. Tout en se ralliant aux thèses traditionnelles sur la prééminence du pouvoir spirituel, Henri et Godefroid n'ont cédé ni l'un ni l'autre aux sollicitations des canonistes contemporains attachés à développer sans mesure la juridiction pontificale.

VI

LA STRUCTURE INTERNE DE L'ÉGLISE.

Pour achever de caractériser la position doctrinale de nos deux auteurs, il convient de se souvenir de la part importante qu'ils ont prise à la querelle à propos du privilège des mendiants. A cette occasion, ils ont été amenés à prendre parti sur le problème de la nature des divers pouvoirs exercés au sein de l'Église : pouvoir pontifical, pouvoir des évêques, pouvoir des curés. Et c'est toute une doctrine de l'ordre ecclésiastique dont ils ont ainsi jeté les bases.

On connaît l'origine de la querelle (2). La bulle *Ad fructus uberes* de Martin IV, du 13 décembre 1281, a donné aux mendiants pleine liberté de prêcher et confesser partout, sans avoir aucune permission à demander aux évêques ni aux curés. Le clergé séculier avait déjà accueilli avec réticence la bulle de Clément IV,

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet VI*, qu. 28.

(2) Voir sur ce point : P. GRATIEN, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*, p. 327-359. Paris, 1928 ; SCHLEYER, *Anfänge des Gallikanismus im 13. Jahrhundert*. Berlin, 1937 ; F. M. DELORME, *Richardi de Mediaevilla Quaestio disputata de privilegio Martini Papae IV*. Quaracchi, 1925 ; HOEDEZ, *Richard de Middleton*, p. 38-49.

Quidam temere, du 20 juin 1265, qui, tout en libérant les religieux du contrôle des curés de paroisse, réservait pourtant le droit des ordinaires. Le nouveau privilège, concédé par Martin IV, est jugé exorbitant. On n'ose l'attaquer de front, du moins entend-on lui donner l'interprétation la plus restrictive. Or, la bulle a prescrit aux religieux de rappeler aux fidèles l'obligation où ils sont, en vertu du canon *Omnis utriusque sexus*, de confesser au moins une fois l'an à leur propre curé tous les péchés commis pendant l'année, même ceux dont ils ont déjà été absous par un religieux privilégié. Les mendiants répliquent, avec indignation, que c'est réduire le privilège à néant, et soumettre les consciences des fidèles à une insupportable tyrannie (1).

Querelle infime en apparence, mais qui va soulever des tempêtes au sein des synodes ecclésiastiques et des universités. C'est en France que les protestations seront les plus vives. Dès la publication de la bulle, un synode restreint réunit à Paris les principaux prélats. On dresse un plan de campagne. On appelle tous les évêques et tout le clergé à une action commune (2). On consulte l'université. Puis, après l'échec des premières négociations auprès de Martin IV et la confirmation solennelle des privilèges par son successeur Honorius IV (1285), on entreprend une nouvelle lutte. On saisit à nouveau l'université de Paris en appelant maîtres et étudiants à donner leur avis (7 décembre 1286) (3). Les conciles nationaux se succèdent.

(1) Telle est notamment la position prise par Richard de Middleton, que nous voyons prendre directement parti contre Henri de Gand (F. M. DELORME, *op. cit.*, p. XIV-XVIII). Cette défense de la liberté des consciences est à retenir. Lorsque, plus tard, Ockham invoquera la « liberté évangélique », pour justifier sa propre position, ne se souviendra-t-il pas de l'attitude prise par son Ordre dans les querelles de la fin du XIII^e siècle ?

(2) P. GRATIEN, *op. cit.*, p. 341 ; SCHLEYER, *op. cit.*, p. 47-52. On invoque la règle constitutionnelle : « Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet » ; « ut communi omnium consilio cum dictum negotium omnes tangat, via communis et utilis eligatur ... et onus prosequendi negotium predictum ab omnibus supportetur ».

(3) P. GRATIEN, *op. cit.*, p. 347 ; SCHLEYER, *op. cit.*, p. 64. C'est durant ce mois de décembre 1287 qu'Henri de Gand consacre une importante discussion quodlibétique (X, qu. 1-3) à l'interprétation du privilège. Comme la Faculté de Théologie de Paris reste réticente, malgré les efforts d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines, Guillaume de Mâcon, évêque d'Amiens, qui est à la tête de l'opposition épiscopale, se tourne vers les étudiants d'Orléans, « plus experts dans l'étude du droit que ceux de Paris, et plus intelligents » (P. GRATIEN, *op. cit.*, p. 348).

Les ambassades à Rome se multiplient. Mais Honorius IV meurt, au moment où l'on espère lui arracher une révocation partielle du privilège. Son successeur, Nicolas IV, charge Benoît Gaétani (le futur Boniface VIII) de faire une enquête à Paris. C'est l'occasion d'un nouveau concile national et d'une nouvelle intervention des maîtres de l'université (1289) (1). Mais ce sont, une fois de plus, les mendiants qui triomphent.

« Je faz cheoir dedenz mes pièges

» Le monde par mes privilèges »,

leur fait chanter Jean de Meung en parodiant grossièrement la querelle (2).

Godefroid de Fontaines et Henri de Gand y sont, l'un et l'autre, mêlés de près. Les *Quodlibets*, dans lesquels ils abordent le problème, sont contemporains des grands conciles nationaux et des discussions universitaires provoquées par les prélats (3). Nous possédons même un sermon d'Henri de Gand pour l'ouverture du concile de 1289 (4). On nous dit qu'à la suite de la fin de non recevoir opposée par Benoît Gaétani à toutes les demandes qui lui étaient présentées, Henri de Gand essaya de fomenter la résistance dans l'université, ce qui lui valut de voir suspendre ses cours (5). Cela nous montre l'importance que la querelle a prise dans la pensée et la carrière doctrinale du maître belge.

Nous n'avons pas à en étudier en détail le déroulement. Ne retenons que les idées fondamentales qui s'en dégagent pour la conception de l'ordre régnant au sein de l'Église.

L'Église est d'institution divine. Cela ne fait, évidemment,

(1) SCHLEYER, *op. cit.*, p. 73, publie le sermon attribué à Henri de Gand et qui ouvre le concile.

(2) *Roman de la Rose*, édit. LANGLOIS, t. III, p. 311-315. Paris, 1921.

(3) HENRI DE GAND aborde la question dans le *Quodlibet VII*, qu. 22-23-24 (Noël, 1282). Il la reprend en détails dans le *Quodlibet X*, qu. 1 à 4 (Noël, 1286). Enfin, il résume ses arguments dans le *Quodlibet XII*, qu. 31 (Pâques, 1289).

GODEFROID DE FONTAINES évoque la querelle au *Quodlibet III*, qu. 7 et 8 (1286) et au *Quodlibet IV* (1289), mais ne lui consacre pas de discussions aussi étendues qu'Henri de Gand.

(4) SCHLEYER, *op. cit.*, p. 141-150, publié d'après le Ms. 259 de la *Bibliothèque de Saint-Omer*.

(5) P. GRATIEN, *op. cit.*, p. 353. On sait d'ailleurs que, quelques années plus tard, le même Benoît Gaétani, devenu pape sous le nom de Boniface VIII, suspendait le privilège en soumettant les mendiants au contrôle des ordinaires, mais sans prendre parti sur la question de la confession annuelle au curé (*ibid.*, p. 356).

pas doute pour nos auteurs. Mais nous avons vu que ce caractère ne crée pas, aux yeux d'un Henri de Gand, une différence essentielle entre l'ordre ecclésiastique et l'ordre des souverainetés temporelles. L'un et l'autre relèvent de la providence *spéciale* de Dieu. Pour connaître les règles qui les régissent, il faut se référer aux préceptes du Christ, éclairés par les principes de droit naturel, qui ne sont rien d'autre que les prescriptions du droit divin lui-même. Cette première conclusion est capitale pour nos deux auteurs. C'est elle qui leur permet de discuter les privilèges pontificaux, en se demandant si ceux-ci sont, ou non, conformes à l'*ordre essentiel* de l'Église. En effet, dans l'Église comme dans les sociétés civiles, le droit naturel et le droit divin marquent les bornes du pouvoir. Il ne suffit donc pas qu'une loi soit portée par le souverain pontife pour qu'elle s'impose ; encore faut-il qu'elle ne contredise, ni le droit divin, ni le droit naturel, ni l'*ordre essentiel* de l'Église.

Henri de Gand écrit à ce sujet dès 1280 :

« L'Église tient sa loi du Christ, elle doit la conserver et n'en » rien retrancher, elle ne doit rien modifier de ce qui touche » à sa substance ... Si par hasard elle contrevenait à cette règle, » il ne faudrait, en aucun cas, s'écarter de l'Écriture sainement » comprise, quelle que fût l'autorité qui l'ordonnât. En matière » de foi, il vaudrait mieux s'attacher à l'Écriture qu'à l'Église » réduite à certains membres aberrants ... » (1).

L'Église a mission de défendre la vérité de l'Écriture, elle ne doit rien « y ajouter, rien y soustraire, rien y changer ». Qu'elle prenne donc garde de ne pas abuser de son pouvoir.

« Elle jouit d'une pleine liberté à l'égard de toutes les règles » instituées par l'homme sous forme de prescriptions du droit » positif. A ce titre, elle n'est liée ni par les institutions des » Apôtres, ni par les décisions des conciles, lorsqu'elles ne se » situent pas dans le cadre des préceptes de l'Évangile et de » l'Écriture ou des enseignements directement reçus du Christ ; » elle peut dispenser, ajouter, retrancher, changer, sous réserve » toutefois qu'elle n'entreprene rien en violation du droit » naturel et divin ... » (2).

Le pouvoir de l'Église reste donc immense. Qu'elle se montre

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet V*, qu. 36.

(2) *Id.*, *ibid.*

prudente. Il ne lui suffit pas de veiller à ce qu'elle-même ne commette directement aucun abus ; il faut qu'elle prenne garde au démon qui se dissimule en son sein. Le dragon insidieux ne rugit plus, il s'est fait prédicateur et il compromet la sainteté de la doctrine.

Tenons-nous en donc à l'Écriture, à la tradition, aux décisions des Apôtres et aux recommandations et statuts des conciles généraux, dont la très salubre autorité s'exerce dans l'Église. Pour le recteur comme pour le docteur, il est dangereux de s'aventurer au delà de ce qu'il trouve dans les Écritures de la science divine, dans les coutumes, les règles et registres de l'Église (1).

L'ordre ecclésiastique n'est donc pas arbitraire, il se fonde sur le roc solide de la Révélation et du droit naturel.

Cet ordre est à la fois un ordre pastoral et un ordre de gouvernement. Ni Godefroid de Fontaines, ni Henri de Gand ne sont disposés à opposer les deux idées. Comme tous leurs contemporains, ils y voient les deux faces d'un unique principe : le pasteur instruit et illumine ses ouailles comme les Dominations illuminent les archanges, et les archanges les anges ; il leur administre les sacrements de régénération ; le « recteur » les gouverne, les conduit et les punit. La première loi de l'ordre ecclésiastique est la prééminence qu'y doivent exercer les hommes revêtus de la double autorité pastorale et rectorale. Avec le développement de l'Église se sont multipliés, autour des pasteurs « ordinaires », des religieux de toute robe et de toute profession. Ils prêchent, instruisent, administrent les sacrements et prétendent souvent représenter l'« état » le plus parfait de l'Église, mais c'est à tort. Selon Godefroid de Fontaines, la perfection est inséparable de la mission rectorale : l'état de celui qui gouverne est toujours plus parfait que l'état du sujet. Ce qui pourrait tromper, c'est que le religieux adonné à la vie contemplative peut se flatter, à ce titre, d'avoir choisi la vie la plus parfaite. Mais la vie active, lorsqu'elle est ordonnée au bien commun, est comme une expression débordante de la vie contemplative : « *ex plenitudine contemplationis derivatur* ».

« La condition la plus parfaite est celle qui est ordonnée à la fin la plus parfaite en soi (*absolute*) ; or le bien commun est

(1) ID., *ibid.*

» plus grand que le bien particulier, parce que le bien est d'autant » plus divin qu'il est plus général » (1).

Henri de Gand ne recourt pas au même argument, mais il professe lui aussi que l'autorité rectorale (*praelatio*) est de soi illuminatrice, et que toutes les autres conditions de la vie religieuse lui sont inférieures (2).

Il ne fait d'ailleurs pas le départ entre la mission pastorale et la mission rectorale. Les frères mendiants lui reprochent d'attenter à la liberté des consciences, en interdisant au fidèle de choisir librement son confesseur et en le soumettant à l'obligation de redire toujours ses fautes à son pasteur ordinaire. Mais l'argument ne touche pas Henri de Gand, qui estime qu'il est conforme aux intérêts de la « chose publique » que les ouailles d'un curé qui lui doivent soumission, lui révèlent leurs infirmités morales ; « cela ne peut qu'augmenter leur respect pour leur chef » et leur soumission à ses ordres. L'administration du sacrement de Pénitence est ainsi considérée comme un moyen de gouvernement (3).

Si l'autorité rectorale, la « *praelatio* », est ainsi la pierre angulaire de l'Église et le plus éminent de ses organes, peut-on admettre que les décisions de cette autorité soient mises en discussion par les docteurs ? C'est un des points qui suscite souvent les controverses de l'époque (4). Godefroid de Fontaines s'est

(1) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet V*, qu. 16 (*Philosophes belges*, t. III, p. 73).

(2) HENRI DE GAND, *Quodlibet XI*, qu. 27-28.

(3) ID., *Quodlibet X*, qu. 4.

(4) Sur ce point, que nous ne pouvons qu'évoquer, la querelle est très symptomatique du conflit d'autorité doctrinale qui se manifeste entre la hiérarchie et les universités. Les fréquentes discussions que Godefroid et Henri consacrent au problème, montrent qu'il préoccupait les esprits. Un docteur peut-il défendre une thèse condamnée par un évêque (GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VII*, qu. 18 : allusion évidente aux condamnations de 1277) ? Peut-il discuter de matières qui relèvent du pape seul (ID., *Quodlibet III*, qu. 10) ? Faut-il, au risque de scandale, enseigner des « vérités odieuses à certains », par exemple à ceux qui prétendent abusivement à un privilège inexistant (ID., *Quodlibet IV*, qu. 12) ? Faut-il discuter des limites de la puissance des prélats (HENRI DE GAND, *Quodlibet XV*, qu. 15), ou des privilèges accordés par les papes (ID., *Quodlibet XI*, qu. 22) ? Aucune des réponses de Godefroid ou d'Henri ne témoigne de la moindre arrogance. Leurs solutions sont toujours mesurées. Henri étudie notamment, avec une délicatesse de touche qui est bien dans sa manière, le rôle des docteurs de l'Église. Faut-il assimiler les docteurs aux gradués d'université « tam arduum statum doctoris cujus modi est magistri theologiae » (*Quodlibet I*, qu. 35, et *II*, qu. 12) ?

posé la question à l'occasion des condamnations de 1277, qu'il trouve aventureuses et dommageables. Il estime qu'il est très sain de laisser les sages et les savants (*litterati et periti*) en examiner les diverses faces pour dégager, « non ce qui plaira le plus, mais ce qui s'accordera le mieux à la droite raison ». Agir autrement serait nuire grandement à la formation des étudiants et entraver les efforts de ceux qui cherchent à connaître la vérité.

Henri de Gand estime de même que l'on peut utilement discuter des limites des pouvoirs des prélats. Une pareille discussion serait condamnable si elle était inspirée par un esprit de rébellion, ou, ce qui n'est pas préférable, par un esprit de plate flatterie. Il ne faut ni diminuer ni exagérer les pouvoirs des prélats, mais on peut en fixer les limites exactes pour la double instruction des fidèles, qui apprennent ainsi leurs devoirs, et des prélats, qui sont mis en garde contre le danger d'abuser de leurs droits (1).

L'Église est donc un gouvernement, mais un gouvernement qui doit s'exercer dans le droit, et selon les bornes tracées par les prescriptions divines, par le droit naturel et par le bien public. Le primat du bien commun vaut en ce domaine comme dans le domaine politique. Godefroid de Fontaines ne craint pas d'écrire :

« Les bons princes et singulièrement les princes ecclésiastiques » ne doivent pas être des tyrans. Aussi les princes ecclésiastiques doivent-ils gouverner comme les souverains les plus parfaits, ils ne doivent avoir souci que du bien de leurs sujets et non de leur bien particulier, leurs sujets ne sont pas des esclaves mais des hommes libres ayant la faculté de s'opposer au prince s'il veut les tyranniser » (2).

Cette formule vigoureuse est émise à l'occasion des violations trop fréquentes du droit des chapitres à désigner les évêques. Elle montre que ni Godefroid ni Henri ne sont disposés à considérer l'autorité ecclésiastique comme arbitraire. Cette autorité a une origine, une fin, une loi, des limites nettement déterminées et qu'elle ne doit pas dépasser.

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet XV*, qu. 15.

(2) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet XII*, qu. 3 (*Philosophes belges*, t. V, p. 93) ; d° *XIII*, qu. 8 (p. 242).

Ce sont toutes ces règles qui constituent l'ordre ecclésiastique. Henri de Gand écrit à ce sujet, en 1277 :

« L'ordre des dignités ecclésiastiques résulte d'une loi d'ordonnance divine ; il est bon en soi, il est l'image de la hiérarchie céleste ... On ne doit pas tenir pour peu de choses ce qui a Dieu pour auteur et ce qui tire son modèle des cieux ... il est bon en soi comme découlant du droit de nature et du droit divin » (1).

Or, cet ordre, Henri nous en a donné la description pompeuse dans son sermon introductif au concile national de 1289. Dieu a institué Pierre, prince de l'Église, les douze Apôtres et les soixante-douze Disciples :

« Le Christ a ainsi institué les prélats de l'Église ses exécuteurs ... ; à eux il a assujetti tous les autres, quelles que soient leur sainteté et leur science. Il les a institués selon les trois états qui existaient initialement dans l'Église et cet ordre existe encore et existera toujours par la grâce de Dieu dans leurs successeurs » (2).

Il y a donc trois états « essentiels » dans l'Église, pas un de plus, pas un de moins. Ils sont immuables. Ils sont la réplique de la hiérarchie angélique : « *In eis consistat essentialiter ordo ecclesiasticus* ». Tous les autres états, chanoines, moines ou autres, sont accessoires, accidentels, éphémères, sujets à variation, selon le bon plaisir du souverain pontife.

Les trois états sont actuellement représentés par le pape, les évêques et les curés. Le pape ne peut rien modifier à cet ordre essentiel. Sans doute, avait dit Henri en 1277, le pape peut-il, à l'occasion, modifier tel ou tel détail d'application : créer des évêchés, en supprimer, soumettre tel abbé à l'autorité de tel évêque, etc., mais il ne peut modifier l'ordre essentiel. Même dans les modifications de détails, le pape doit veiller à s'inspirer toujours de la nécessité, de la raison, de l'utilité commune. Qu'il se rappelle l'avertissement de saint Bernard à Eugène III :

« On soustrait les abbayes à l'autorité des évêques, les évêques

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet II*, qu. 17.

(2) SCHLEYER, *op. cit.*, p. 145-146. — Comp. GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet IV*, qu. 12 (*Philosophes belges*, t. II, p. 273) : « Irrationalis enim est omnis [regula] quae a jure reprobatur et quae est contra ordinem vel libertatem ecclesiasticae disciplinae ... ».

» à celle des archevêques, les archevêques à celle des patriarches
 » et des primats, ne croyez pas que cela soit bon... Vous le faites
 » parce que vous pouvez le faire, mais que vous deviez le faire,
 » c'est là qu'est la question » (1).

Dire que la répartition des fonctions rectorales entre les trois états de pape, d'évêque et de curé, est essentielle et immuable, c'est proclamer plusieurs principes. D'abord que pape, évêques et curés tiennent, les uns comme les autres, directement du Christ leur autorité. Ensuite, que le pape ne peut soustraire les fidèles à l'autorité de leurs curés. Enfin, que le pape ne peut violer les droits des autorités inférieures qui s'exercent dans l'Église en vertu de l'ordonnance divine. Il doit respecter leur compétence.

Le premier principe est celui sur lequel Godefroid et Henri ont le plus insisté au cours de la querelle contre les mendiants.

Ceux-ci prétendent, en effet, tenir directement du pape le privilège qui leur permet de prêcher et de confesser. Ils ont donc, prétendent-ils, des droits égaux, voire supérieurs à ceux des curés nommés par les évêques ou des patrons laïques.

La réponse des deux théologiens belges est identique. Il faut distinguer la puissance *délégée* qui doit toute sa vertu à la délégation éphémère dont elle bénéficie, et la puissance *ordinaire*, celle qui découle de l'ordre essentiel de l'Église. Celle-ci est supérieure à toute puissance déléguée, parce qu'elle remonte directement à Dieu :

« Tous ceux qui possèdent la puissance ordinaire dans l'ordre hiérarchique sont réputés constituer une personne unique » et un prêtre unique ; et chacun d'eux est revêtu immédiatement de sa charge (*immediatus curatus*) : le pape pour le monde tout entier, l'évêque pour tout son diocèse, le prêtre paroissial pour sa paroisse ... » (2).

Godefroid dit de même. La puissance ordinaire « est inséparablement annexée à un office, à un bénéfice, à un grade quelconque de l'ordre ecclésiastique, elle est inamovible », elle n'appartient pas au titulaire en vertu d'une délégation, mais « *de jure* » ou « *ordinario modo* » (3).

Les deux auteurs demandent donc que l'on ne considère pas

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet* II, qu. 17.

(2) ID., *Quodlibet* VII, qu. 24 ; XII, qu. 29 ; XI, qu. 27-28 ; IX, qu. 22.

(3) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet* XI, qu. 7 (*Philosophes belges*, t. V, p. 38).

les évêques comme les « baillis » du pape, les curés comme les « prévôts » des évêques. Curés et évêques tiennent leurs pouvoirs immédiatement du Christ au même titre que le pape. Ils n'ont, en effet, pas moins de pouvoirs s'ils sont désignés par le pape, par un chapitre ou par un patron laïque. Leur pouvoir ne dépend pas des conditions de leur désignation ; ils l'exercent en leur qualité de successeurs des douze Apôtres ou des soixante-douze Disciples (1).

Les formules qu'emploie Godefroid de Fontaines pour établir l'immédiateté divine des évêques sont particulièrement précises. Ici il nous dit que les évêques reçurent « avec le bienheureux Pierre *pari consortio* » honneur et puissance ; là, « que le Christ n'a pas transmis son pouvoir à Pierre seul, pour qu'il le transmette aux Apôtres, mais qu'il l'a confié immédiatement à tous simultanément » ; là enfin, que ce sont les Apôtres qui voulurent instituer saint Pierre pour leur chef (2). Toutes ces formules ne doivent pas être prises à la lettre, car Godefroid reconnaît que, de toute façon, la puissance des évêques doit s'exercer « *in ordine ad potestatem papae* » et que le Christ a voulu la primauté de Pierre (3). On ne peut pourtant manquer de souligner certaines formules que nous retrouverons bientôt sous la plume de Jean de Pouilli (4), et plus tard sous celle de Marsile de Padoue. Avec les meilleures intentions du monde on peut préparer les voies à des interprétations plus radicales.

(1) ID., *Quodlibet* V, qu. 16 (*op. cit.*, t. III, p. 72) ; XI, qu. 17 (*ibid.*, p. 38) ; XII, qu. 3 (*ibid.*, p. 93) ; XIII, qu. 7 (*ibid.*, p. 23). HENRI DE GAND, *Quodlibet* XII, qu. 29. — Comp. DUNS SCOT, *Rep.*, § IV, d. 19, qu. 1 : « talis est unus in Ecclesia tantum, ut primus hierarcha igitur sibi tantum ex jure competit talis auctoritas et non aliis praelatis nisi eis committatur ... ».

(2) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet* XII, qu. 3 (*Philosophes belges*, t. III, p. 93) : « Apostoli cum beato Petro pari consortio honorem et potestatem acceperunt » ; XIII, qu. 8 (t. V, p. 243) : « Nec Petrus, nec papa ejus successor habet potestatem excommunicandi nisi secundum quod a Christo est tradita. Sed constat quod in traditione talis potestatis non sic tradidit eam Christus quod primo soli Petro et, per Petrum, aliis Apostolis. Immo immediate illam tradidit omnibus simul » ; XII, qu. 3 (t. V, p. 95) : « In Novo Testamento dicitur quod ceteri Apostoli beatum Petrum principem eorum esse voluerunt ... ».

(3) ID., *ibid.*, XIII, qu. 7 (*Philosophes belges*, t. V, p. 233) : « In collationem hujus modi potestatis non posuit Christus aliquam restrictionem respectu Apostolorum aliorum a Petro, nec ampliationem in Petro. Sed tamen secundum modum loquentis satis apparet quod Petrum volebat esse superiorem et principaliorum et quasi caput Ecclesiae propter unitatem Ecclesiae conservandam ».

(4) Voir J. G. SIKES, *John of Pouilly and Peter de la Palu*, dans *Engl. historical Review*, 1934.

Le caractère immédiat du pouvoir des ordinaires n'est d'ailleurs pour Henri et Godefroid qu'un argument à l'appui du second principe dont ils se font les défenseurs. Le pape n'a pas le droit de soustraire les fidèles à l'autorité de leurs curés. Sans doute, Henri se tient-il disposé à reconnaître théoriquement au pape des droits assez importants. Il peut modifier ou abroger toutes les dispositions qui n'ont pas un caractère absolument général. C'est ainsi qu'il veut bien concéder qu'en droit strict, le pape pourrait abroger le décret *Omnis utriusque sexus*, mais il est persuadé qu'il ne le fera pas, pour ne pas aller jusqu'au bout de son pouvoir et pour respecter une règle vénérable associée au maintien d'un ordre que le pape ne peut enfreindre (1).

Il en découle un troisième principe : c'est qu'en gouvernant l'Église, le pape doit respecter les droits des autorités inférieures. C'est son intérêt, car le respect que l'on porte à ses subordonnés augmente celui que l'on a pour son autorité. C'est la raison même, car agir autrement serait transformer le corps de l'Église en un monstre dont la tête serait rattachée directement à la tête. C'est enfin l'intérêt public qui exige ce respect des droits de chacun (2). Godefroid de Fontaines trouve sans doute excessif de prétendre que les évêques, tenant leur pouvoir directement de Dieu, ne puissent être destitués par le pape. Mais il proclame que le souverain pontife ne doit modifier la compétence des autorités qui lui sont subordonnées, qu'avec prudence et dans le cas où l'intérêt public l'exige impérieusement. Usurper l'autorité d'une puissance inférieure, c'est porter préjudice à la communauté. Le pape peut sans doute, occasionnellement, priver une communauté de son droit d'élection, mais cette privation ne doit être que temporaire, elle ne peut prendre un caractère de régularité (3).

En somme, l'Église, telle que la considèrent Henri de Gand et Godefroid de Fontaines est une unité organique et différenciée (4). Un pouvoir unique s'y exerce, mais par l'intermédiaire

(1) HENRI DE GAND, *Quodlibet VII*, qu. 24.

(2) Id., *Quodlibet X*, qu. 1 à 4 ; *VIII*, qu. 24 ; Sermon de 1289 (SCHLEYER, *op. cit.*, p. 149).

(3) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet X*, qu. 17 (*Philosophes belges*, t. IV, p. 392).

(4) HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, qu. 35 : « Posuit Deus membra et unum quodque in corpore sicut voluit. Quod si essent omnia unum membrum ubi corpus ? Nunc autem multa quidem membra : unum autem corpus ... ».

d'autorités subordonnées qui ont leurs droits propres, collaborent avec lui, le soutiennent et l'enrichissent d'une vie complexe et touffue.

Godefroid de Fontaines nous a donné dans plusieurs questions une systématisation de cette conception « corporatiste » de l'Église.

« L'Église est une, nous dit-il, parce qu'elle a une seule tête, » comme l'Église de Paris est une d'une unité particulière, parce » qu'elle constitue un corps mystique, c'est-à-dire une congrégation de personnes individuelles entre lesquelles s'établit » une subordination à un membre principal tenant lieu de tête... » Ainsi, l'Église universelle contient plusieurs membres ordonnés » et solidaires dépendant les uns des autres et dépendant d'un » membre principal qui est la tête et le guide : le pape ... » (1).

L'Église est donc un ensemble de fonctions complémentaires et de conditions hiérarchisées sous la direction d'une autorité suprême. Le pape y jouit d'une place transcendante, mais c'est une erreur de croire qu'il épuise tous les droits de l'Église, qu'il est seigneur et propriétaire unique de tous les biens ecclésiastiques. Il n'est pas possible de conférer un droit aussi exorbitant « à une personne individuelle séparée de l'ensemble de la communauté ». « *Tota Ecclesia in communi hoc ius et dominium habet* ». Le pape est seulement son procureur (2).

Que l'on ne s'indigne pas en disant que le pape tient son pouvoir du Christ et non de l'Église. Les évêques et les curés tiennent également leur pouvoir du Christ ; ils ne sont pas, pour autant, les maîtres des biens de leurs sujets. Pape, évêques et curés sont les guides imposés par Dieu pour exprimer et diriger la communauté-Église. Ils sont « de droit divin » les « représentants » de l'Église, chacun à sa place.

La plénitude de puissance dont jouit le pape correspond à l'étendue du ressort dans lequel s'exerce sa mission. Dans une curieuse question, qui peut prêter à des interprétations diverses, Godefroid se demande si un évêque particulier peut se permettre de condamner une proposition comme hérétique, et il répond :

« On soutient que non, car la détermination et la définition

(1) GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet XIII*, qu. 5 (*op. cit.*, t. V, p. 223).

(2) Id., *ibid.*

» de tout ce qui concerne une communauté quelconque, revient
 » à la communauté tout entière, ou à la personne publique et
 » commune qui commande et préside à la communauté. Mais
 » les doctrines à condamner comme hérétiques intéressent
 » toute la communauté des fidèles qui communient dans la
 » même foi. Elles ne doivent donc être condamnées que par
 » la communauté des fidèles tout entière, ou du moins par la
 » communauté des prélats réunis à cet effet en concile, comme
 » l'usage le voulait, ou par le pape seul ... » (1).

C'est appliquer à la définition des vérités de foi la formule proposée par saint Thomas pour définir le législateur humain. On pourrait l'interpréter comme un transfert audacieux du pouvoir doctrinal à la communauté. Il faut plutôt y voir une tentative de justification du caractère universel du pouvoir pontifical. Le pouvoir des évêques a beau, selon Godefroid, relever immédiatement de Dieu, il n'a ni la même étendue géographique, ni le même contenu que celui du pape, parce que la collectivité qu'il réduit à l'unité est moins compréhensive. Nous sommes loin de la conception luthérienne d'une Église se trouvant tout entière dans la moindre des communautés chrétiennes. L'Église est « communauté de communautés », elle n'est parfaite que par leur intégration dans un ensemble universel. Dans chaque communauté, le prélat imposé d'en haut forme et achève le corps qu'il a mission de diriger, mais il fait vraiment corps avec lui. Godefroid exige que la collectivité donne son accord à la cession ou à la renonciation de charges d'un prélat. Il est de ceux qui ne croient pas à la validité de l'abdication de Célestin V faite sans le consentement exprès de l'Église ou de ses représentants (2).

Tels sont les traits principaux de la doctrine ecclésiologique esquissés par Henri de Gand et Godefroid de Fontaines. Tout à l'heure nous trouvions, sous la plume d'Henri, des formules qui évoquaient celles de Gilles de Rome, celui dont on a fait

(1) *Id.*, *ibid.*, I, qu. 17 (*op. cit.*, t. II, p. 40).

(2) *Id.*, *ibid.*, XII, qu. 4 (*op. cit.*, t. V, p. 96, 98) : « Cum totus populus jus habeat in isto ad hoc quod talis praelatus legitime cedat, consensus populi vel alterius praelati superioris a quo iste praelatus inferior curam populi suscepit vice ipsius populi est merito requirendus ... ». On remarquera le « vice ipsius populi » employé dans le sens de représentation. Godefroid met sur le même plan le fait d'avoir la « curam populi » et d'agir « vice ipsius populi ». Il s'inspire à cet égard des formules thomistes.

le théoricien du droit pontifical le plus absolu. Maintenant nous trouvons nos deux théologiens, au début d'une chaîne qui nous mène à Jean de Pouilli, aux théories conciliaires des Pères de Constance et de Bâle, et à Bossuet lui-même.

Lorsqu'on relit le célèbre *Sermon sur l'unité de l'Église*, si respectueux « des anciens docteurs de Paris que l'on pourrait nommer avec honneur », on croit entendre les deux maîtres récents du XIII^e siècle :

« Selon cet ordre admirable, toute la nature angélique a en-
 » semble une immortelle beauté, et chaque troupe, chaque chœur
 » des anges a sa beauté particulière inséparable de celle du
 » tout. Cet ordre a passé du ciel à la terre ; et je vous ai dit
 » d'abord qu'outre la beauté de l'Église universelle qui con-
 » siste dans l'assemblage du tout, chaque Église placée dans un
 » si beau tout avec une justesse parfaite a sa grâce particulière ».

Et plus bas :

« Nos anciens docteurs de Paris ont tous reconnu d'une même
 » voix, dans la Chaire de saint Pierre, la plénitude de la puis-
 » sance apostolique. C'est un point décidé et résolu ; mais ils
 » demandent seulement qu'elle soit réglée dans son exercice
 » par les canons, c'est-à-dire par les lois communes de toute
 » l'Église, de peur que, s'élevant au-dessus de tout, elle ne détruise
 » elle-même ses propres décrets. Ainsi le mystère est étendu :
 » tous reçoivent la même puissance, et tous de la même source,
 » mais non pas tous en même degré ni en même étendue ».

Nous nous en voudrions de continuer la citation. Dans la belle prose de Bossuet, c'est l'ample éloquence d'Henri de Gand et la raisonnée dialectique de Godefroid de Fontaines qui trouvent un dernier écho.

CONCLUSION.

Godefroid de Fontaines et Henri de Gand ne sont pas des spécialistes de la philosophie politique. Les vues qu'ils nous livrent sur ce sujet sont décousues et fragmentaires. Elles n'en constituent pas moins un incomparable témoignage, en nous permettant de mieux comprendre une époque de transition

Transition dans le domaine philosophique. Henri et Godefroid sont les porte-parole d'un monde intellectuel qui hésite entre

les traditions de l'augustinisme et les sollicitations de l'aristotélisme.

Ceux qui, tel Henri de Gand, se rangent du côté de la tradition, ne veulent pas perdre le bénéfice des lumières nouvelles que le monde savant doit au maître grec. Ils adoptent ses méthodes, ils reconnaissent la pertinence de ses observations, ils lui opposent souvent les enseignements de la Révélation, mais acceptent volontiers de considérer sa morale et sa politique comme le dernier mot de la sagesse humaine positive. Ils ont beau se dire augustinien, ils ont déjà dépassé l'augustinisme traditionnel d'un saint Bonaventure. Ils vivent dans un autre climat intellectuel.

Ceux qui, tel Godefroid de Fontaines, épousent sans arrière-pensée l'aristotélisme, entendent se défendre contre les déformations que l'averroïsme lui a imprimées. Ils condamnent le naturalisme mécanique des « artiens », et le déterminisme qui leur paraît ruiner la notion chrétienne de Providence. Ils ont beau déplorer les condamnations de 1277, ils s'en inspirent indirectement, en nuancant leur enthousiasme aristotélicien de maintes réserves.

Henri et Godefroid préparent lentement les ruptures que consacreront les générations suivantes : le second confirmant en le durcissant l'aristotélisme thomiste, le premier ouvrant les voies à Scot et à Ockham en cantonnant l'aristotélisme dans le domaine de la physique pour rendre à la métaphysique chrétienne sa pureté originelle. Mais l'un et l'autre marquent le moment où cette rupture est encore imperceptible. Malgré la divergence de leurs métaphysiques, ils se trouvent d'accord pour la plupart des conclusions qui inspirent leur politique pratique : valeur objective de l'ordre universel, réduction de toute réalité sociale aux lois qui l'expriment, valeur de l'enseignement aristotélicien pour la définition de l'ordre humain.

Henri de Gand et Godefroid de Fontaines représentent ainsi, chacun à leur manière, un essai de synthèse entre les vieilles traditions de la Faculté de Théologie de Paris et les jeunes audaces de la Faculté des Arts, qui, en dépit des condamnations qui ont jeté la suspicion sur ses travaux, entend continuer son œuvre d'interprétation positive d'Aristote.

Transition dans l'ordre politique. Henri et Godefroid sont

les témoins d'un monde en pleine mue. L'ordre féodal des principautés seigneuriales y règne, parallèlement à l'ordre corporatif des communes urbaines. L'un et l'autre appartiennent à l'une des contrées où l'opposition est la plus tranchée.

L'un et l'autre doivent aux principes de l'ordre corporatif urbain, dont ils ont l'expérience directe, le plus clair de leur philosophie sociale : théorie de l'autorité collective opposée au vieux contrat individuel d'allégeance, principe de l'impôt public, primat du bien commun. Mais, tandis qu'Henri de Gand croit pouvoir intégrer les nouvelles réalités corporatives dans la hiérarchie traditionnelle de principautés qui était l'idéal de l'Europe féodale et chrétienne, Godefroid appelle déjà de ses vœux la naissance des futures « *communautés d'estats* » dont le XIV^e siècle se fera le champion. En ce domaine, c'est Godefroid de Fontaines qui annonce les théories constitutionnelles d'un Ockham.

Transition dans l'ordre ecclésiastique enfin. Henri et Godefroid assistent aux progrès de la centralisation au sein de l'Église et à l'affirmation, chaque jour plus accentuée, de l'absolutisme pontifical. Ils représentent, l'un et l'autre, la réaction épiscopaliennne contre les privilèges qui réduisent l'autonomie et la compétence des ordinaires. Ils plaident pour l'origine divine immédiate du pouvoir des curés et des évêques. Ils critiquent respectueusement la doctrine de la plénitude de puissance pontificale et cherchent à lui fixer des limites. Les discussions différentes et soumises qu'ils instituent à ce sujet, sont à l'origine de tout un mouvement dont les outrances s'opposeront sans doute à leur prudence, mais qui aboutira aux théories conciliaires de la fin du XIV^e siècle. Sous une autre forme, c'est la conception corporative d'un univers constituant une vaste « *communauté d'estats* » qu'ils ébauchent dans leur théorie de l'Église. Ils se font les défenseurs des droits naturels des principaux « *estats* » de l'Église en face d'une centralisation dont ils redoutent le développement.

Ils n'ont pas vécu assez longtemps pour assister aux événements qui infléchiront définitivement la courbe des événements.

Ils vivent sous le prince qui fondera le premier des États modernes. Ils font encore mal la différence entre l'autorité nais-

santé et la vieille autorité seigneuriale. Ils soupçonnent pourtant déjà que le principe d'une autorité publique gouvernant pour le commun profit se substitue à celui de la domination patrimoniale.

Ils vivent sous un prince qui cristallisera l'opposition de l'État moderne aux empiètements de l'Église, et ils restent encore fidèles à l'idéal d'une hiérarchie impeccable de princes et d'évêques gouvernant chacun dans leur sphère, sous le haut contrôle du souverain pontife. Ils songent seulement à limiter l'autorité de celui-ci, mais ils n'en contestent pas le principe.

Ils partagent l'enthousiasme patriotique de leurs communes flamandes ou wallonnes, mais ne soupçonnent pas la profondeur des dissensions sociales que dissimule leur apparente unité et ne semblent pas prévoir les explosions qui amèneront, au XIV^e siècle, le triomphe des communautés de métiers dans toutes les villes des Pays-Bas et l'affirmation définitive de leur autonomie nationale. Ils formulent pourtant avec vigueur quelques-uns des principes qui inspireront leur action.

Témoins d'un monde en pleine évolution, ils en trahissent les hésitations. Mais leur mérite est d'avoir, chacun à sa manière, essayé de dégager des réalités éphémères et fluctuantes de la vie politique où ils étaient engagés, les données permanentes de toute politique chrétienne. Leur enseignement sur ce point prend d'autant plus de valeur que l'on perçoit mieux la portée relative des institutions sur lesquelles il se fonde. Les formes politiques varient, les principes restent. Mieux que des théories utopiques et désincarnées, les controverses engagées par Godefroid et Henri sur des problèmes d'une brûlante actualité, nous permettent d'entrevoir la grandeur des enseignements que le christianisme a constamment essayé d'adapter aux réalités changeantes de l'évolution européenne.

G. DE LAGARDE.

III

Jean de Turrecremata.

Les relations entre l'Église et le pouvoir
civil d'après un théologien du XV^e siècle,

PAR

PAUL THEEUWS,

Licencié en Droit canonique.

Jean de Torquemada, à l'italienne Turrecremata, est né à Valladolid en 1388. En 1403, il entre au couvent des Dominicains de sa ville natale. En 1417, il accompagne son supérieur provincial au concile de Constance. A l'université de Paris, il conquiert le grade de licencié en théologie (1424). De retour dans sa patrie, il assume la charge de prieur, d'abord à Valladolid, puis à Tolède. En 1431, le pape Eugène IV le nomme maître du Sacré-Palais et théologien de Sa Sainteté. En cette qualité, il assiste aux conciles de Bâle, de Florence et de Ferrare. Le 18 décembre 1439, il est créé cardinal de Saint-Sixte, plus tard cardinal-évêque de Palestrina et, en 1465, de Sabine. Depuis 1443, il réside continuellement à Rome, où il meurt le 26 septembre 1468. Ses contemporains lui ont fait une réputation de gravité, de charité, de sainteté (1). Parmi les modernes, St. Lederer est seul à lui avoir consacré une étude biographique, qui commence, hélas, à dater (2).

Plume féconde, Turrecremata a répandu ses idées dans quarante et un ouvrages, dont vingt-sept jusqu'à présent ont eu l'honneur de l'impression. La question des rapports entre l'Eglise et le pouvoir civil a retenu, à diverses reprises, son attention. Sans faire état des manuscrits, actuellement inaccessibles (3), nous en relevons des traces dans les *Flores sententiarum divi Thomae*, la *Summa de Ecclesia* et le *Super Decreto*. Les *Flores*, écrites en 1437, ne contiennent à vrai dire aucune réflexion personnelle. Petite anthologie de saint Thomas d'Aquin, elles

(1) QUETIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. I, p. 837-843. Paris, 1719; H. HURTER, *Nomenclator literarius*, t. IV, col. 728-732. Cœniponte, 1899.

(2) St. LEDERER, *Johan von Torquemada, sein Leben und seine Schriften*. Fribourg-en-Br., 1879.

(3) Pour ce qui concerne les manuscrits, on peut consulter les articles de V. BELTRAN DE HEREDIA, *Colección de documentos ineditos para ilustrar la vida del card. Joh. de Torquemada*, dans l'*Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. VII, 1937, p. 210-245, et de J. M. GARRASTACHU, *Los manuscritos del card. Torquemada en la Bibliotheca Vaticana*, dans la *Ciencia Tomista*, t. XXXII, 1930, p. 188-217, 291-322.

expriment la pensée du maître illustre, et non pas de l'humble disciple. Elles nous renseignent cependant sur certaines sources utilisées par celui-ci. La *Somme de l'Église*, pour nous capitale, se divise en quatre livres : le premier traite de l'Église en général ; le second, de l'Église romaine et du pape ; le troisième, des conciles œcuméniques ; le dernier, des schismastiques et des hérétiques. C'est à la fin du premier livre, puis, de nouveau, à la fin du deuxième, qu'elle contient quelques chapitres — une dizaine en tout — sur le problème qui nous intéresse (1). Achievée en 1453, c'est-à-dire après la victoire de Nicolas V sur le concile, elle présente dans tout leur éclat les opinions du pontife triomphant et de son fidèle serviteur. Les *Distinctions sur le Décret* — la distinction 96 entre autres (2) — n'y ajoutent guère. A peine quelques précisions sur ce qui a été antérieurement expliqué. On ne peut cependant les omettre, si l'on veut se faire une idée complète de la doctrine de Turrecremata ; pour ce qui regarde quelques points obscurs de la *Somme*, elles nous fournissent les éclaircissements désirés.

Or, cette doctrine, que nous nous proposons d'exposer d'après les sources, n'a jamais fait l'objet d'un examen quelque peu approfondi. Elle est citée à sa place, cela va sans dire, dans les ouvrages généraux de J. Hergenröther (3), de O. von Gierke (4), de Ch. Journet (5), de M. Grabmann (6), de F. X. Arnold (7), et d'autres. Elle a fait l'objet spécial de deux essais d'allure

(1) *Summa de Ecclesia*, livre I, ch. 87-92 ; livre II, ch. 113-116, citée ici selon l'édition de Salamanque, 1560. D'autres éditions ont paru à Rome en 1489, à Lyon en 1496, à Venise en 1561.

(2) *Super Decreto*, dist. 96, c. *cum ad verum* ; c. *duo sunt*. Cité ici selon l'édition de Lyon, 1555.

(3) J. HERGENRÖTHER, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, p. 382-383. Fribourg-en-Br., 1873.

(4) O. VON GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, t. III, p. 520 et suiv. Berlin, 1881.

(5) Ch. JOURNET, *La juridiction de l'Église sur la Cité*, p. 83-86, 177-185. Paris, 1931. — Nous regrettons de n'avoir pu consulter en temps utile *L'Église du Verbe Incarné*, t. I. *La hiérarchie apostolique*, dont l'*Imprimatur* date cependant de 1939 ; les bonnes feuilles de la présente étude étaient déjà tirées, au moment où cet ouvrage capital de M. JOURNET a commencé à se répandre en Belgique.

(6) M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, p. 130-131. Munich, 1934.

(7) F. X. ARNOLD, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin*, p. 316-318. Munich, 1934.

modeste : l'un de la main de E. Dublanchy (1), l'autre de J. Boots (2). Mais aucun de ces auteurs ne se réfère aux *Distinctions sur le Décret*. La plupart d'entre eux, à l'exception de St. Lederer et de Ch. Journet, paraissent même ignorer les passages très importants du premier livre de la *Somme de l'Église*. Leurs exposés s'en ressentent forcément. Il ne nous a pas semblé inutile de les reprendre à la lumière des textes, — de tous les textes imprimés du moins, — et de présenter un aperçu plus complet et, nous l'espérons, plus systématique de la pensée de Turrecremata, sur une des questions les plus controversées qui se puissent concevoir.

Nous divisons le travail en deux parties. Dans la première, nous traiterons de la doctrine de Turrecremata, telle qu'elle se révèle aux yeux du lecteur non prévenu ; faisant volontairement abstraction des interprétations courantes chez les théologiens et les canonistes d'aujourd'hui, nous écrirons d'abord des relations entre le pouvoir spirituel et le temporel, en général ; puis, de l'autorité du pape sur le temporel. Dans la deuxième partie, nous rechercherons les sources principales utilisées par Turrecremata : Hugues de Saint-Victor, saint Thomas d'Aquin, Jacques de Viterbe, Jean Quidort, Durand de Saint-Pourçain. Nous serons amené à conclure que l'auteur maintient les thèses traditionnelles de ses illustres devanciers, mais qu'il les présente d'une manière plus accessible aux hommes de son temps.

Dernière remarque préliminaire. En homme du moyen âge, Turrecremata ne parle jamais des rapports entre « l'Église » et « l'État ». Jamais il n'oppose ces deux sociétés, auxquelles les modernes réservent la qualification de « parfaites, indépendantes et souveraines ». Pour lui, il n'existe qu'une seule société, la société chrétienne, qu'il appelle tour à tour et indifféremment : « *Respublica Christiana* », « *universitas fidelium* », « *Politia Christiana* ». Dans cette société unique, il reconnaît l'existence de deux pouvoirs, spirituel et temporel, ainsi qu'il l'exprime dans un en-tête de chapitre : *De Duplici potestate in Republica*

(1) E. DUBLANCHY, *Turrecremata et le pouvoir du pape dans les questions temporelles*, dans la *Revue Thomiste*, nouvelle série, t. VI, 1923, p. 74-101.

(2) J. BOOTS, *Kardinaal Juan de Torquemada, verdediger van de indirecte macht der pausen* [Le cardinal Juan de Torquemada, défenseur du pouvoir indirect des papes], dans *Historisch Tijdschrift* [Revue Historique, de Tilbourg] t. XIV, 1935, p. 290-296.

Christiana, spirituali scilicet et terrena. Chacun de ces pouvoirs régent un ordre distinct. Ils ne peuvent jamais se combattre, mais doivent invariablement s'accorder. Dans quelle mesure l'un des deux est-il subordonné à l'autre, c'est là toute la question.

* * *

Aux derniers chapitres du premier livre de la *Somme de l'Église*, Turrecremata constate d'emblée l'existence de deux pouvoirs dans la République chrétienne : le temporel et le spirituel. Et il conclut très vite à leur nécessité (1). A supposer, raisonne-t-il, que les hommes n'eussent qu'une fin naturelle à poursuivre, le pouvoir temporel pourrait suffire à les gouverner (2). En réalité, leur activité s'oriente surtout au bonheur éternel, de sorte que la poursuite et l'usage des choses terrestres sont réglés par la destination surnaturelle. Il faut donc concevoir une puissance qui ait pour mission de conduire le genre humain vers ce but suprême, d'admonester les négligents, de ramener les égarés, de punir les réfractaires. Ce ne peut être une institution séculière qui, par hypothèse, ignore tout de la vie future, des récompenses et des châtiments éternels, et qui n'est donc pas capable de juger soit du péché, soit des mérites. L'existence d'un pouvoir spirituel s'impose donc de toute nécessité (3).

Les deux pouvoirs, le temporel comme le spirituel, ont leur origine immédiate en Dieu. Ils sont, tous deux, voulus par Lui. Mais, ce serait une erreur d'en déduire qu'ils soient égaux, ou encore que le temporel soit indépendant de l'autre. Ils viennent de Dieu, soit. Mais ils se trouvent l'un par rapport à l'autre dans un rapport de subordination. Saint Paul l'a affirmé le premier : « *Non est enim potestas nisi a Deo, quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt* » (4). C'est, de plus, un postulat de l'unité qui doit régner dans la République chrétienne. Comment concilier cette unité foncière avec la dualité des pouvoirs, s'il n'y a pas de subordination ? Et la subordination ne peut évidemment pas exister du spirituel au temporel. Ce sera donc le con-

(1) *Summa de Ecclesia*, livre I, ch. 87, p. 146-147.

(2) Turrecremata a toujours en vue le gouvernement de la chrétienté, même dans l'hypothèse d'un ordre naturel.

(3) DURANDUS DE S. PORCIANO, *De Origine potestatum et jurisdictionum*, édit. de la *Bibliotheca Veterum Patrum*, t. II, fol. 129.

(4) *Rom.*, XIII, 1.

traire (1). La supériorité du spirituel, non seulement en dignité, mais aussi en autorité, apparaîtra clairement.

La primauté du pouvoir spirituel est déduite, en premier lieu, de la supériorité du but surnaturel. Les deux pouvoirs ont en vue le même but : le bien de la communauté humaine, le bonheur véritable, assuré — et uniquement assuré — par la pratique de la vertu. Mais ce but identique, ils le poursuivent chacun d'une manière différente. Le pouvoir séculier se limite théoriquement au bonheur naturel, à atteindre par des moyens naturels ; l'autorité spirituelle vise droit au salut éternel, lequel ne peut être atteint que par des moyens surnaturels. Le salut éternel étant le but suprême de toute activité humaine, il en résulte qu'il doit être aussi la fin dernière du pouvoir temporel. Aristote dit que, parmi les arts et les métiers ordonnés, ceux qui visent au but final dominent les autres, et qu'ils dictent la loi à ceux qui poursuivent une fin subordonnée (2). Tout doit être orienté au but, afin que l'équilibre soit réalisé dans l'ensemble et que toutes les parties occupent la place qui leur revient. Il convient donc que le pouvoir spirituel dirige l'autre : qu'il lui commande, qu'il lui impose sa volonté, mais aussi qu'il l'assiste dans l'exercice de sa fonction et le conduise ainsi au but suprême (3).

En second lieu, l'autorité spirituelle surpasse l'autorité séculière sous le rapport de la causalité : efficiente, formelle et finale.

Le pouvoir spirituel est la cause efficiente de l'autre, car la puissance séculière n'atteint vraiment et parfaitement à la raison de puissance que si la puissance spirituelle vient l'informer et la confirmer. Selon l'opinion de saint Thomas d'Aquin (4), les vertus morales ne sont pas de vraies vertus, quand elles se présentent sans la foi, qui seule dirige l'homme vers sa fin dernière. Saint Augustin (5) affirme pareillement que la véritable justice ne saurait exister sans la foi. De même, pense Turrecremata, l'autorité, qui doit mener le peuple à la pratique de la vertu, demeurerait imparfaite si elle n'était pas illuminée par

(1) *Summa de Ecclesia*, livre I, ch. 89, ad primum argumentum, p. 150.

(2) *Ethic. Nicom.*, I, 1.

(3) *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 114, prima propositio, p. 399.

(4) *Summa Theologica*, Ia II^a, q. 65, a. 2.

(5) *De Civitate Dei*, livre XVII, ch. 24.

la première vertu théologale. Puisqu'elle ne sait rien du salut éternel, ni des moyens à employer pour l'obtenir, elle dépend nécessairement, comme d'une cause efficiente, du pouvoir spirituel qui a pour mission de l'éclairer, de la parachever, de diriger et d'éclairer son activité. C'est dans ce sens que Turrecremata interprète la phrase célèbre de Hugues de Saint-Victor : « *Spiritualis potestas terrenam instituere habet ut sit* » (1). C'est cette pensée, ainsi comprise, qui anime tout son exposé.

Le pouvoir spirituel est aussi la cause formelle du pouvoir temporel. Il l'informe et lui imprime une direction. Tout comme dans l'ordre des vertus, la charité, qui conduit directement à Dieu, informe toutes les autres. Tout comme dans l'ordre des métiers mécaniques, le cavalier commande au sellier et le soldat, à celui qui doit lui fabriquer, lui fourbir ou lui réparer ses armes.

En dernier lieu, le pouvoir temporel est encore soumis au spirituel comme à sa cause finale, parce que le bonheur temporel est inférieur et, par conséquent, subordonné au bonheur éternel (2).

A la fin du second livre de la *Summa* (3), Turrecremata revient sur quelques propositions antérieurement énoncées, dans le but de les préciser et de couper court à l'équivoque. Le pouvoir, résume-t-il, se répartit entre deux ordres : le spirituel et le temporel. Le pape est institué à la tête du premier, l'empereur ou le roi est le chef du second. Le premier est incontestablement supérieur à l'autre, et cela de plusieurs façons. Il ne faudrait certes pas comprendre que le prince tient son autorité du pape, car les deux pouvoirs sont directement voulus par Dieu. Mais plutôt de la façon suivante : que le pouvoir temporel est parachevé et perfectionné par le spirituel. Il dépend de ce dernier dans la mesure exacte où il lui incombe, à lui aussi, de conduire ses subordonnés à leur fin surnaturelle. C'est pourquoi saint Augustin (4) disait déjà que sans la vraie justice, il est impossible de gouverner un peuple, et que cette justice ne peut exister que dans la République dont le Christ est le fondateur et le

(1) HUGO A. S. VICTORIS, *De Sacramentis*, livre II, p. 2, ch. 4, dans MIGNE, P. L., t. CLXXVI, col. 418.

(2) *Summa de Ecclesia*, livre I, ch. 90, ad 6^m, p. 152-153.

(3) *Summa de Ecclesia*, livre I, ch. 98, ad 5^m et 6^m, p. 157 : « Necesse est quod si in ordine ad ultimum finem potestas saecularis dirigere habet subjectos suos, hoc habeat ex derivatione a spirituali potestate ».

(4) *De Civitate Dei*, livre II, ch. 21.

chef. Un même langage est tenu par saint Thomas (1), quand il prétend que les rois reçoivent l'onction pour reconnaître qu'ils détiennent l'excellence de leurs pouvoirs du Christ et pour régner, soumis à lui, sur le peuple chrétien.

Touchant l'autorité du pape sur le temporel, Turrecremata défend une position intermédiaire. A l'un des extrêmes, se tiennent les partisans du pouvoir uniquement spirituel. Le pape, selon ceux-ci, ne possède de juridiction véritable que sur le spirituel. En vertu de son pouvoir papal, « *jure papatus* », il ne peut revendiquer aucun droit sur le temporel. S'il en détient, c'est en vertu d'un autre titre, par exemple par donation, ou bien du consentement des princes ou des fidèles. D'autres auteurs admettent que le souverain pontife, comme vicaire du Christ, possède la juridiction plénière sur tout le monde, dans les deux ordres, et que les princes, par conséquent, relèvent finalement de lui.

Turrecremata rejette l'une et l'autre de ces opinions extrêmes. Contre la première, il invoque le *Décret de Gratien*, la glose, saint Thomas (2). Il est, selon lui, hors de doute, que le pape possède une certaine juridiction temporelle dans la chrétienté. Et cependant, poursuit-il, « cette juridiction n'a pas l'ampleur, la plénitude, l'extension, que lui prêtent en dogmatissant les tenants de la seconde opinion. Ce pouvoir temporel doit être reconnu au pape pour autant que l'exigent le bien spirituel du pontife et des fidèles, les nécessités de l'Église auxquelles il doit subvenir et le devoir de sa charge pastorale qui consiste à corriger les pécheurs » (3).

(1) *In IV sentent.*, dist. 19, q. 1, a. 1 ; q. 93, ad 2^m.

(2) Turrecremata fait appel au *Décret de Gratien* (I, d. 22, c. 1) où l'on attribue au pape Nicolas I^{er} les paroles suivantes : « [Christus] beato aeternae vitae clavigero terreni simul et celestis imperii jura commisit ». Il fait allusion au texte de la *Glossa ordinaria* (JOANNES TEUTONICUS, *Decretum*, d. 22, dans le *Corpus Juris*, t. 1, c. 100. Lyon, 1671) qui reconnaît au pape les deux glaives. Enfin, il cite le texte de saint Thomas qui dit que le pape réunit dans sa personne les deux pouvoirs (*In II sent.*, dist. 44, expositio textus, ad 4^m).

(3) *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 119, secunda conclusio, p. 395 : « Licet papa habet aliquomodo jurisdictionem in temporalibus in toto orbe Christiano : non tamen ita amplam seu plenariam aut extensam, sicut illi de secundo modo asserunt, sive dogmatizant, sed quantum necesse est pro bono spirituali conservando ipsius et aliorum, sive quantum Ecclesiae necessitas exigit, aut debitum pastoralis officii in correctione peccatorum exposcit ».

Ayant ainsi défini la position, Turrecremata s'attache à réfuter surtout le système hiéocratique. On n'a pas le droit de prétendre, selon lui, que le pape, comme souverain pontife, posséderait une juridiction si étendue qu'il pourrait être appelé le maître du monde. Le pape ne peut pas revendiquer le titre d'empereur ou de roi du monde entier. En tant que successeur de Pierre, il n'est évidemment pas investi d'un pouvoir qui n'a pas été délégué par le Christ à saint Pierre ni aux autres Apôtres, savoir la domination universelle. Le Sauveur n'a-t-il pas dit, en effet : « Vous savez que les chefs des nations leur commandent en maîtres, et que les grands exercent l'empire sur elles. Il n'en sera pas ainsi parmi vous ; mais quiconque veut être le premier parmi vous, qu'il se fasse votre esclave » (1) ? L'empereur Constantin a doté le pape Sylvestre de biens temporels en Italie. Si le pape était le souverain du monde, cet acte ne serait pas une donation, mais simplement la restitution d'un dû (2).

Le fait que le Christ, chef et juge suprême de tous les hommes, a le pouvoir temporel, n'implique pas que ce même pouvoir revient au pape. Le pape ne possède pas toutes les prérogatives du Christ. Il ne gouverne pas tous les hommes, comme le Christ, car il n'a aucune juridiction sur les païens. Si on peut à bon droit le reconnaître comme le juge suprême des chrétiens, c'est uniquement dans le domaine spirituel (3).

Après avoir mis en relief le caractère avant tout spirituel du pouvoir pontifical, Turrecremata s'attaque à la thèse principale du système hiéocratique. C'est une erreur, dit-il, de présenter les choses de telle manière que les rois et les princes, aussi bien que les dignitaires ecclésiastiques, auraient reçu leur pouvoir immédiatement du Saint-Siège. La raison en est trop claire. Ce qui précède ne peut pas dépendre de ce qui vient après. Or, il y avait des empereurs et des rois, bien longtemps avant que saint Pierre n'ait reçu les clefs du royaume céleste. Ceux-ci, de toute évidence, ne pouvaient se trouver sous sa

(1) *Matth.*, XX, 25-27.

(2) C'est au temps de Turrecremata qu'on réfute l'authenticité de la Donation de Constantin. Nicolas de Cuse, en 1433, et Laurent Valla, en 1440, commencent à en douter. Reinald Pecok la réfute en 1450. On peut remarquer à cette occasion que Turrecremata lui aussi a contesté la valeur de quelques documents pontificaux (cfr J. B. LYDSMAN, *Introductio in jure canonico*, t. I, p. 137-141).

(3) *Super Decreto*, dist. 96, c. *duo sunt*, responsio ad 2^m, fol. 294. — Comp. avec l'exposé sur le pouvoir papal dans la *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 52, p. 251-252.

juridiction temporelle. Pourquoi en serait-il autrement de leurs successeurs ?

Turrecremata fait cependant une restriction pour le chef du Saint-Empire romain germanique à cause des relations particulières qui existent entre le Saint-Siège et lui. L'Empire, peut-on dire, tire son origine de Dieu par l'intermédiaire du pape. Car c'est le pape qui l'a transféré des Grecs aux Germains, pour le maintien de la foi, pour l'unité, la paix et la défense de l'Eglise. C'est pour cette raison que le pape a toujours revendiqué le droit de régler l'élection impériale. Et dans ce sens, il est permis de dire que l'Empire dépend de lui.

Les défenseurs du système hiéocratique font fréquemment appel à la comparaison. Trop fréquemment peut-être. Sans parler de l'image des deux glaives, ils comparent les deux pouvoirs à l'âme et au corps, au soleil et à la lune (1). Par là, ils prouvent simplement, dit Turrecremata, une certaine dépendance du pouvoir temporel vis-à-vis du spirituel, et non pas que le pape possède la plénitude du temporel. Au reste, comparaison n'est pas raison : « *theologia symbolica non est argumentativa* ».

Les hiéocratistes invoquent encore une foule d'arguments d'autorité et de raison, dont aucun pourtant ne satisfait Turrecremata. Selon lui, leur erreur fondamentale consiste à présupposer, dans l'ordre temporel aussi bien que dans le spirituel, un principe d'unité. De part et d'autre, ils veulent à toute force désigner un chef suprême, un souverain, dont la prépondérance se ferait sentir à tout le monde. Que ce principe d'unité, que la présence de ce maître s'impose dans l'ordre spirituel pour conserver l'intégrité de la foi et des mœurs, la chose semble incontestable. Mais, dans l'ordre temporel, ce n'est pas désirable, ni même possible. La diversité des pays et des climats, des races et des conditions, la multiplicité des coutumes, des lois et des usages y font obstacle (2).

(1) A partir du XIV^e siècle déjà, on fait la critique de l'abus de ces symboles et allégories. Cfr J. LÉCLER, *L'argument des deux glaives, critique et déclin (XIV^e-XVI^e siècles)*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XXII, 1932, p. 151 et suiv.

(2) *Super Decreto*, dist. 96, c. *duo sunt*, responsiones ad 1^m, 5^m, 10^m, fol. 294-295 ; voyez aussi *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 4, p. 182-183 : « Non sic autem de aliqua unitate in quacumque politia inter fideles observanda : cum non sit necesse omnes eos convenire in politia communi, sed possunt secundum diver-

Au sujet des droits du pape sur les biens temporels, Turrecremata reprend et suit de très près une distinction de saint Thomas (1). Les biens de l'Église appartiennent à la communauté. Une personne individuelle n'en est jamais propriétaire ; elle en a seulement l'administration. Le pape est l'administrateur principal de ces biens, mais il n'en est pas propriétaire et ne peut donc pas en disposer. Quant aux biens personnels des laïcs, ils appartiennent singulièrement à ceux qui les ont acquis par leur industrie, et qui sont donc seuls à pouvoir en disposer librement. Ils ne reviennent à aucune communauté et ne doivent pas être administrés par un supérieur. C'est uniquement dans des cas exceptionnels que l'Église, comme autorité suprême, et donc aussi le pape, pourraient être appelés à intervenir, car tous les chrétiens leur sont soumis, les laïcs aussi bien que les clercs.

Le pape a le droit de détrôner un prince laïque, aussi bien que de déposer un prélat, mais il ne peut le faire de la même façon (2). Le seigneur temporel, il ne peut le destituer que pour un motif juste, c'est-à-dire comme châtiment d'un délit ou d'un crime infamant. S'il opérât la destitution sans raison suffisante, il ne commettrait pas seulement un péché grave : il poserait un acte nul, comparable à la sentence d'un juge incompetent. Le prince temporel est propriétaire de ses biens ; personne au monde ne peut l'en priver, sans culpabilité de sa part. Tout autre est la position du pape vis-à-vis des prélats. Ceux-ci ne sont que les administrateurs d'une portion des biens de l'Église, dont le pape, bien entendu, est l'administrateur en chef. Le pape a, par conséquent, le droit de les destituer ou de les suspendre. Tout acte de sa part à leur égard est valide, même si cet acte est indigne ou coupable.

Le système hiéocratique étant ainsi réfuté, Turrecremata expose sa propre opinion. Quoique en général et d'une façon directe, le souverain pontife n'ait pas la plénitude du pouvoir

sitatem climatum et linguarum et conditionum hominum esse diversi modi vivendi, et diversae politiae sicut sunt, propter quod non est ita necesse mundum regi per unum in temporalibus plenam in omnibus potestatem habentem, sicut in temporalibus ».

(1) *Summa Theol.*, IIa IIae, q. 100, a. 1, ad 7^m ; q. 175, ad 8^m.

(2) PETRUS DE PALUDE, *De Causa immediata ecclesiasticae potestatis*, art. 5, 14. Paris, 1506, sans pagination.

concernant les biens temporels, comme il la possède pour le spirituel, il a tout de même, en l'ordre temporel, un droit propre qui dérive (*ex consequenti*) de son pouvoir spirituel. Il possède tous les droits temporels qui lui sont nécessaires pour la conservation des valeurs spirituelles, la direction des fidèles vers le salut éternel, la punition des pécheurs et le maintien de la paix dans la chrétienté (1). Il possède et exerce ces droits comme chef suprême du pouvoir spirituel, comme pasteur de tous les fidèles, comme juge de tous les péchés.

Il appartient au pape, comme chef suprême du pouvoir spirituel, de commander aux princes et de leur montrer la voie, car il est seul à connaître la destinée des hommes. A cet endroit, Turrecremata juge bon de se répéter au sujet de la subordination des fins et des rapports de causalité qui existent entre les deux pouvoirs. Dans une société rationnellement ordonnée, le pouvoir chargé du but suprême doit évidemment dominer l'autre. Il doit l'orienter, lui dicter des règles, afin d'éviter que l'autre ne s'égare dans son acheminement vers la félicité céleste. Le pape occupe par rapport aux princes la position d'un architecte par rapport aux maçons. Directeur de l'œuvre, il a une vue d'ensemble des choses de la terre, qu'il voit dans la perspective de l'éternité. Les princes, au contraire, techniciens du pouvoir, ne comprennent pas le sens profond des choses. Le souverain pontife, — telle est la conclusion de Turrecremata, — se trouve à la tête des deux pouvoirs. Cela ne veut pas dire qu'il possède le pouvoir temporel de la même façon que les princes de ce monde. Il faut dire plutôt qu'il le possède d'une façon plus digne, plus noble, plus élevée, plus parfaite qu'eux. Le pape ne doit pas se mêler immédiatement, ni régulièrement, aux affaires du siècle. Mais c'est bien à lui à ordonner ces affaires, à les diriger vers le but final (2).

(1) *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 113, p. 399 : « Dicimus autem, quod Romanus Pontifex, licet non habeat potestatem regulariter sive directe ita plenam in temporalibus sicut in spiritualibus : nihilominus etiam habet potestatem in temporalibus ex consequenti et hoc proprio jure, quantum scilicet necessarium est ad conservationem rerum spiritualium, ad directionem fidelium in salutem aeternam et ad correctionem peccatorum et conservandam pacem in populo Christiano ». — Comp. *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 113, p. 395 ; *Super Decreto*, dist. 96, c. duo sunt, fol. 295.

(2) *Super Decreto*, dist. 96, c. cum ad verum, fol. 293 ; comp. *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 113, prop. 1, p. 400 : « Ex quibus omnibus patet quod Romanus Pontifex apicem habeat potestatis tam spiritualis quam temporalis, licet tem-

Les impérialistes et les régaliens objectent que les deux pouvoirs, étant distincts, ne peuvent être réunis dans le chef de la même personne. Turrecremata leur répond que c'est faux. Les deux pouvoirs sont distincts, c'est vrai, mais ils ne s'excluent aucunement. Ils s'entraident au contraire, et se prêtent un mutuel appui. Avant que le Christ ne parût, les chefs des peuples étaient tout ensemble prêtres et rois. Non seulement chez les païens, mais aussi chez les Juifs, jusqu'au temps de Samuel. Depuis le « Rendez à César » et en vertu de cette disposition divine, l'autorité en matière temporelle demeure l'apanage des empereurs et des rois. Mais les prêtres et les pontifes, supérieurs en dignité, conservent tout de même un droit fondamental sur le temporel. Les deux pouvoirs ne sont donc pas distincts par nature, mais en vertu de la volonté de Dieu. Une juridiction supérieure au temporel revient au pape. Dans l'ordre spirituel, le pape assure aussi l'exécution immédiate ; dans le temporel, ses interventions exécutives se limitent à certains cas déterminés, expressément prévus par le droit (1).

En vertu d'une institution divine, le pape est, en second lieu, pasteur des fidèles : de tous les fidèles, sans distinction de classe ou de dignité. Il est conforme aux devoirs de sa charge d'affermir les fidèles dans la foi, de les défendre contre l'ennemi ravisseur, de ramener au bercail les brebis égarées. Pour accomplir cette œuvre de préservation et de salut, il lui est loisible d'utiliser des moyens d'ordre temporel, s'il le juge nécessaire. Dieu, sagesse et puissance infinies, ne l'a pas disposé autrement. Il a voulu que son Église fût bien gouvernée. Il doit vouloir que le pape puisse disposer, par conséquent, du pouvoir spirituel et aussi de cette dose de pouvoir temporel qui semble indispensable à l'exécution de sa charge spirituelle. Celui qui doit accomplir une tâche quelconque, ne doit-il pas avoir à sa dispo-

poralis non in omnibus nec secundum eundem modum quam habetur a principe saeculari, sed modo digniori, superiori et perfectiori, non enim sic habet temporalem ut exerceat regulariter opera illius immediate nisi in casibus supra expressis et in iure declaratis. Sed agit opera ejus meliori modo scilicet imperando, dirigendo, regulando et ad suum finem operibus ejus utendo ».

(1) *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 116, ad 3^m, p. 408 : « Sunt ergo dignitates praedictae distinctae non ex natura rei sed propter divinam dispositionem et tamen non sic penitus distinctae sunt quia superior jurisdictio remanet penes papam, licet differenter ut diximus in spiritualibus et temporalibus : qui in spiritualibus habet executionem regulariter et immediate, in temporalibus vero non regulariter sed in casibus assignatis ».

sition les moyens nécessaires (1) ? L'attribution du principal n'implique-t-elle pas l'attribution de l'accidentel qui s'y réfère nécessairement ? L'abus des biens terrestres n'a-t-il pas de contre-coup fâcheux dans le spirituel ? Bien que la juridiction du sacerdoce s'étende principalement au domaine spirituel, elle s'étend en second lieu et par conséquent (*secundario et per quandam consequentiam*) aux actions humaines concernant le temporel, qui se réfère au spirituel comme à sa fin (2).

Le pape est, enfin, le juge suprême de tous les péchés commis par tous les fidèles. En cette qualité, il a besoin, plus que jamais, d'un certain pouvoir temporel. Ce ne sont pas uniquement les péchés contre la foi ou les sacrements qui tombent sous sa juridiction, mais d'une manière générale tous les actes coupables. Déjà les philosophes païens ont fait remarquer que le corps existe pour l'âme, que le temporel se réfère au spirituel. La foi catholique enseigne, pour le surplus, que tous les actes humains doivent être ordonnés au salut éternel. Il revient donc à l'autorité ecclésiastique, et tout d'abord au pape, de juger toutes les actions par lesquelles l'homme peut se détourner du salut.

Or, cette subordination du temporel au spirituel « *ratione peccati* » peut mener très loin. La compétence de l'Église s'étend à tous les péchés sans distinction : à ceux que l'on commet contre Dieu, contre le prochain, contre soi-même ; aux pensées, actions et omissions ; aux actes unilatéraux comme aux contrats ; aux péchés des laïcs aussi bien que des clercs. Quand le tribunal ecclésiastique juge un simple laïc, il ne sort pas des limites de sa compétence, car tous les chrétiens en tant que tels y ressortissent. Cela ne veut pas dire que les tribunaux séculiers n'aient plus de raison d'être. L'Église permet au contraire que le prince temporel juge tous les laïcs cités à son tribunal. Toute citation à comparaître peut être faite devant le tribunal séculier ou devant le tribunal ecclésiastique, mais non devant les deux ensemble. Les questions purement temporelles, sans relation avec l'intérêt religieux, ne doivent jamais être tranchées par l'Église. L'Église applique des peines spirituelles, le juge laïque des peines temporelles. Les unes et les autres sont également nécessaires au gouvernement du peuple chrétien.

(1) *Super Decreto*, dist. 96, c. *cum ad verum*, fol. 291.

(2) *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 116, ad 6^m, p. 410.

Le pouvoir temporel qu'il possède « *ex consequenti* », le pape l'exerce dans bien des cas. Turrecremata cite des exemples concrets, qu'il emprunte pour la plupart à la tradition, aux écrits de saint Thomas d'Aquin et aux *Décrétales* de Grégoire IX.

Depuis longtemps, on reconnaissait au pape le droit d'excommunier et de déposer les princes. Bien que le pape, selon l'opinion de Turrecremata, ne doive pas nécessairement sanctionner le choix fait par le peuple, il peut cependant destituer un prince légitimement élu. Non seulement pour motif d'hérésie, de schisme ou d'autre crime, mais simplement pour motif d'incapacité. Le prince qui se montre inapte à gouverner, met en péril la société chrétienne. Inapte — et à fortiori indigne —, il ne saurait se maintenir sans culpabilité. C'est pourquoi le pape, juge suprême des péchés, peut tout d'abord lui conseiller l'abdication ; il peut ensuite l'excommunier, s'il est de mauvaise volonté ; même le destituer s'il persévère dans sa malice (1). L'architecte, qui mène l'entreprise, est bien le maître d'engager et aussi de renvoyer les ouvriers. Ainsi le pape doit-il prendre soin de savoir comment et par quelles personnes, les différents pays sont gouvernés. C'est à lui de récompenser les bons princes ; à lui de destituer les indignes et de pourvoir à leur remplacement. Il a aussi le pouvoir de délier les sujets de leur serment de fidélité.

De tout temps, le souverain pontife a réclamé la dîme. Chef et père de la chrétienté, il ne fait, dit Turrecremata, qu'user de son droit. Il peut exiger de tous ses sujets le paiement de ce qui est nécessaire pour la défense de la foi contre les hérétiques et les païens. Les fidèles sont tenus de l'aider de leurs deniers, comme des enfants sont tenus de venir en aide à leurs parents.

Les deux glaives appartiennent au pape. Turrecremata reprend à son compte cette proposition traditionnelle, mais il l'explique à sa façon. Il se base d'une part sur un texte de saint Thomas (2) et, de l'autre, sur une assertion déjà relevée dans son œuvre à lui. Celui qui poursuit un but quelconque, doit pouvoir disposer de tous les moyens indispensables à la réalisation de cette fin. Les guerres entreprises par les peuples chrétiens doivent être ordonnées, comme toute autre activité, vers

(1) PETRUS DE PALUDE, *De Causa immediata ecclesiasticae potestatis*, art. 4, conclusio, 1, 4.

(2) *Summa Theologica*, IIa IIae, q. 12, a. 2.

le but final, vers le bien spirituel. Ce sont avant tout les prêtres qui doivent pousser les fidèles à la guerre juste. Le pape peut faire la guerre aux incroyants, aux blasphémateurs de la religion, aux voleurs des biens d'Église, en un mot, à tous les perturbateurs de la République chrétienne.

Turrecremata se base encore sur saint Thomas (1), quand il écrit que le pape a le droit de destituer un roi apostat, comme de déposséder un souverain païen de tout pouvoir sur les fidèles. Car de tels princes peuvent devenir de réelles nuisances pour la foi.

Plus loin, Turrecremata fait mention de quelques cas spéciaux explicitement prévus par le droit canonique, spécialement par les *Décrétales* de Grégoire IX. Il appartient au pape de trancher toute affaire douteuse ou embrouillée, quel que soit le tribunal devant lequel cette affaire a été introduite (2). La légitimation pour des fonctions et dignités séculières lui est réservée (3). Il a l'obligation de s'opposer aux dénis de justice (4). C'est lui qui a transféré l'Empire d'Orient en Occident, lui qui a habilité les princes-électeurs (5). Pendant la vacance du trône, la juridiction impériale lui revient (6). Il peut infliger des peines temporelles et même spirituelles aux Juifs (7).

Turrecremata termine son exposé sur le pouvoir temporel attribué au pape « *ex consequenti* », par des conclusions d'ordre général, illustrées de comparaisons. D'après l'ordre inhérent à l'Église militante, le pouvoir spirituel est supérieur au pouvoir temporel. Dans n'importe quel composé d'éléments convergents, on distingue invariablement un élément dominant et des éléments subordonnés : ainsi, dans la personne humaine, l'âme et le corps ; les soldats, dans l'armée ; la note dominante dans un accord musical. Dans l'homme, c'est l'âme qui commande au corps ; dans la famille, l'homme à la femme ; dans la nature, l'être raisonnable à l'être déraisonnable. De même, dans la République chrétienne, c'est le pouvoir spirituel qui s'élève

(1) *Ibid.*

(2) Cap. *Venerabilem*, 13, X, *qui filii sint legitimi*, IV, 17.

(3) *Ibid.*

(4) Cap. *Licet*, 6, X, *de foro competentis*, II, 2.

(5) Cap. *Venerabilem*, 34, X, *de electione*, I, 6.

(6) Cap. *Licet*, 6, X, *de foro competentis*, II, 2.

(7) Cap. *Postulasti*, 14, X, *de Judaeis*, V, 6.

au-dessus du temporel et lui imprime une direction. Il faut reconnaître au pape, qui se trouve au sommet de la hiérarchie catholique, le pouvoir spirituel doublé d'un certain pouvoir dans l'ordre temporel.

* * *

Le cardinal de Turrecremata, on s'en doute, n'a pas tiré toutes ses idées de son propre fonds. Le moment est arrivé d'apprécier aussi exactement que possible l'originalité de son esprit, de le situer dans les grands courants de pensée qui traversent le moyen âge, et donc de l'interroger sur ses sources. Il en est qu'il cite et d'autres qu'il faut découvrir par la comparaison. Il y a des auteurs auxquels il se réfère par occasion et d'autres que l'on peut considérer comme les flambeaux toujours proches de sa spéculation.

Turrecremata cite plusieurs fois la Bible et les textes du droit canonique, les Pères de l'Église, des philosophes de l'antiquité et des théologiens du moyen âge. Parmi les Pères qu'il cite, saint Augustin figure au premier rang. Parmi les auteurs ecclésiastiques, ses préférences vont à saint Bernard de Clairvaux et à Hugues de Saint-Victor. Il emprunte à Aristote et à Denys l'Aréopagite. Comme théologiens, il ne nomme pour ainsi dire que les gloires de son ordre : le plus souvent saint Thomas d'Aquin († 1274), avec la *Somme Théologique*, le *Commentaire des sentences*, le *De Regimine principum* (1) ; une seule fois Henri de Gand († 1293, *Quodlibeta*) et Ulric de Strasbourg († 1277, *Summa de Bono*) ; plusieurs fois Durand de Saint-Pourçain († 1334, *De Origine potestatum et jurisdictionum quibus populus regitur*) et Pierre de la Palud († 1342, *De Causa immediata ecclesiasticae potestatis*) (2). Les textes du droit sont utilisés par lui

(1) Quelques auteurs anciens ont attribué les quatre livres du *De Regimine principum* à saint Thomas. D'autres, comme Bernardus Guidonis († 1331), ne reconnaissent que dans le premier livre et les trois premiers chapitres du second la main de saint Thomas. Turrecremata semble se rallier à cette opinion, universellement admise aujourd'hui ; dans toutes ses citations, il ne mentionne que des textes du premier livre.

(2) Ces deux ouvrages ont été édités, ensemble avec d'autres petits traités, à Paris en 1506. Cette édition n'a pas de pagination et nous ne pouvons donc indiquer que les divisions même du texte. Le *De Origine potestatum* de DURAND DE SAINT-POURÇAIN est édité aussi dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, t. XXVI, fol. 128-134 (Lyon, 1677).

comme arguments de première valeur, mais il se méfie, dirait-on, des interprétations des canonistes.

Parmi les auteurs que Turrecremata ne cite jamais nommément, nous avons reconnu Jacques de Viterbe et, dans une mesure moindre, Jean Quidort de Paris. Turrecremata n'adopte point les thèses fondamentales de Jean de Paris († 1306) ; mais il semble avoir emprunté, au *De Potestate regia et papali* de cet auteur, quelques arguments intéressants pour combattre le système hiéocratique. Quant à l'influence du grand augustin que fut Jacques de Viterbe († 1308), nous croyons être en mesure d'éclaircir tant soit peu la question. Plusieurs auteurs considèrent, encore aujourd'hui, la *Summa de Ecclesia* de Turrecremata comme le premier traité systématique de quelque envergure qui ait paru sur le problème de l'Église. M. Arquillière réclame au contraire cet honneur pour le *De Regimine Christiano*, de Jacques de Viterbe (1). Turrecremata aurait-il subi l'influence de ce dernier ? M. Frankl l'a voulu montrer pour ce qui concerne les notes de l'Église (2). Pour les rapports entre l'Église et le pouvoir civil, nous avons à notre tour relevé maintes ressemblances frappantes, même des reprises textuelles. Même si Turrecremata n'a pas connu directement l'œuvre de Jacques de Viterbe, du moins a-t-il dû voir des livres qui s'en inspi-

Il figure là sous le nom de PIERRE BERTRAND, *De Origine et usu jurisdictionis*. Le dernier chapitre dans cette édition n'est pas de la main de Durand de Saint-Pourçain ; on ne le trouve pas dans l'édition de Paris. Les différences de style et d'idées sont frappantes. La dernière partie du troisième chapitre est omise dans l'édition de Lyon (cfr O. MARTIN, *Note sur le De Origine jurisdictionum attribué à Pierre Bertrand*, dans *Mélanges Fitting*, t. II, p. 105-119. Montpellier, 1908).

Après de longues discussions, il semble bien que Pierre de la Palud soit l'auteur de l'ouvrage indiqué, et non pas Guillaume de Pierre Godin. Pour cette question, voyez : P. FOURNIER, *Le cardinal Guillaume de Peyre Godin*, dans *Biblioth. de l'École des Chartes*, t. LXXXVI, 1925, p. 100-121 ; M. H. LAURENT, *Le testament et la succession du cardinal dominicain Guillaume de Pierre Godin*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. II, 1934, p. 84-231 ; M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, p. 36.

(1) H. X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église, Jacques de Viterbe, De Regimine Christiano (1301-1302). Étude des sources et édition critique (Études de théologie historique)*, p. 79. Paris, 1921. C'est à la présente édition que nous renvoyons par la suite.

(2) S. FRANKL, *Cardinalis Joannis de Turrecremata doctrina de notis Ecclesiae*, dans *Collect. Theol.*, t. XIV, 1933, p. 250-254.

raient (1). Cette conclusion s'impose, nous paraît-il, de plus en plus.

Notre intention n'est pas d'éplucher la *Summa de Ecclesia*, de façon à déceler jusqu'aux dernières traces de tous les auteurs dont Turrecremata aurait pu s'inspirer. Le catalogue sommaire que nous venons de dresser suffit. Pour le reste, nous nous limitons exclusivement au problème des relations entre l'Église et l'État. Et sur ce point précis, nous relevons successivement l'influence de Hugues de Saint-Victor, de saint Thomas d'Aquin, de Jacques de Viterbe, de Jean de Paris et, enfin, de Durand de Saint-Pourçain. Que ce soient là les autorités principales sur lesquelles Turrecremata fonde sa propre théorie, la lecture des pages suivantes permettra de s'en convaincre.

« Il y a deux pouvoirs dans l'Église » : Turrecremata l'affirme dès le début de son exposé et, tout de suite, il renvoie à Hugues de Saint-Victor (2). Cet auteur aborde le problème des deux pouvoirs dans son traité *De Sacramentis*, sur l'unité de l'Église réalisée par la foi et les sacrements. Les chrétiens, dit-il, sont répartis en deux ordres : les clercs et les laïcs, qui constituent les deux côtés (*latera*) d'un même corps. Ces deux ordres correspondent aux deux vies de l'homme : la vie corporelle et la vie spirituelle. Dans la vie corporelle, le corps vit de l'âme ; dans la vie spirituelle, l'âme vit de Dieu. Afin que la justice règne dans l'une et dans l'autre vie, deux pouvoirs sont institués : le spirituel et le temporel. Le chef de la puissance spirituelle est le souverain pontife, le chef de la puissance terrestre, le roi. Ce dernier a juridiction sur les choses qui concernent la vie terrestre, l'autre étend son pouvoir sur la vie spirituelle et sur toutes les choses qui s'y rattachent (3).

Cette idée, Hugues de Saint-Victor la tient de son prédécesseur Étienne de Tournai († 1203), qui la développe ainsi. Dans la même cité, deux peuples cohabitent sous l'autorité d'un seul roi. Parce qu'il y a deux peuples, il y a aussi deux modes

(1) Sur l'influence de Jacques de Viterbe sur les écrivains postérieurs, J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, p. 147, n. 3. Louvain, 1926.

(2) *Summa de Ecclesia*, livre I, ch. 87, p. 150.

(3) HUGO A. S. VICTORE, *De Sacramentis*, livre II, pars 2, ch. 1-4, dans MIGNÉ, P. L., t. CLXXVI, col. 415-418.

de vie, deux pouvoirs, deux juridictions. La cité, c'est l'Église, dont le Christ est roi. Les deux peuples, ce sont les deux ordres de fidèles : les clercs et les laïcs. Il y a deux modes de vie : le spirituel et le corporel ; deux pouvoirs : le *sacerdotium* et le *regnum* ; deux législations : le droit divin et le droit humain (1).

Cette conception spécifiquement médiévale est aussi celle de Turrecremata. « Dans l'université des fidèles, il y a deux ordres, les clercs et les laïcs, qui sont comme les deux côtés d'un seul corps ; dans cette même université, il y a deux pouvoirs, le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel » (2). Nulle trace, dans cette phrase si limpide, d'une opposition quelconque, ni d'une séparation, ni même d'une convention entre l'Église d'une part, et un État qui lui serait étranger, indifférent ou hostile, enorgueilli des prérogatives de sa souveraineté. Cette pensée, courante chez les modernes, est ignorée de Turrecremata, des auteurs dont il s'inspire et, on peut l'affirmer, de tous les penseurs de ce temps. Le *regnum* pour eux n'est pas concevable en dehors de la *communitas fidelium* (3), dont l'unité est voulue par Dieu pour le salut de l'humanité. Les hiéocrates et leurs adversaires sont unanimes sur ce point.

Du temps de saint Thomas d'Aquin, la théorie hiéocratique s'impose de plus en plus, sous l'influence prépondérante d'Innocent IV (1234-1254) et d'Henri de Suse, cardinal d'Ostie († 1271). Elle atteint son apogée au début du XIV^e siècle, dans les œuvres de Gilles de Rome († 1316), d'Agostino Trionfo († 1328) et d'autres. Encore du temps de Turrecremata, elle persiste dans les milieux de la Curie. Notre auteur la rejette, se basant sur les principes de saint Thomas.

Les partisans du système hiéocratique accentuent, en l'exagérant, la thèse de l'unité chrétienne. S'il n'y a qu'une seule

(1) STEPHANUS TORNACENSIS, *Summa Decretorum*, introductio, édit. J. F. VON SCHULTE, p. 1. Giessen, 1891.

(2) *Summa de Ecclesia*, livre I, ch. 87, p. 147 : « Plane quemadmodum fidelium universitas duo in generali complectitur ordines, laicos scilicet et clericos, quasi duo latera corporis unius : ita in generali duae in ipsa fidelium universitate sunt potestates, scilicet spiritualis et saecularis ».

(3) DURAND DE SAINT-POURÇAIN écrit explicitement : « ommittendo paganos et infideles qui sunt foris et extra Ecclesiam... loquamur de jurisdictione quae est et debet esse inter fideles et Christianos » (*De Origine potestatum*, III, édit. de Lyon, fol. 130).

société, il ne peut y avoir qu'un seul chef qui est la source de tout pouvoir : « *binarius est numerus infamis quia principium divisionis* ». Jusqu'alors on admettait que le pouvoir temporel, aussi bien que le pouvoir spirituel, provenait directement de Dieu. Eux présentent les choses d'une tout autre façon. Le Christ transmet les deux pouvoirs au pape, le chef visible de la chrétienté. Le souverain pontife, à cause de sa primauté spirituelle, possède le pouvoir spirituel qu'il exerce lui-même ; il possède aussi le pouvoir temporel, mais il en commet l'exercice aux princes chrétiens (1).

Toute pluralité doit être ramenée à l'unité, où elle a trouvé son origine : « *omnis multitudo derivatur ab uno et reducitur ad unum* ». Dans l'Église triomphante, les anges sont répartis en ordres et en hiérarchies, en classes inférieures et supérieures, mais ils se ramènent tous à Dieu, leur principe unique et leur chef. Dans l'Église militante, il y a de même plusieurs ordres. On y trouve deux pouvoirs : le temporel et le spirituel. Mais il n'y a qu'un seul chef, le pape, qui préside à tout, duquel tout pouvoir tire son origine, auquel toute puissance doit être soumise (2).

« Dans cette doctrine, il ne faut, écrit M. Rivière, voir autre chose que l'affirmation jusqu'à ses plus extrêmes conséquences de cette loi d'unité qui fut toujours le postulat conscient de la pensée médiévale » (3). Toute différence entre l'ordre naturel et le surnaturel, entre le droit humain et le divin, disparaît (4). Dans un monde vraiment chrétien, tout appartient au pape. Le prince chrétien ne règne pas sur son peuple en vertu d'un droit humain, mais en raison d'une délégation spéciale du pape. Les

(1) HOSTIENSIS, *Summa super titulis Decretalium*, IV, 7, 10, cité par R. W. et A. J. CARLYLE, *A history of mediaeval political theory in the West*, t. V, p. 335-337. Londres, 1936 : « Cum enim unum corpus simus in Christo, pro monstro esset, quod duo capita haberemus... Ergo quo ad majoritatem, unum caput est tantum, scilicet papa : unus debet tantum esse caput nostrum, dominus spiritualium et temporalium, quia ipsius est orbis et plenitudo ejus ».

(2) AEGIDIUS ROMANUS, *De Ecclesiastica potestate*, I, 4, édit. G. U. OXILIA et G. BOFFITO, *Un trattato inedito di Egidio Colonna*, p. 15-16. Florence, 1908.

(3) J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, p. 200.

(4) H. X. ARQUILLIÈRE a montré l'influence prépondérante de saint Augustin sur cette doctrine. Voir : *Le plus ancien traité de l'Église*, déjà cité ; *Sur la formation de la théocratie pontificale*. Paris, 1926 ; *L'Augustinisme politique*. Paris, 1934.

partisans du système hiéocratique ne défendent pas le droit absolu que le pape aurait d'intervenir d'une façon directe et autocratique dans n'importe quelle affaire temporelle (1). Ils prétendent simplement que tout pouvoir, même laïque, trouve son origine dans la plénitude de puissance, conférée par le Christ à son vicaire.

Saint Thomas d'Aquin n'adhère pas à cette opinion excessive. Non pas qu'il la réfute *ex professo*, car de son temps la controverse sur les pouvoirs, spécialité des canonistes, n'inquiète guère les théologiens. Mais il pose néanmoins, dans son œuvre, les fondements sur lesquels les partisans des solutions moyennes pourront, après lui, ériger leurs constructions.

Voici le point de départ de la pensée thomiste : le pouvoir temporel appartient à l'ordre naturel, le pouvoir spirituel à l'ordre surnaturel. Distinction importante, que saint Thomas sans doute est le premier à proposer très nettement, de sorte qu'elle devient le fondement de tout son exposé. La grâce ne détruit pas la nature, mais la rend plus parfaite. Le droit divin, qui vient de la grâce, ne détruit donc pas le droit humain, tiré de la raison naturelle (2). Un roi infidèle pourrait-il légitimement gouverner des chrétiens ? Un prince apostat aurait-il le droit de rester sur le trône ? Répondant à ces questions, saint Thomas fait remarquer d'abord que le *dominium* est une institution du droit des gens, c'est-à-dire d'un droit humain ; la distinction entre fidèles et infidèles relève du droit divin, mais celui-ci laisse subsister le droit humain (3). Aristote au demeurant lui a appris que la famille et la cité répondent à des besoins de la

(1) « Imperator ab Ecclesia Romanum imperium tenet et potest dici officialis ejus seu vicarius... Verum tamen quod rite factum est per imperatorem in temporalibus non debet infringi per papam, nec debet se intromittere de subditis imperatoris, nisi forte in casibus » (HOSTIENSIS, *Summa super titulis Decretalium*, IV, 17, 10, cité par CARLYLE, *op. cit.*, t. V, p. 328). — « Sicut Deus habet universale dominium in omnibus rebus naturalibus... ipse tamen secundum communem legem gubernat et, nisi adsit aliquid spirituale, permittit res suos cursus peragere..., sic summus pontifex, Dei vicarius, suo modo habet universale dominium super temporalibus, sed volens se habere in illud secundum communem legem, nisi sit ibi aliquid spirituale, decens est quod permittat terrenas potestates, quibus commissa sunt temporalia, suos cursus peragere et sua iudicia exercere » (AEGIDIUS ROMANUS, *De Regimine principum*, III, 2, édit. G. U. OXILIA et G. BOFFITO, p. 126, cité par J. RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 218).

(2) *Summa Theologica*, I, q. 1, a. 8, ad 2^m ; II^a II^ae, q. 10, a. 10.

(3) *Ibid.*, II^a II^ae, q. 12, a. 2.

nature humaine, qu'elles trouvent leur origine dans la nature sociale de l'homme ; avec sa mentalité chrétienne, il en conclut, lui, qu'on peut donc les concevoir l'une et l'autre en dehors de l'ordre surnaturel (1).

Mais la grâce ne se trouve pas à côté de la nature, pas plus que le christianisme ne se trouve hors du monde. La grâce ne détruit pas la nature, elle l'élève en dignité ; elle ne se désintéresse pas de la nature, elle la purifie de toute imperfection ; elle la rétablit dans la voie droite et l'y affermit (2). Le christianisme est le centre du monde, de l'humanité, de l'histoire et de la création ; c'est la révélation de Dieu. Il a un caractère surnaturel et s'adresse à tous les hommes. Chaque individu, chaque communauté doit le reconnaître. Un ordre purement naturel n'existe pas. Toute activité de l'homme trouve sa fin dernière et sa signification complète, non plus dans sa propre nature, mais dans son orientation vers la félicité éternelle et dans l'élévation surnaturelle (3). Dans l'ordre chrétien, il n'y a qu'un seul but : le salut éternel, vers lequel chaque individu doit tendre, comme chaque communauté. Au but supérieur correspond une juridiction supérieure. C'est le capitaine qui donne ses ordres au constructeur de navires, le porteur d'armes à l'armurier. La fin surnaturelle ne peut pas être atteinte par des forces purement humaines. Il ne convient donc pas à un roi de la terre, mais uniquement au roi du ciel, d'y conduire l'humanité. Ce roi du ciel, c'est le Christ ; le pape de Rome est son vicaire (4).

La fin naturelle d'une chose n'est pas éliminée par la fin surnaturelle. Saint Thomas dit explicitement que des êtres

(1) *Summa contra Gentiles*, III, c. 85, 10 ; *Comm. in Pol.*, III, livre 5 ; *De Regimine principum*, livre I, ch. 1.

(2) Ch. JOURNET, *La juridiction de l'Église sur la Cité*, p. 26-27.

(3) E. WELTY, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, p. 55. Leipzig, 1935.

(4) *De Regim. princ.*, livre I, ch. 14 : « Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ... oportet eundem finem esse multitudinis humanae et hominis unius... Tanto autem est regimen sublimius, quanto ad finem ulteriorem ordinatur. Semper enim invenitur ille, ad quem pertinet ultimus finis, imperare operantibus ea quae ad finem ultimum ordinantur... sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, ... perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo, sed etiam Deus ; scilicet ad Dominum nostrum Jesum Christum ».

soumis à un but commun gardent chacun leur but propre. Mieux encore, tout être tend vers la fin supérieure selon ses dispositions naturelles et sa propre constitution (1). L'ordination au but suprême est parfaite, quand le but immédiat est respecté et que l'activité propre à chaque être s'exerce normalement (2).

Le but naturel de la cité doit donc être respecté, et non pas confondu avec le but surnaturel de l'Église. Le pouvoir spirituel doit reconnaître et respecter le caractère et la nature propres du pouvoir temporel. Les deux sont distincts, mais non pas séparés, ni opposés. Ils sont distincts, en raison de leur manière respective d'être et d'agir. Mais ils sont moralement unis, dans une unité d'ordre, imposée par l'unité de but (3). Ainsi que le dit Turrecremata : « *ut secundum exigentias finis debito ordine se coaptent et ad invicem ordinentur secundum uniuscuiusque mensuram et modum* » (4). Le pouvoir temporel, ne s'occupant que d'un but intermédiaire, est nécessairement subordonné au pouvoir spirituel qui s'intéresse au but final.

La théorie de saint Thomas contient deux propositions particulièrement importantes : d'un côté, l'origine naturelle du pouvoir temporel, de l'autre, la subordination de toutes les fins intermédiaires à la fin suprême. La théorie de Turrecremata les reprend toutes deux, mais insiste surtout sur la dernière. Le pouvoir temporel vient directement de Dieu. Plusieurs fois conquis d'une façon illégitime, c'est par après dans le consentement populaire qu'il puise son caractère de légitimité. Il ignore tout de la destination surnaturelle de l'homme et ne peut guider le peuple que dans l'exercice des vertus naturelles. La mission du pouvoir spirituel est de conduire l'humanité vers la félicité éternelle et, comme c'est là le but final, tout doit lui être soumis. A l'égard du pouvoir temporel, c'est un pouvoir dirigeant et ordonnateur. C'est en se soumettant à l'autorité spirituelle que les princes atteignent à la grandeur véritable.

(1) *Comm. in Sentent.*, II, d. 38, q. 1, a. 2.

(2) *Loc. cit.*, a. 1. Voir aussi Th. STEINBÜCHEL, *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino*, p. 119. Munster, 1912.

(3) J. Th. ESCHMANN, *De Societate in genere*, dans *Angelicum*, t. II, 1934, p. 223-224.

(4) *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 113, p. 399.

F. X. Arnold (1) fait une difficulté pour la phrase suivante de Turrecremata : « *Sunt ergo dignitates praedictae distinctae non ex natura rei, sed propter divinam dispositionem* » (2). Il veut en déduire que Turrecremata n'a pas compris la thèse fondamentale du thomisme, au sujet de la différence entre les deux pouvoirs : entre la grâce et la nature. Citée en dehors de son contexte, cette phrase paraît assez étrange ; dans le contexte au contraire, rien de plus normal. Turrecremata ne traite pas ici la question de l'origine ou de la nature des deux pouvoirs, il veut seulement montrer comment, bien que distincts, ils peuvent être réunis dans le chef de la même personne. La raison en est fort simple : les deux pouvoirs ne s'excluent aucunement, ils s'entraident au contraire et se prêtent un mutuel appui. Il voit une confirmation de cette vérité dans le fait que chez tous les peuples anciens, les Juifs y compris, les chefs étaient ensemble prêtres et rois. Ce n'est qu'à partir du Christ que Dieu a voulu que la juridiction dans le spirituel ne fût plus confiée à un roi quelconque, mais au représentant du Roi des Rois, au pape. Ici encore Turrecremata ne fait que suivre son maître, saint Thomas, qui fait un raisonnement tout à fait semblable dans son *De Regimine principum* (3). Ce que F. X. Arnold reproche à notre auteur vaut donc aussi pour saint Thomas.

Jacques de Viterbe est cité par la plupart des auteurs parmi les partisans du pouvoir direct de l'Église (*potestas directa*). M. Arquillière fait remarquer cependant qu'on ne peut pas le considérer comme un représentant avéré du système théocratique (4). C'est vrai qu'il s'aventure parfois dans des sentes dangereuses, qu'il est enclin aux exagérations. Mais, somme toute, sa doctrine ne s'écarte guère de celle de saint Thomas, dont il n'a pas été l'élève sans doute (5), mais dont il a dû connaître les écrits.

(1) F. X. ARNOLD, *Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin*, p. 317-318.

(2) Voir texte, contexte et commentaire, p. 148 ci-dessus, texte et note 1.

(3) *De Regimine princ.*, livre I, ch. 14.

(4) H. X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église*, p. 76 : « On ne peut plus qualifier purement et simplement le *De Regimine Christiano* d'écrit théocratique ».

(5) M. P. D. DUYNSTEE, *'s Pausen primaat in de latere middeleeuwen en de Aegidiaansche school* [La primauté pontificale au bas moyen âge et l'école égidienne]. 1^{re} partie, *Philips de Schoone* [Philippe le Bel], p. 224. Hilversum, 1935.

Tout comme saint Thomas, Jacques de Viterbe considère la communauté politique comme un produit de la nature sociale de l'homme, tandis que la communauté surnaturelle est voulue par Dieu d'une façon positive. Il distingue un double pouvoir royal : le premier, d'origine humaine ; l'autre, de source divine. L'un et l'autre viennent certes de Dieu, mais non de la même manière. Le pouvoir civil se rattache à Dieu par le lien de la nature sociale de l'homme, fondement naturel des royaumes et du droit humain. Le pouvoir ecclésiastique vient de Dieu par le Christ. Il est institué directement par Dieu. Il est exercé par les Apôtres et par leurs successeurs. Il ne procède pas de la nature, mais de la grâce (1). Il conduit les hommes vers leur fin surnaturelle, la vision béatifique, tandis que le pouvoir humain ne peut viser qu'un but naturel. Pouvoir spirituel est synonyme de pouvoir surnaturel, céleste, divin ; le pouvoir temporel au contraire est naturel, terrestre, purement humain (2).

Dans le premier livre de sa *Somme* (3), Turrecremata, nous l'avons dit, désigne le pouvoir spirituel comme la cause efficiente, formelle et finale du pouvoir temporel. C'est pour cette raison, que certains auteurs le considèrent comme un représentant du système hiéocratique et du pouvoir ecclésiastique direct (*potestas directa*). D'autres admettent qu'il a rompu avec les hiéocratistes et qu'il prône donc plutôt le pouvoir indirect (4). Nous allons procéder à un nouvel examen de la question, par la comparaison des sources. Observons, dès l'abord, qu'il est bien difficile de voir, dans le même auteur, un adversaire du système hiéocratique et, en même temps, un partisan de ce système.

(1) *De Regimine Christiano*, II, 3, p. 177 : « In hominibus... naturalis inclinatio est ad institutionem regiminis et hujusmodi regimen dicitur esse a jure humano, quod a natura oritur. Quedam vero potestas regia est ex institutione divina vel a jure divino, quod procedit a gratia ». — Comp. II, 6, p. 225 ; 7, p. 232, 239.

(2) *De Regimine Christiano*, II, 6, p. 224-225.

(3) *Summa de Ecclesia*, livre I, ch. 90, p. 152-153.

(4) O. VON GIERKE range Turrecremata parmi les partisans de la *potestas directa* (*Das deutsche Genossenschaftsrecht*, t. III, p. 520. Berlin, 1881). St. LEDERER fait remarquer que Turrecremata dans son premier livre de la *Summa* défend plutôt la *potestas directa*, tandis qu'au livre second, il parle de la *potestas indirecta* (*Johan von Torquemada, sein Leben und seine Schriften*, p. 204-205). Ch. JOURNET veut interpréter les passages du premier livre dans le sens du pouvoir indirect (*La juridiction de l'Église sur la Cité*, p. 83-86, 177-185).

Avant Turrecremata, Jacques de Viterbe avait déjà représenté le pouvoir spirituel comme la cause efficiente du pouvoir temporel. Non pas comme l'entendaient les partisans du système hiéocratique qui voyaient dans le pouvoir séculier une émanation du pouvoir pontifical (1), mais dans un tout autre sens. Le pouvoir temporel existe légitimement sans aucune intervention de l'Église ; mais il ne peut pas atteindre son plein épanouissement et sa perfection sans influence aucune du pouvoir spirituel. Cette thèse, Turrecremata l'adopte presque littéralement, bien qu'il ne soit pas d'accord avec Jacques de Viterbe sur tous les points. L'identité de leurs vues frappe d'autant plus que cette thèse, entendue dans ce sens précis, n'est pas courante au moyen âge.

Saint Thomas ne désigne pas explicitement le pouvoir spirituel comme la cause du pouvoir temporel. Et pourtant, la conception ne lui est pas étrangère. D'abord, la grâce ne détruit pas la nature, voilà le côté négatif. Du point de vue positif, la grâce rectifie, affermit, surélève la nature à une dignité supérieure qu'elle ne pourrait pas atteindre par elle-même. La nature prend ainsi position dans l'ordre surnaturel et s'équipe en vue d'actions surnaturelles. Les vertus morales acquises par l'homme n'engendrent pas de mérites dans l'ordre surnaturel, si elles ne sont pas accompagnées des vertus infuses et de la charité divine. C'est à cette dernière condition, uniquement, qu'elles deviennent des vertus vraies et parfaites (2).

Saint Thomas compare la subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel à celle du corps par rapport à l'âme (3). Il ne développe guère. Mais il en dit assez, pour que plusieurs de ses disciples et de ses commentateurs estiment opportun de s'attarder (4). Il enseigne d'ailleurs lui-même que le corps

(1) Cfr J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, p. 183 ; M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien*, p. 106-129. Les auteurs hiéocratiques indiquent aussi le pouvoir spirituel comme la cause du pouvoir temporel, mais cela dans un tout autre sens, à savoir la dépendance totale.

(2) *Summa Theologica*, Ia IIae, q. 65, a. 2. TURRECREMATA fait appel à ce texte dans la *Summa de Ecclesia*, livre I, ch. 90, p. 152-153.

(3) *Summa Theologica*, IIa IIae, q. 60, a. 6, ad 3^m.

(4) Entre autres CAJETANUS, *Commentarium in Summa Theologica*, IIa IIae, q. 60, a. 6, ad 3, cité par Ch. JOURNET, *La juridiction de l'Église sur la Cité*, p. 88, note 1.

dépend de l'âme comme d'une triple cause. Comme d'une cause efficiente, vu que l'âme est la cause des mouvements corporels. Comme d'une cause formelle, car l'âme est la forme du corps. Comme d'une cause finale enfin, car le corps existe pour l'âme (1).

Jacques de Viterbe, lui, considère le pouvoir spirituel comme la cause efficiente et finale du pouvoir temporel. Comme cause finale, d'abord. Car la fin naturelle de l'homme, — son bonheur purement terrestre, — est orientée vers la fin surnaturelle, qui consiste dans l'éternelle félicité. Ainsi, l'ordre temporel existe finalement pour le spirituel. Comme dans les arts et les métiers, le but de l'un est au service de l'autre. Le pouvoir spirituel est aussi la cause efficiente du pouvoir temporel, car il l'établit, le juge et le commande.

Tout comme Turrecremata, Jacques de Viterbe part de la phrase déjà citée de Hugues de Saint-Victor : « *Spiritualis potestas terrenam instituere habet ut sit* » (2). Puis, il cite deux opinions qui s'opposent. Les uns, dit-il, recherchent l'origine du pouvoir temporel uniquement en Dieu ; les autres affirment que ce pouvoir, pour être légitime et juste, doit être uni au pouvoir spirituel dans le chef d'une même personne, ou bien être institué par cette personne. Entre ces deux extrêmes, il y a place pour une voie moyenne, plus raisonnable (3). Matériellement, le pouvoir temporel aurait sa première origine (*materialiter et inchoative habet esse*) dans l'inclination naturelle des hommes et, par suite, en Dieu lui-même, pour autant qu'une œuvre de la nature soit l'œuvre de Dieu. Mais, formellement et dans sa perfection (*perfective autem et formaliter*), il existe par la vertu du pouvoir spirituel. La grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne et l'informe. C'est pour cette raison que le pouvoir spirituel, qui a sa place dans l'ordre surnaturel, n'exclut pas le pouvoir temporel qui appartient à l'ordre naturel, mais le complète et le forme. Toute autorité humaine, bien que basée sur la nature et, pour cette raison, légitime, reste tout de même imparfaite et sans forme, aussi longtemps qu'elle n'est

(1) *De Anima*, livre II, lectio 7.

(2) Cette phrase a eu une très grande influence sur toute la controverse. JEAN DE PARIS en faisait déjà la remarque : « *Dicta Hugonis non sunt authentica et modicum roboris afferunt* » (cfr J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, p. 177).

(3) *De Regim. Christ.*, II, 7, p. 231-232 : « *Inter has autem duas opiniones potest accipere via media, que rationabilior esse videtur...* ».

pas approuvée et ratifiée par la puissance spirituelle (1). Pour mieux se faire comprendre, Jacques de Viterbe recourt aux exemples. Un mariage entre infidèles peut être légitime, mais ce n'est pas un « *matrimonium ratum* ». Le pouvoir spirituel est, en quelque sorte, la forme du pouvoir séculier, comme la lumière est la forme de la couleur.

Turrecremata suit de très près Jacques de Viterbe, mais il est moins original, plus sobre et, par conséquent, moins audacieux. Il semble préoccupé, avant toute autre chose, du but final. L'homme doit tendre vers un but surnaturel ; la communauté naturelle a le devoir de le secourir. Mais elle ne peut s'acquitter de ce devoir, que moyennant l'illumination et sous la direction du pouvoir spirituel (2). La causalité du pouvoir spirituel vis-à-vis du pouvoir temporel consiste précisément dans cette illumination et direction. Turrecremata ne fait pas mention d'une approbation ou d'une confirmation donnée à l'autorité temporelle par l'autorité spirituelle. Jacques de Viterbe, qu'on a surnommé le Docteur Spéculatif, enlève son lecteur jusqu'aux sommets de la spéculation métaphysique et mystique. Le trésor de son argumentation semble inépuisable. Il exagère parfois et pousse la fine pointe de son raisonnement jusqu'au système hiéocratique. N'est-il pas le défenseur de Boniface VIII ? Revenant sans cesse à la causalité du pouvoir spirituel, il veut prouver la nécessité de l'intervention du pape pour l'installation d'un roi au gouvernement des chrétiens : des chrétiens qui, comme tels, appartiennent à l'ordre de la grâce. Dans l'Église, affirme-t-il, un roi gouverne les hommes « *ex jure humano* », mais les fidèles « *ex jure divino* » (3). Sans

(1) *De Regim. Christ.*, II, 7, p. 232 : « Nam gratia non tollit naturam sed perficit eam et format ; et similiter id, quod est gratia, non tollit id, quod est nature, sed id format et perficit. Unde quia potestas spiritualis gratiam respicit, temporalis vero naturam : ideo spiritualis temporalem non excludit sed eam format et perficit. Imperfecta quidem et informis est omnis humana potestas, nisi per spiritualem formetur et perficiatur. Hec autem formatio est approbatio et ratificatio ».

(2) *Summa de Ecclesia*, livre I, ch. 92, p. 157 : « ...necesse est quod si in ordine ad ultimum finem potestas saecularis dirigere habet subjectos suos, hoc habeat ex derivatione a spirituali potestate ».

(3) *De Regim. Christ.*, II, 7, p. 233-234 : « Unde princeps temporalis in Ecclesia, ex jure humano, potestatem habet super homines ; sed ex jure divino super fideles ». — Comp. S. THOMAS D'AQUIN, *In IV Sentent.*, dist. 19, q. 1, a. 1, q. 3, ad 2^m.

autre explication, il conclut que l'autorité civile n'est pas compétente pour édicter des lois sans approbation préalable de l'autorité ecclésiastique. D'où l'on peut déduire que la causalité du pouvoir spirituel vis-à-vis du pouvoir temporel consiste, selon Jacques de Viterbe, dans une intervention spéciale de l'autorité spirituelle lors de la constitution d'un nouveau gouvernement civil, et cela par approbation explicite et par ratification. Turrecremata ne va pas jusque là. Il se borne à prétendre que les lois des princes qui s'opposent aux canons et aux décrets des papes demeurent sans effet (1).

Après avoir traité des deux pouvoirs dans l'Église, nous allons considérer le pouvoir du pape dans la chrétienté. Jacques de Viterbe distingue très bien la plénitude du pouvoir qui réside dans le Christ et le pouvoir, plus réduit, qui appartient au pape. La puissance du Christ, roi des anges et des hommes, atteint toutes les créatures. Celle du pape ne s'étend qu'aux hommes et, parmi les hommes, uniquement aux chrétiens, aux *viatores* ; les païens, qui sont des *deviatores*, y échappent. Le Christ a voulu l'Église, pour que les fidèles y puissent préparer leur salut ; c'est pourquoi le pape ne jouit que du pouvoir qui est nécessaire pour le salut des âmes. Un même raisonnement vaut pour l'Écriture, dans laquelle Dieu n'a pas communiqué tout ce qui est susceptible de connaissance, mais uniquement ce qu'il est indispensable de savoir pour le salut (2).

C'est parce que le pape est le chef spirituel, que Jacques de Viterbe lui attribue également un pouvoir temporel. Et, en effet, le pouvoir spirituel se préoccupe du salut éternel, de la sanctification des âmes. Il doit donc avoir le souci de tout ce qui est de nature à concourir vers ce but, de toutes choses aussi qui peuvent en détourner les chrétiens. Il s'étend par conséquent aux choses de la terre et à l'usage que l'on en fait, pour se rapprocher du but ou pour s'en écarter. Il commande au pouvoir temporel, parce que le temporel est subordonné au spirituel et y trouve sa dernière raison d'être (3). Le pouvoir spirituel

(1) *Summa de Ecclesia*, livre I, ch. 90, p. 153.

(2) *De Regim. Christ.*, II, 9, p. 269-270, 272. — Comp. TURRECREMATA, *Super Decreto*, dist. 96, c. duo sunt, fol. 294 ; *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 5, p. 251-252.

(3) *De Regim. Christ.*, II, 7, p. 239-240.

est si élevé, qu'il comprend virtuellement le pouvoir temporel ; il est si indispensable, qu'il doit s'intéresser à tous les actes humains (1). Ces expressions vigoureuses, que Turrecremata et bien d'autres auteurs du moyen âge reprennent après Jacques de Viterbe, n'ont rien d'extraordinaire. A cette époque de foi vibrante, le christianisme domine toute la vie. Tout le monde admet la destination surnaturelle de l'homme ; tout le monde considère, comme il convient, la valeur relative des biens terrestres et purement naturels. Le souci du progrès et de la prospérité matériels est au service d'un idéal supérieur.

Son pouvoir temporel, cependant, le pape ne le possède pas de la même façon que le prince, mais d'une façon plus digne et plus relevée. Les mesures d'exécution directe ne le concernent pas, sauf en quelques cas déterminés. Mais il lui appartient de commander, de diriger, d'utiliser toutes choses temporelles en vue d'une fin supérieure. Son pouvoir propre est comparable à celui d'un architecte : « *potestas architectonica* » (2). Ce texte du *De Regimine Christiano*, de Jacques de Viterbe, est reproduit littéralement dans l'œuvre de Turrecremata (3). C'est l'expression la plus adéquate de la conception que se fait le dernier auteur du pouvoir pontifical sur la chrétienté.

Le pape, de l'avis de Turrecremata, n'est pas le roi ni l'empereur du monde, comme le prétendent les écrivains hiéocratiques. Son pouvoir temporel n'est pas ordonné, comme celui d'un roi, à la possession et à l'administration des biens terrestres. Il arrive qu'il doive s'intéresser occasionnellement à ces choses. Mais ordinairement son attention est ailleurs. Il est investi de la plus haute responsabilité qui se puisse concevoir, ayant reçu la mission de conduire l'humanité entière vers sa desti-

(1) Cfr J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, p. 243 : « La primauté du spirituel donne à ses détenteurs un droit d'excellence sur le temporel ».

(2) *De Regim. Christ.*, II, 7, p. 236-237 : « [Summus Pontifex] prehabet potestatem temporalem, non tamen secundum eundem modum secundum quem habetur a principe temporali, sed modo superiori et digniori et prestantiori. Non enim sic habet eam, ut exerceat ejus opera immediate, nisi aliquibus casibus, sed agit opera ejus nobiliori modo, scilicet imperando et dirigendo et ad suum finem operibus ejus utendo, et ideo temporalis potestas dicitur preexistere in spirituali, secundum primam et summam auctoritatem non autem secundum immediatam executionem generaliter et regulariter ».

(3) *Super Decreto*, dist. 96, c. *cum ad verum*, fol. 293 ; comp. *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 113, p. 400, cité plus haut p. 147, note 2.

nation surnaturelle. Il peut revendiquer, de ce chef, le droit de commander aux rois et aux princes. Il est l'architecte, tandis que les rois ne sont que les ouvriers. C'est à l'architecte de prendre les décisions suprêmes et d'apprécier le travail des ouvriers. Le pouvoir papal, dans l'idée de Turrecremata, est avant tout un pouvoir de direction. Négativement, il agit contre les princes qui gênent son action ; positivement, il oriente de façon constante ceux qui lui prêtent leur concours. Il doit récompenser les bons rois et punir les mauvais.

Le pouvoir temporel, attribué au pape par Jacques de Viterbe et par Turrecremata, n'est pas purement temporel, mais il est compris dans le pouvoir spirituel. Il en est déduit. Ce n'en est qu'un aspect. Pour Jacques de Viterbe, un certain pouvoir temporel revient au pape en vertu de la Donation de Constantin : il tire son origine du droit humain et se sépare entièrement du pouvoir spirituel. Le pouvoir temporel dont il s'agit ici, est, au contraire, fondé sur le droit divin ; il est inclus dans le spirituel et n'en peut être séparé (1). C'est exactement dans le même sens que Turrecremata parle d'un pouvoir temporel « *ex consequenti* » (2).

La mission directrice du souverain pontife étant ainsi définie, c'est le moment d'aborder un texte célèbre de saint Thomas d'Aquin, que Turrecremata reprend dans ses œuvres. Un texte, qui semble une croix bien lourde pour la plupart des commentateurs modernes. Dans son *Commentaire des sentences de Pierre Lombard*, saint Thomas écrit que le pape se trouve au sommet du pouvoir spirituel et temporel (3). Ce texte, Turrecremata le cite en plusieurs endroits : notamment dans les *Flores sententiarum divi Thomae* (4), puis encore, par deux fois, dans la

(1) *De Regim. Christ.*, II, 8, p. 256-257 : « Unde in ipso [Romano Pontifice] magis distinguitur temporalis potestas a spirituali, prout temporalis convenit ei ex jure humano, quia secundum quod convenit ei ex jure divino habet eam unitive in ipsa spirituali potestate contentam ; ut autem convenit ei ex jure humano habet eam distinctivè, ab ipsa potestate spirituali divisam atque discretam ».

(2) *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 113, p. 399.

(3) *In II Sent.*, dist. 44, expositio textus, ad 4^m.

(4) *Flores sententiarum divi Thomae*, q. 64, *Utrum in papa resideat utraque potestas saecularis quam spiritualis*, édit. de Salamanque, 1560, p. 629.

Somme de l'Église (1). Il n'en est donc pas scandalisé. Peut-être, l'interprétation que nous proposons de sa pensée, va-t-elle nous permettre de montrer qu'il n'y avait pas de quoi.

Dans le passage incriminé, saint Thomas se pose la question de savoir lequel de deux chefs doit être obéi le premier : le supérieur ou l'inférieur ? Or, pour répondre, il faut d'abord distinguer. Car les relations entre ces deux chefs ne sont pas toujours les mêmes. Si l'inférieur tient son pouvoir entièrement du supérieur, c'est ce dernier qui doit être obéi avant tout et en tout. Mais cette relation de subordination totale n'existe pas toujours. Les pouvoirs de l'inférieur et du supérieur peuvent provenir d'une même source, d'une autorité supérieure aux deux, qui a organisé les choses de telle manière que l'un ne l'emporte pas toujours sur l'autre. Ainsi, l'archevêque et l'évêque relèvent chacun du pape. Pour certaines affaires seulement, le premier est vraiment institué comme le chef du second. Dans ces affaires-là seulement, il doit être obéi par l'autre, qui conserve pour le reste sa liberté d'action.

Après cet exposé des principes, saint Thomas dans une note suivante passe à l'application. *Quid* des relations entre le pouvoir spirituel et le temporel ? Les deux ont leur origine dans un seul pouvoir suprême, notamment le pouvoir divin. Or, Dieu veut qu'en certaines circonstances le temporel soit soumis au spirituel : en tout ce qui concerne notamment le salut des âmes. Dans ces affaires, c'est au spirituel que l'obéissance est due. Quand il s'agit, au contraire, du bien temporel, c'est aux ordres de l'autorité civile qu'il faut d'abord s'en référer, conformément à la parole de l'Évangile : « Rendez à César ce qui est à César » (2).

Jusqu'ici, nulle difficulté. Les commentateurs suivent et s'accordent. Mais voici que saint Thomas prévoit une exception qu'il formule ainsi : « ... nisi forte potestati spirituali etiam saecularis conjungatur, sicut in papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente, qui est sacerdos et rex, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, rex regum et dominus dominantium, cuius potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum » (3).

(1) *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 113, p. 395 et 400.

(2) *Matth.*, XXII, 21.

(3) *In II Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 2, ad 4^m, in fine.

Cette fois les commentateurs s'insurgent et se divisent. W. Müller prétend que saint Thomas n'est plus logique avec lui-même, qu'il déroge aux principes exposés plus haut (1). O. Schilling croit qu'il parle du pape comme chef des États Pontificaux (2). P. Tischleder dit qu'il fait allusion à l'influence exceptionnelle que le pape a exercée de fait sur le terrain politique au moyen âge (3). Selon Ch. Journet, qui va le plus loin, il envisage certainement la chrétienté dans laquelle le pape posséderait réellement le pouvoir temporel, mais seulement en vertu d'une nécessité spirituelle (4). Or, la pensée de saint Thomas nous paraît à la fois plus claire et plus profonde. Elle ne s'arrête ni aux États Pontificaux, ni à aucun autre droit purement historique. Elle s'élève d'emblée jusqu'aux sommets. En vertu de l'institution du Christ, prêtre et roi, le pape domine à la fois le spirituel et le temporel. Il est le chef suprême de la chrétienté et ne relève de quiconque dans l'ordre visible. On ne doit pas discuter, s'il doit être d'abord obéi.

Pour expliquer ce passage de la *Somme théologique*, on a le droit de faire appel au *De Regimine principum*, composé plus tard. Saint Thomas y dit clairement que la fonction de guider les hommes à leur but surnaturel n'appartient pas à un roi de la terre, mais à l'Homme-Dieu, au Christ. Afin d'assurer la distinction entre le spirituel et le temporel, le Christ a transmis le gouvernement de son royaume, non pas aux rois, mais aux prêtres et, en premier lieu, au pontife, successeur de Pierre, vicaire du Christ et évêque de Rome. Tous les rois du peuple chrétien lui doivent être soumis comme au Seigneur Jésus-Christ lui-même (5).

Jacques de Viterbe, qui ne cite jamais les œuvres de saint

(1) W. MÜLLER, *Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquino*, p. 47. Munster, 1916.

(2) O. SCHILLING, *Die Staats- und Soziallehre des Hl. Thomas von Aquin*, p. 233. Munich, 1930.

(3) P. TISCHLEDER, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre der Hl. Thomas und seiner Schule*, p. 51. Munich, 1923.

(4) Ch. JOURNET, *La juridiction de l'Église sur la Cité*, p. 139.

(5) *De Regimine principum*, livre II, ch. 14 : « Hujus ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum, et praecipue Summo Pontifici, successori Petri, Christi vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos sicut ipsi Domino Jesu Christo ».

Thomas, a dû les connaître (1). On le voit dans le *De Regimine Christiano*, où il paraphrase les deux textes en question. Tous les rois, dit-il, doivent obéir à celui qui détient le plus haut pouvoir spirituel comme au Seigneur Jésus-Christ lui-même ; ils doivent le reconnaître comme chef et supérieur, l'honorer, le respecter et lui être soumis. Quand le pape donnerait un ordre contraire à celui du roi, il faudrait encore lui obéir avant tout. Mais cette règle ne vaut que pour le pape seulement. Les archevêques, évêques et autres prélats, qui ne possèdent pas la *plenitudo potestatis*, il ne faut leur obéir qu'en matières spirituelles, qui concernent le salut de l'âme. Pour ce qui regarde le bien temporel, il faut obéir plutôt au prince (2).

En interprétant saint Thomas d'Aquin à la lumière des écrits de Jacques de Viterbe et de Turrecremata, on arrive donc à la conclusion suivante. Dans l'hypothèse d'un conflit entre les deux pouvoirs, chaque fois qu'un intérêt spirituel est en jeu, le pouvoir spirituel, quel qu'il soit, doit être obéi sans réserve. En matière temporelle, c'est aux princes de commander. Mais cette distinction ne vaut pas pour le pape, chef de l'Église, auquel il appartient positivement de gouverner le royaume de Dieu et de diriger même les rois : d'intervenir par conséquent dans les matières purement temporelles.

La partie la plus originale de l'œuvre de Turrecremata est sans contredit le chapitre de la *Somme de l'Église*, dans lequel il attaque le système hiéocratique, encore en pleine vogue de son temps dans les milieux de la Curie (3). Il est un des premiers

(1) H. X. ARQUILLIÈRE (*op. cit.*, p. 29) ne veut pas trancher la question. Il écrit : « On peut se demander si, en dépit des quelques similitudes que nous avons relevées, Jacques de Viterbe s'est vraiment inspiré de Thomas d'Aquin. Cette question n'est pas susceptible d'une solution péremptoire. Nous inclinons pourtant vers l'affirmative ».

(2) *De Regim. Christ.*, II, 7, p. 237-238 : « Propter quod principes omnes temporales obedire debent ei, apud quem spiritualis potestas in summo residit, tamquam Domino nostro Jhesu-Christo... quia totius potestatis spiritualis et temporalis apicem tenet. Unde si Summus Pontifex mandaret unum, et quicumque princeps temporalis contrarium : obediendum est magis Summo Pontifici quam principi. De aliis autem pontificibus secus est, quia non habent plenitudinem potestatis. Unde in hiis que ad salutem animae pertinent, magis eis obediendum est quam principi. In hiis autem que ad bonum civile pertinent, magis obediendum est principi ».

(3) *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 113, p. 395-398.

à l'avoir osé, tout en prenant la défense des droits pontificaux.

Le pape n'est pas l'empereur ou le roi du monde, comme le sont les seigneurs temporels. Le Christ, auquel toute puissance appartient, non seulement en tant que Dieu mais aussi en tant qu'homme, n'a pas transmis cette suprématie à Pierre ni aux Apôtres. Le pouvoir du pape vise la sanctification de l'homme, et non pas la possession des biens terrestres. Ayant posé ce principe, Turrecremata rejette énergiquement la thèse principale des auteurs hiéocratiques, selon laquelle les princes aussi bien que les prélats auraient reçu immédiatement leurs pouvoirs du Saint-Siège et dépendraient donc immédiatement de lui. Selon lui, ces auteurs sont parvenus à cette conclusion extrême parce qu'ils présupposent l'existence d'un principe d'unité, qui dominerait aussi bien le temporel que le spirituel. Cette remarque d'ordre historique est très juste. Le système hiéocratique a réellement vu le jour à une époque qui avait la hantise de l'unité (1). Mais au temps de Turrecremata, la prédominance universelle de l'empereur n'est plus qu'un souvenir (2). En rejetant l'unité dans le domaine temporel, il observe exactement ce qui se passe sous ses yeux.

Il s'inspire probablement aussi de Jean Quidort de Paris, dans le *De Potestate regia et papali*. Non pas qu'il accepte la thèse de cet auteur, suivant laquelle le pape n'aurait aucune juridiction sur le temporel, excepté le cas d'une donation de la part d'un prince (3). Nous avons déjà vu qu'il la rejette, au contraire, avec vigueur. Mais Jean de Paris l'a précédé dans la recherche d'une argumentation forte pour s'opposer aux hiéocrates, en particulier à Gilles de Rome, le plus intransigeant de tous aux environs de 1300. Bien avant Turrecremata, il a souligné la nécessité de l'unité dans l'ordre spirituel, pour le maintien de la foi et des mœurs, tandis que la divergence des tendances politiques engendre forcément la diversité dans le temporel (4).

Turrecremata épouse également les idées de Jean de Paris sur la question de la propriété des biens temporels. Gilles de

(1) Voir plus haut p. 155-156.

(2) Comp. *Super Decreto*, causa VII, q. 1, in *apibus*.

(3) *De Potestate regia et papali*. Proœmium, édit. M. GOLDAST, *Monarchiae S. Romani Imperii*, t. II, p. 109, et c. 10, p. 118-120, Francfort, 1614.

(4) *Ibid.*, c. 3, p. 111-112.

Rome et Jacques de Viterbe voulaient placer ces biens sous le haut domaine de l'Église : le premier, d'une manière absolue (1) ; l'autre, avec plus de discernement et de réserve (2). Jean de Paris, suivant en cela saint Thomas d'Aquin (3), pense au contraire que les biens des Églises appartiennent à la communauté des fidèles et nullement à une personne privée (4). Le pape n'en est que l'administrateur. Il ne peut pas en disposer à son gré, mais uniquement dans la mesure où l'exigent l'intérêt et l'utilité de l'Église. Il ne doit aucunement s'occuper des biens temporels des laïcs, dont il n'est ni le propriétaire, ni l'administrateur. Si l'Église se trouvait dans une nécessité extrême, dans ce cas-là seulement le pape aurait le droit de prendre des dispositions, et encore comme interprète de la loi, non comme législateur. Ce point de vue, honnête autant que modéré, est partagé par Turrecremata.

Lorsque Turrecremata traite du droit qui appartient au pape de déposer les rois pour motifs justes, il fait appel à un opuscule de Pierre de la Palud : *De Causa immediata ecclesiasticae potestatis*. Il tient l'auteur en grande estime et le cite à tout propos. Seulement, Pierre de la Palud s'attache principalement à décrire les pouvoirs du pape, des évêques, des prêtres. Il ne parle nulle part des relations de l'Église et de l'État. Ce n'est qu'en passant et par manière de comparaison qu'il dit un mot du pouvoir impérial ou royal (5).

En lisant, dans la *Somme de l'Église*, la critique du système hiéocratique et la définition du pouvoir temporel « *ex consequenti* », beaucoup d'auteurs ont voulu présenter Turrecremata comme un des premiers représentants de la théorie du pouvoir indirect. Nous nous croyons autorisé à affirmer dès à présent qu'ils se sont trompés : qu'ils ont projeté dans le passé des conceptions plus récentes. Turrecremata est un homme du moyen âge. Il a des idées à lui, qu'il faut éclairer de l'intérieur, que l'on peut comparer aussi avec celles de ses contemporains ou

(1) AEGIDIUS ROMANUS, *De Ecclesiastica potestate*, livre II, ch. 7, édit. G. U. OXILIA et G. BOFFITO, *Un trattato inedito di Egidio Colonna*, p. 60.

(2) *De Regim. Christ.*, II, 7, p. 241-242.

(3) *Summa Theologica*, IIa IIae, q. 100, a. 1, ad 7^m ; q. 175, a. 8. Turrecremata renvoie à ce texte.

(4) *De Potestate regia et papali*, c. 6, p. 114-115.

(5) PETRUS DE PALUDE, *De Causa immediata ecclesiasticae potestatis*, art. 4, concl. 1, 2, 4 ; art. 5, concl. 2, 14.

de ses prédécesseurs. Mais les modernes n'ont pas le droit de lui endosser leurs propres opinions.

L'œuvre de Durand de Saint-Pourçain, *De Origine potestatum et jurisdictionum quibus populus regitur*, constitue pour Turrecremata une source de première importance. Il ne se contente pas d'y puiser. Il la copie presque littéralement et l'incorpore pour ainsi dire à sa *Summa de Ecclesia*.

Durand de Saint-Pourçain expose successivement les points suivants. Le pouvoir temporel vient de Dieu. Il ne suffit cependant pas à gouverner les fidèles ; il faut, en outre, un pouvoir spirituel. Les deux pouvoirs peuvent être réunis dans la même personne.

Le pouvoir civil est postulé, selon Durand de Saint-Pourçain, par la raison humaine. Il est aussi exigé par Dieu, dont c'est la volonté que les hommes se conduisent selon la raison. Il trouve donc son origine dans la nature, et se rattache ainsi au Créateur. Il se fonde sur l'autorité divine, mais l'emploi qu'on en fait, la façon aussi dont on s'en empare, ne correspondent pas toujours à la volonté de Dieu. Les quatre grands empires ont dû leur existence de fait à la force, à la ruse ; du point de vue légal, ils se sont fait sanctionner après coup, par le consentement explicite ou tacite du peuple (1). Turrecremata, nous l'avons déjà indiqué plus haut en parlant de saint Thomas (2), ne s'arrête pas à la question de l'origine du pouvoir temporel. Tout ce qu'il en dit peut se résumer comme suit : le pouvoir civil vient de Dieu, encore que l'on ne puisse parler pour lui d'une intervention divine spéciale, comme c'est le cas pour le pouvoir spirituel. Beaucoup de princes se sont emparés du pouvoir d'une façon illégitime et se sont fait légitimer plus tard par le consentement populaire (3).

Pour démontrer la nécessité du pouvoir spirituel et l'insuffi-

(1) DURANDUS DE S. PORCIANO, *De Origine potestatum et jurisdictionum quibus populus regitur*, I, édit. *Bibliotheca veterum Patrum*, fol. 128-129 : « Secundum rectam rationem quam Deus indidit homini, debitum et conveniens est temporalem auctoritatem regiminis esse inter homines, et quod ipsi inter se de hoc conveniunt... Quamvis in acquisitione potestatis et jurisdictionis, et in eius usu vel abusu possit esse deordinatio ».

(2) Voir plus haut, p. 159-160.

(3) *Summa de Ecclesia*, livre I, ch. 90, ad 2^m, p. 151.

sance du pouvoir temporel dans le gouvernement de la chrétienté, Turrecremata reprend le texte même de Durand de Saint-Pourçain (1). Le gouvernement des hommes, dit Durand, a pour but de les détourner du mal et de les conduire au bien. Le pouvoir temporel y suffirait, si les hommes ne devaient poursuivre qu'un bien naturel. Mais les chrétiens ne sont pas seulement orientés vers un bonheur naturel ; ils doivent viser en premier lieu au bonheur surnaturel. De toutes leurs forces, en utilisant tous leurs biens terrestres, ils doivent s'efforcer de gagner le ciel. Par-dessus tout, ils doivent éviter le péché, qui les conduit à l'enfer, c'est-à-dire au malheur éternel de l'âme et du corps. Un pouvoir qualifié doit les guider, maintenir les fidèles dans la bonne voie, ramener les égarés par des exhortations et par des pénalités appropriées. Il n'y a que l'autorité spirituelle, conférée par le Christ à Pierre, qui puisse assumer cette fonction.

C'est la mission de tout pouvoir institué sur la terre d'assurer le bien commun par la pratique de la vertu. Aristote l'enseigne déjà, mais ses vues s'arrêtent, cela va de soi, à la vertu naturelle (2). Les chrétiens doivent se conduire selon les exigences des vertus surnaturelles, dont la raison pure ne peut pas découvrir l'existence, qui ne peuvent pas être acquises par des forces humaines, dont aucun pouvoir humain, fondé sur la seule raison, ne peut faire arriver le règne (3). Tous leurs biens temporels sont ordonnés aux biens spirituels, toutes leurs actions à la fin éternelle (4). Le pouvoir, qui est chargé du salut de leurs âmes, est aussi compétent pour juger des actes par lesquels ils peuvent compromettre ou perdre le bonheur éternel, à savoir les péchés (5).

(1) *Ibid.*, livre I, ch. 89, p. 149.

(2) La « *vita virtuosa* » comme but de la communauté civile est d'origine aristotélicienne (*Ethic. Nicom.*, I, 1) et a été mise en évidence par saint THOMAS (voir, entre autres, *De Regimine princ.*, I, 14).

(3) *De Origine potestatum*, II, *Bibl. veterum Patrum*, fol. 129-130 : « Non debet sufficere populo fidei, qualis est populus Christianus, quod vivat virtuose quantum ad virtutes morales et politicas, de quibus loquuntur morales philosophi ; sed oportet quod vivat secundum virtutes theologicas, quae dirigunt actus fidelium et Christianorum ad vitam beatam : de vita et virtutibus theologis ad eam dirigentibus, nihil novit ratio naturalis nec potestas secularis super eam fundata ».

(4) *De Origine potest.*, III, *Bibl. veterum Patrum*, fol. 130 ; le passage correspondant de TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia*, liv. II, ch. 116, ad 3^m, p. 408.

(5) *De Origine potest.*, III, *Bibl. veterum Patrum*, fol. 131 ; chez TURRECREMATA, *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 116, ad 7^m, p. 410.

Durand de Saint-Pourçain, comme Turrecremata, compare les deux pouvoirs à des arts et des facultés, dont l'un est au service de l'autre. Le spirituel commande au temporel, qui lui doit obéissance. Si un laïc est excommunié par lui et s'en moque, s'il ne s'empresse pas de se réconcilier avec l'Église, l'Église peut donner l'ordre au prince séculier, sous la juridiction duquel le coupable se trouve, de faire confisquer ses biens ou de l'incarcérer. Si le prince ne donnait pas suite à ces ordres, l'Église aurait le droit de l'excommunier à son tour (1).

Durand conclut. Le Christ a conféré le gouvernement de l'Église à Pierre. L'Apôtre a reçu de lui tous les pouvoirs nécessaires à cette fin. Cela comporte la plénitude du pouvoir spirituel et en second lieu, par voie de conséquence (*secundario et ex consequenti*), un pouvoir temporel, pour autant que l'emploi ou l'abus des biens terrestres mette en péril la fin éternelle (2).

« *Ex consequenti* » : l'expression même de Turrecremata se trouve déjà chez Durand de Saint-Pourçain. Et non seulement l'expression, mais aussi le schéma de l'argumentation. Durand ne parle, il est vrai, que des déviations possibles de la fin éternelle par abus des biens terrestres. Turrecremata le complète, d'une manière très positive, dans le sens indiqué par Jacques de Viterbe, quand il confie au pape la direction de la chrétienté. Il ne suffit pas que le pape réprime les écarts. Il doit, en plus, nous l'avons observé, commander aux princes, comme l'architecte aux ouvriers. Il est institué à la tête des deux pouvoirs, et il possède le pouvoir temporel d'une manière plus noble que les princes. Il l'a reçu, ce pouvoir temporel, par une disposition divine (3). Il ne saurait s'en passer pour gouverner la chrétienté, car l'attribution du principal implique nécessairement celle de l'accessoire (4). Il en a même besoin pour juger les péchés (5). Ce dernier point, Turrecremata l'expose exactement de la même manière que Durand de Saint-Pourçain.

Toute cette doctrine, Turrecremata la résume dans sa définition du pouvoir temporel « *ex consequenti* ». Le souverain pontife possède un certain pouvoir sur le temporel, par voie de consé-

(1) *De Origine potest.*, III, *Biblioth. veterum Patrum*, fol. 133.

(2) *Ibid.*, fol. 134.

(3) *Summa de Ecclesia*, livre II, ch. 113, prop. 1, p. 399.

(4) *Ibid.*, prop. 2, p. 400.

(5) *Ibid.*, prop. 3, p. 400.

quence et cependant en vertu d'un droit propre : pour autant que l'exigent la sauvegarde des intérêts spirituels, le gouvernement des fidèles en vue de leur salut éternel, la correction des pécheurs, la conservation de la paix dans le peuple chrétien (1). Ce qui ne signifie pas que toutes ces conditions doivent être réunies pour que le pape puisse intervenir dans une affaire temporelle. Turrecremata énumère simplement les motifs que le pape peut invoquer, les titres sur lesquels il peut légitimement se fonder, chaque fois qu'il estime opportun d'agir dans l'ordre temporel.

Turrecremata s'accorde avec Durand de Saint-Pourçain, quand celui-ci, en conclusion de toute son œuvre, écrit : « Le règne du Christ, bien qu'il vise principalement le spirituel, s'étend aussi au temporel. Les valeurs temporelles, en effet, sont ordonnées aux valeurs éternelles, et celles-ci peuvent se perdre par l'abus que l'on fait des premières. Nous n'affirmons pas que les princes et les rois chrétiens ont reçu leurs terres et royaumes en fief de l'Église, ainsi que certains l'ont prétendu sans raison. Car le droit féodal dérive de contrats humains ». Turrecremata s'arrête, mais Durand continue : « Nous voulons affirmer seulement que le pouvoir des princes chrétiens est soumis au pouvoir de l'Église, pour autant qu'une faute contre la foi et les bonnes mœurs doive être corrigée par le châtement et la direction de l'Église » (2). On comprend que Turrecremata n'ait pas repris ce dernier passage dans sa *Somme de l'Église*. Ses considérations sur le pouvoir temporel « *ex consequenti* » l'avaient mené beaucoup plus loin.

* * *

(1) *Ibid.*, p. 395 et 399 ; *Super Decreto*, dist. 96, c. *duo sunt*, fol. 295.

(2) *De Origine potestatum*, III. Ce texte fait défaut dans la *Biblioth. veterum Patrum* ; on ne le trouve que dans l'édition de Paris, 1506 : « ...et licet regnum Christi primo et principaliter se extendat ad spiritualia verumtamen quia spiritualia ordinantur ad temporalia, et non e converso quod impediri possunt per abusum circa temporalia. Inde est quod regnum Christi commissum Ecclesiae se extendit non solum in spiritualibus sed etiam in temporalibus... nec propter hoc dicere intendimus quod Christiani principes seu reges ab Ecclesia teneant terras suas sive regna in feudum, sicut aliqui quandoque male crediderint, quoniam jus feudorum est in conventionibus hominum adinventum. Sed solum praecise volumus dicere quod regimen regum et quorumcumque principum Christianorum subest regimini Ecclesiae in tantum quod si cedat in subversionem fidei aut bonorum morum correctio et directio ipso jure pertinet ad Ecclesiam ».

Fidèle aux principes thomistes, Jean de Turrecremata, quand il explique les relations entre l'Église et le pouvoir civil, s'oppose à une confusion que l'on rencontre fréquemment dans les écrits hiéocratiques : de l'ordre naturel avec le surnaturel, du droit humain et du droit divin. Il construit une théorie plus fine, plus nuancée. Le Christ n'a pas paru dans le monde pour changer la nature humaine, mais pour lui insuffler une vie plus haute : la vie surnaturelle. Il n'a pas détruit l'ordre social, bâti sur la nature de l'homme, orienté vers le bonheur temporel ; il le surélève et lui propose un but supérieur : la félicité éternelle. C'est sa volonté que les autorités civiles contribuent, chacune à son rang et selon ses moyens, sous la direction du pape, qui représente la plus haute autorité spirituelle, à la réalisation du plan divin : la conquête du ciel.

Si Turrecremata combat le système hiéocratique, faut-il donc continuer à le compter, ainsi que jusqu'à présent, parmi les partisans du pouvoir indirect ? Nous ne le pensons pas. Il raisonne autrement que nos modernes manuels de théologie et de droit canon. Il ne conçoit pas l'Église et l'État comme deux sociétés parfaites, indépendantes, distinctes l'une de l'autre par l'origine, le but, les moyens, existant l'une à côté de l'autre, agissant chacune pour son compte, dans la sphère qui lui est propre, en plénitude de souveraineté. Comment pourrait-il concevoir que le pouvoir spirituel laisse toute liberté au temporel, bornant ses interventions, toutes négatives, aux cas d'urgente nécessité ? Cette conception d'une Église garde-fou est moderne, protestante, libérale. C'est peut-être aussi celle de certains doctrinaires de la Contre-Réforme et de leurs continuateurs catholiques. Ce n'est certainement pas celle des penseurs du moyen âge, ni en particulier de Turrecremata.

Turrecremata se sépare des hiéocrates, parce qu'il refuse de voir dans le pape une sorte de suzerain universel. Il n'est pas d'accord avec les théoriciens du pouvoir indirect : son point de départ est tout autre et ses conclusions moins réservées. Il ne fusionne, ni ne sépare : il distingue, subordonne et réduit ainsi à l'unité. Il distingue la fin naturelle de la fin surnaturelle de l'homme, mais la subordonne à celle-ci. Il subordonne de même l'ordre naturel au surnaturel, et le pouvoir temporel au spirituel. Il considère la chrétienté comme un tout unique, dans lequel ces deux ordres existent et aussi ces deux pouvoirs,

orientés à la fin naturelle et surnaturelle de l'homme. Le pouvoir civil, distinct, mais non indépendant de l'autre, doit coopérer de façon positive avec celui-ci à l'œuvre suprême du salut. Incapable d'accomplir par lui-même cette tâche qui le dépasse, il doit se soumettre aux ordres et directives du chef spirituel de la chrétienté : le pape, vicaire de Jésus-Christ. Il se perfectionne et se spiritualise ainsi ; il conquiert sa place véritable dans l'économie générale du bien commun. Le pape, de son côté, n'est point limité au domaine spirituel, dans lequel il exerce au nom de Dieu la *plenitudo potestatis*. Dans l'ordre temporel, il possède un certain pouvoir qui lui permet d'intervenir positivement pour éclairer, diriger, réprimer. En plein *Quattrocento*, Turrecremata fait ressortir la splendeur de l'ordre médiéval.

P. THEEUWS.

IV

Le droit d'association dans les villes
de l'Artois et de la Flandre française
depuis les origines
jusqu'au début du XVI^e siècle,

PAR

GEORGES ESPINAS,

Associé de l'Académie royale de Belgique.

« Ubi enim sunt duo vel tres congregati
in nomine meo, ibi sum in medio eorum »
(*Matth.*, XVIII, 20).

I

LA MÉTHODE.

La méthode d'étude de l'histoire des associations dans les villes de l'Artois et de la Flandre française au moyen âge peut être considérée d'un double point de vue. Elle peut regarder leur formation et elle peut concerner leur fonctionnement. La seconde question est la plus générale, la plus compréhensive et, quoi qu'il en semble, elle doit être examinée d'abord.

Les associations des villes précédentes présentent une caractéristique essentielle et très visible, qui est leur diversité. Elles peuvent être le plus généralement sans but lucratif ou à but lucratif et ainsi constituer respectivement des associations proprement dites ou des sociétés. D'une part, elles offrent des genres variés : elles sont pieuses, pieuses-charitables, professionnelles, militaires, culturelles, etc. De l'autre, elles présentent également des différences de nature, ainsi former des compagnies économiques ou des sociétés d'intermédiaires commerciaux. Le genre peut à son tour comprendre plusieurs espèces. Et l'existence du droit urbain, autrement dit du droit local, fait que d'une ville à une autre, un même type de corps n'est pas sans montrer des distinctions de détails. En principe, chaque association forme un tout unique, isolé, et ce ne sera que par grande exception qu'à une époque relativement récente, dans deux seules villes, la réglementation tendra à adopter un mode de rédaction commune, du moins partiellement, pour plusieurs unions d'un même genre. Mais, à l'origine, dans l'ensemble des localités considérées, et fût-ce dans un même genre de corps, il n'existe pas une société complètement identique à une autre. Autant de corps, autant d'organisations.

Cette variété ne pouvait pas ne pas exister, puisque chaque association, par le genre d'unions auquel elle appartenait, par sa fin particulière comme par la localité où elle fonctionnait,

devait répondre à un but spécial et défini. Et cependant, tous ces organismes, quels qu'ils fussent, étaient tous aussi des associations, c'est-à-dire qu'ils avaient tous comme trait commun fondamental, si banale que puisse paraître cette constatation évidente, d'être non pas des individualités, mais des collectivités : c'étaient, non pas des individus agissant séparément, mais des réunions d'individus mettant en œuvre quelque chose pour exercer une force collective dans un but déterminé. Il en résultait naturellement, nécessairement même, que, malgré des différences plus ou moins accusées de composition, de constitution, de fin, ces organismes multiples et divers présentaient aussi des caractères communs d'organisation, offraient des traits analogues de fonctionnement : c'étaient des institutions dissemblables dans l'application, les détails, mais analogues dans les principes, les généralités. Les membres étaient sans doute réunis pour des causes diverses, à des fins distinctes, mais c'était toujours comme conséquence et comme exécution de l'idée d'association qu'ils s'étaient réunis : ils avaient toujours fait abdication de leur personnalité pour l'unir à celle d'autrui dans un but unique. Les analogies étaient bien entendu d'autant plus grandes que des corps divers appartenaient à un même genre. Il ne pouvait qu'exister ainsi un droit des associations et ce droit, parce que tel, parce que fait juridique, donc de valeur générale, ne pouvait que présenter des traits essentiels communs à tous ces corps.

C'était en outre dans la même période que ces individus s'étaient associés, qu'ils avaient formé leurs unions et ils n'avaient pu que subir ensemble l'influence des mêmes principes généraux agissant sur les milieux sociaux, si différentes encore une fois que fussent les causes de formation des corps, si variés que fussent leurs buts de fonctionnement. Un de ces principes, qui domine peut-être l'histoire du moyen âge, en est en tout cas un des caractères essentiels ; on ne s'étonnera donc pas de le retrouver dans les associations dont il constitue évidemment l'élément social le plus commun : c'est la religion. On ne saurait en effet comprendre, dans la région artésienne-flamande à l'époque médiévale, le plus généralement l'association, si on ne la considère au titre d'une institution de caractère expressément religieux, quel que soit à peu près le genre des sociétés en cause et fût-ce d'ailleurs à des degrés divers selon le genre. La religion peut être un moteur social de fondation, elle peut être un élément

fonctionnel d'organisation ; certains corps sont des organismes proprement religieux, d'autres sont diversement pénétrés par la religion, à des degrés variables ; d'autres encore subissent indirectement son influence ; la religion a créé le corps, elle contribue à sa marche, elle en est une idée. Mais, il est bien rare qu'elle n'existe et n'agisse pas plus ou moins, si bien que, quand elle fait entièrement défaut, on hésite cependant à en faire abstraction d'une façon complète et on est en droit de se demander quelles peuvent être les causes de cette absence : non seulement, à titre positif, elle s'impose, mais, à titre négatif, on ne saurait l'oublier. L'association dans son origine est un phénomène de provenance, d'essence religieuses, elle est sortie de l'Église qui, par essence, est une association, qui est même l'association par excellence. Les premières unions sont de nature religieuse et elles peuvent être considérées comme ayant été les prototypes de toutes les autres. Et celles-ci sont presque toujours des confréries au sens religieux du mot. Bref, on peut poser comme principe à peu près exclusif : sans religion, pas d'association. Il faut ainsi s'efforcer de faire entrer toutes les sociétés dans un même cadre, qui est celui de la religion, et presque toutes y entrent en effet, quoique à des degrés inégaux.

Si donc le phénomène collectif est, d'une façon nécessaire, le principe juridique fondamental de l'association, qui sans lui ne pourrait exister, ce même phénomène se réalise socialement le plus souvent selon la forme de la religion. Ces deux caractères communs, le principe et le fait généraux d'une valeur à peu près égale, ont pour conséquence qu'une étude sur les unions doit bien plutôt réunir que séparer les divers genres d'associations. Non seulement et bien entendu, l'étude du général est toujours supérieure à celle du particulier, mais le particulier n'a en somme d'utilité et de valeur que s'il aide à comprendre le général. Or, en l'espèce, il faut, autant que possible, considérer non pas ce qui distingue les modes différents d'unions, mais ce qui les rapproche, ce qui les unit ; il faut réellement, dirait-on, les associer, et on doit agir ainsi pour deux motifs. On ne pourra arriver à déterminer avec exactitude, à définir avec précision chaque genre d'unions qu'en le comparant aux autres genres, qu'en le considérant simplement comme un exemple, un type d'union, qu'en l'examinant, si l'on veut, à titre non pas absolu, mais relatif : tel est le point de vue proprement historique, en quelque

sorte. Si l'on veut s'élever plus haut, pouvoir exposer les caractères essentiels de l'association, donner de cette dernière une définition générale, arriver à formuler cette définition au titre de la sociologie historique, il est naturellement nécessaire d'en réunir les diverses formes et d'en faire un examen simultané. L'analyse doit précéder la synthèse, mais, pour que cette dernière soit réalisable et utile, il faut que l'analyse soit aussi complète que possible.

Tels sont les principes les plus généraux de la méthode destinée à étudier l'association dans son ensemble : étudier en même temps les divers genres de sociétés et les considérer avant tout sous l'angle religieux. Si maintenant on passe aux modes variés de sociétés, on doit évidemment essayer de les replacer autant qu'il se peut dans leurs milieux respectifs. Les associations pieuses et pieuses-charitables peuvent nécessiter certaines connaissances de l'histoire de l'Eglise, les associations guerrières de l'histoire militaire, les associations culturelles de l'histoire des idées, les sociétés à but lucratif de l'histoire de l'argent, sans que bien entendu il faille exagérer outre mesure une telle méthode, amplifier sans modération des exposés accessoires, rattacher à un simple élément un milieu tout entier : les liens doivent rester assez distendus et les rapports assez limités. Mais, il existe en particulier un genre de sociétés pour lequel cette liaison avec l'ambiance environnante est non seulement utile, mais nécessaire, c'est celui des associations professionnelles. Celles-ci en effet se composent de deux parties, d'origine et de nature différentes, le métier économique et la confrérie sociale. Le métier est antérieur : c'est la base nécessaire. Sans lui l'union n'existerait pas, ne pourrait exister ; c'est un corps originel économique, laïque et individualiste. C'est de lui dont par la religion émane la confrérie, sur lui qu'elle est venue se greffer pour en faire exactement une confrérie de métier, un corps composite restant individualiste par sa partie économique, devenant unioniste et religieux par son côté social. Mais, la fondation comme le développement de ce corps double ne sauraient vraiment se comprendre que si on ne sépare pas les deux éléments. Il ne doit ainsi être considéré, dans son organisation, qu'avec l'apparition de l'union de métier même, qui est à examiner essentiellement au titre d'une confrérie religieuse de métier, mais, dans sa formation, il doit être regardé au seul titre du métier préexistant, qui ne disparaît nullement avec l'arrivée de la confrérie.

En d'autres termes, l'union de métier ne doit pas être étudiée exclusivement en soi, comme ayant un point de départ absolu, comme née par une sorte de phénomène de génération spontanée ; elle n'a au contraire qu'une originalité relative et ne constitue qu'une semi création, une semi nouveauté. Sans religion, pas de confrérie de métier, nous l'avons dit : c'est un principe essentiel, mais secondaire, concernant plutôt la forme des organismes ; mais, sans métier, pas de métier confraternel : c'est le principe premier intéressant le fond de ces mêmes organismes. L'union de métier ne peut être regardée exactement que comme un perfectionnement du métier. Dans l'étude des différents genres d'unions, on ne doit pas dissocier en particulier l'association professionnelle du double milieu économique et social qui lui a permis de naître et du double cadre à l'intérieur duquel elle fonctionne : à titre social-juridique, l'association en général et, à titre économique, une profession en particulier, mais on doit l'associer à l'un et à l'autre éléments et il faut spécialement ne pas ignorer le métier qui l'a précédée, grâce auquel elle est née, avec lequel elle fonctionne et sans lequel elle ne persisterait pas. L'histoire économique, l'histoire juridique et l'histoire sociale doivent unir au besoin leurs disciplines respectives pour étudier les corps de cette nature.

Ajoutons, à titre purement historique, que l'exposé complet de l'origine des unions peut embrasser toute la période du moyen âge et descendre même au delà : jusqu'au début du XVI^e siècle environ. La documentation, des plus rares avant le milieu du XIV^e siècle, commence alors à apparaître et ne cesse d'augmenter pendant les cent cinquante années qui suivent, et elle permet une étude suffisamment détaillée et complète de la période de formation et d'expansion des corps, qui montrent finalement une véritable floraison. Celle-ci produit l'apogée du XVI^e siècle, avant la décadence correspondant à l'époque de l'Ancien Régime.

La méthode intéressant le fonctionnement des sociétés paraît ainsi comprendre trois et même quatre principes essentiels. Il est préférable, si tout à la fois on veut comprendre entièrement chaque genre d'association et définir complètement l'association, de ne pas isoler chaque mode d'union des autres et de les étudier tous simultanément : il faut avant tout pouvoir réunir et comparer pour exposer ; il est d'autant plus utile de procéder ainsi et, par exemple, de ne pas séparer les unions religieuses

des laïques, que non seulement les unes et les autres sont des corps d'une analogie générale, mais que précisément le caractère prédominant commun des diverses sociétés est la religion, dont il faut s'efforcer de rechercher et de montrer l'action compréhensive et le rôle primordial dans presque tous les corps ; il est nécessaire si, en particulier, on étudie les unions professionnelles, de ne pas les séparer des étiers qui les ont précédées, qui ont permis leur formation en corps unionistes religieux et auxquels elles sont restées absolument liées, la confrérie de métier ainsi formée constituant un corps double, économique et social. En poursuivant cette étude jusqu'au début du XVI^e siècle, on peut examiner complètement ces trois principes, et ainsi se rendre compte d'une façon achevée de la naissance de l'association et de ses diverses représentations comme de leur expansion.

Après cet exposé d'une méthode générale, considérons un point particulier de la recherche, mais essentiel, celui de la formation des unions, qui mérite d'être examiné à plusieurs titres. Dans le fond, on doit distinguer trois parties : la cause, l'origine et le but d'un tel fait. Tout d'abord, à titre social, des individus s'associent pour des raisons générales, religieuses et humaines à la fois, par esprit de fraternité et de société, dans un but d'entraide et d'union, pour servir le prochain comme pour se fortifier soi-même. Ensuite, à titre historique, des motifs quelconques peuvent agir à des moments donnés, dans des circonstances déterminées, pour des raisons immédiates et, juridiquement parlant, selon des formes libres ou législatives, spontanées ou ordonnées. Enfin, le but de l'association peut être très divers, et c'est ainsi qu'on aboutit à des genres et à des espèces variés d'unions. En fait, le but se discerne aisément, la cause peut être indiquée assez fréquemment, mais l'origine ne se montre presque jamais. Dans la forme, d'autre part, trois points également demeurent à considérer. A titre documentaire, le motif de l'apparition de l'union n'est pas exposé par les sources ou il l'est au contraire. A titre social, cette même apparition est de natures différentes : elle est à la fois générale, suivant le genre auquel appartient le corps en formation, et particulière suivant sa nature propre que précise comme diversifie encore son appartenance locale. A titre juridique, le motif de l'apparition est privé, donc libre, ou législatif, émanant d'une autorité, et ainsi ordonné. On remarquera encore que, par principe, trois genres de causes agissent

successivement pour constituer l'association : une première sociale, la disposition spontanée, naturelle des futurs membres à l'association ; une seconde historique, l'action de telles raisons particulières, qui éveillent ces tendances ; la dernière juridique, l'établissement de la constitution du corps. Trois stages se succèdent ainsi : l'existence préalable d'un milieu approprié, de composition encore individualiste ; l'action d'un principe unioniste déterminé, créant une association à titre privé, et l'intervention d'un pouvoir octroyant une vie légale à cet organisme ; après le simple groupement se forme une association libre, et finalement, apparaît une association reconnue. Autant que possible, on doit dans l'étude de la formation des unions procéder avec méthode pour retrouver ces divers points de vue, retracer ces étapes successives et, au besoin, si la documentation ne le permet pas, essayer de les conjecturer avec quelque certitude.

Prenons, comme application des principes précédents, un exemple de fondation d'union, le plus complet que l'on puisse trouver, paraissant même être le seul à indiquer l'origine d'un corps. Il concerne à Béthune la fondation de la Charité de saint Éloi. Cette année, une épidémie sévit dans la contrée. Saint Éloi, patron des forgerons, apparaît à deux d'entre eux séparément et leur ordonne d'établir une confrérie avec une Chandelle, qui guérira les malades. Les deux visionnaires entrent en rapports et, après consultation et conseil d'un religieux, un prieur d'un couvent de Béthune, exécutent l'ordre du saint et la confrérie est fondée. Ainsi, à titre social, la cause de la fondation est sociale, la guérison d'une épidémie ; l'origine est l'ordre donné par le saint de créer une association avec cette Chandelle, dont le rôle essentiel se montre parfaitement ; le but, du moins immédiat, est la guérison d'une épidémie, pour devenir ensuite l'ensevelissement des morts : il est donc pieux-charitable. A titre juridique, la fondation est mixte, privée-ecclésiastique. D'un point de vue documentaire, le motif de l'apparition de l'union est indiqué ; cette société est de nature charitable, spécialement même médicale ; enfin, juridiquement parlant, elle est donc de nature mixte. Trois causes agissent ainsi successivement pour constituer l'association : l'une sociale, la disposition des visionnaires à former l'union ; l'autre historique, la vision du saint ; la troisième juridique, l'établissement du corps. Trois stades se succèdent parallèlement : l'existence d'un milieu approprié

de nature individualiste ; l'action du saint, qui amène la fondation de l'association privée ; l'intervention du religieux, qui en fait un corps achevé. Cet exemple, où tout se trouve exceptionnellement réuni, est donc parfait. Dans la fondation de la confrérie des Ardents à Arras, la Vierge, comme le saint aux artisans, se montre aux deux jongleurs également en un temps d'épidémie et leur remet encore un cierge miraculeux de guérison. En souvenir de ce miracle, ils fondent une confrérie. Mais, la Vierge ne donne plus d'ordre : son apparition est donc bien encore un motif de création du corps, mais elle n'est plus une origine. De même, les règlements, souvent explicites du XV^e siècle, indiquent la cause des associations soit professionnelle, la participation du métier à la procession eucharistique, soit militaire, la fondation par des tireurs isolés d'une arme quelconque d'une union pour défendre la ville et la contrée, mais l'origine immédiate des diverses sociétés n'est pas précisée (1).

II

LES SOURCES.

On compte environ 350 documents, qui intéressent à titre direct et exclusif l'histoire des associations ; les textes qui ne la concernent que partiellement, qui ne nous apportent que des renseignements accidentels, isolés ou indirects, ainsi les actes de droit privé relatifs aux biens, peuvent être considérés comme étant en principe de nombre presque illimité. Selon les époques, cette documentation se répartit d'une façon très inégale, bien que s'accroissant graduellement avec le temps. Les IX^e, X^e et XI^e siècles ne paraissent offrir que deux indications et un texte unique ; les XII^e et XIII^e, avec la première moitié du XIV^e

(1) Nous ne pouvons nous occuper ici en détail des questions de terminologie, mais nous nous permettons de solliciter deux choses. L'une, qu'on n'emploie pas pour le moyen âge le terme de corporation, qui ne remonte pas au delà de l'Ancien Régime, exactement même de Louis XV. Littré n'en donne aucun exemple. Les termes d'association, union, société, corps, suffisent. L'autre, qu'on ne confonde pas le métier et la corporation : le métier, organisme économique, individualiste et laïque n'est pas la corporation, organisme économique-social, unionniste et religieux, il en est même l'opposé. Dans les textes du moyen âge, métier a le sens général de profession et non d'association, de confrérie de métier, de corporation, si on y tient.

siècle, n'apportent encore qu'un nombre restreint de renseignements, et seules les cent cinquante années qui suivent arrivent à nous donner une variété grandissante et réelle de pièces. Celles-ci, à part deux ou trois exceptions d'ordre narratif concernant Arras, ont exclusivement un caractère non narratif. Ce sont des textes théoriques et de pratique, des pièces législatives et d'application, des règlements d'une part, et, de l'autre, des actes concernant avant tout les finances et la justice, représentées par des comptes et des procès, auxquels se joignent des actes donnant des renseignements divers, mais plutôt de nature administrative. Les textes spéciaux de caractère religieux ou religieux-social existent à peine. Les documents les plus nombreux et les plus importants sont d'ordre juridique : ce sont des règlements de caractère, de longueur et de valeur diverses et cette prédominance est fort heureuse, car les associations, qui ne sont représentées que par des textes de pratique, ne restent qu'imparfaitement connues, à ce point que leur but précis peut demeurer ignoré : la loi n'apparaissant pas, on ne sait rien de fondamental. Cette abondance relative de documents ne doit pas faire oublier le nombre également élevé des unions, si bien qu'à chaque organisme ne se rapporte en réalité qu'un nombre restreint, même extrêmement limité de pièces, fût-ce un acte unique. On doit y joindre la perte presque absolue des archives privées et cette restriction comme cette absence font que la constitution de la société une fois exposée à titre théorique par l'étude du règlement, on ignore totalement son fonctionnement réel : les résultats de cette organisation échappent de façon complète. A vrai dire, les règlements des deux derniers siècles deviennent-ils moins concis que ne l'ont été les textes antérieurs de même ordre, ils sont plus explicites et en outre donnent des renseignements assez précis sur l'origine des corps : ils nous montrent ainsi leur naissance comme ils nous exposent leur organisation. Mais, en somme, on ne peut songer à écrire l'histoire d'une seule société.

Si on considère maintenant chacune des deux régions, artésienne et flamande, on reconnaîtra que, dans la première, les sources sont à la fois anciennes et surtout religieuses, les actes religieux précèdent plutôt les professionnels et c'est dans les villes de cette partie, en raison de leur origine première religieuse, qu'il faut surtout ou presque exclusivement même étudier les unions religieuses également : la spiritualité y est certainement anté-

rière à l'économie. Dans la Flandre, la succession plutôt contraire se présente : la série spirituelle cède évidemment le pas comme ancienneté et comme importance à la catégorie économique et si on veut étudier l'élément économique encore des unions, c'est donc plutôt en Flandre qu'on doit le faire. A mesure qu'on remonte du Sud au Nord, la documentation évolue à deux titres connexes : elle se modernise et, dirait-on, elle se laïcise. La différence de l'action religieuse sur la formation des cités, son existence ou son absence, agit sur l'apparition comme sur la nature générale des sources. Les corps militaires au contraire présentent partout une venue presque simultanée. Les unions culturelles sont très rares. Les sociétés à but lucratif, d'autre part, sont très médiocrement représentées. Les cinq centres unionistes de premier ordre, Arras, Saint-Omer, Béthune, Douai et Lille, offrent cependant tous à peu près les mêmes catégories d'actes. Viennent après sept localités infiniment moins importantes et enfin treize sont seulement connues par les associations militaires. On compte ainsi vingt-cinq centres unionistes à étudier.

III

L'HISTOIRE.

L'histoire des associations peut se diviser en trois périodes : la préhistoire, la protohistoire et l'histoire. La préhistoire ne paraît être représentée que par une confraternité de prières de l'abbaye de Saint-Bertin, connue peut-être dès le milieu du IX^e siècle par des noms probables d'adhérents. Elle se continuera dans les périodes suivantes par une véritable union pieuse, de direction toujours abbatiale, mais de composition urbaine. A la protohistoire ensuite correspondent les X^e, XI^e et XII^e siècles, c'est-à-dire l'époque de la formation des villes. A Arras, en 1023, apparaît la première association datée, qui est une union religieuse interdiocésaine de prières, rattachée sur place à Saint-Vaast. Au XII^e siècle, la célèbre confrérie arrageoise de Notre-Dame des Ardents commence à se former et peut-être même à se réglementer et il s'y joint toute une petite floraison de confréries de métiers avec une gilde. A Saint-Omer, la confrérie bertinienne, qui continue en s'urbanisant, se complète par une con-

frérie analogue émanant du chapitre et la gilde des marchands publie vers le milieu du XI^e siècle les *Consuetudines gilde mercatorie* si connues, qui forment le plus ancien règlement unioniste conservé. Elle absorbera au XII^e siècle les gildes de deux autres localités voisines, et la Hanse flamande de Londres à la même époque apparaît dans plusieurs villes. A Douai, dès la fin du IX^e siècle, puis vers l'an 1000, se seraient peut-être organisés successivement les deux tribunaux professionnels de la meunerie et du cuir. L'unionisme se manifeste donc déjà dans plusieurs villes, huit exactement, sous forme d'associations pieuses, pieuses-charitables et pieuses-culturelles, puis de gildes et hanses, éléments, anneaux d'associations territoriales ou interterritoriales, et enfin de confréries locales de métiers, corps de caractères respectivement religieux, économique ou professionnel. La capitale de l'Artois se fait voir en particulier comme un véritable centre unioniste et montre une réelle floraison de sociétés. Les unions militaires et culturelles, les corps à but lucratif n'apparaissent pas encore. En somme, pendant cette période prédocumentaire se forme et se propage dans des conditions assez actives et étendues le mouvement social collectif : les formations économique, juridique et sociale paraissent marcher simultanément dans quelques villes du moins. La population urbaine semble s'être unionisée rapidement dans un esprit avant tout religieux : c'est pour ce motif que les unions apparaissent de préférence dans les cités ecclésiastiques de l'Artois alors que dans les villes économiques de la Flandre ne se manifestent que les gildes et hanses dues naturellement à l'extrême importance de l'économie drapière. Toutes les connaissances intéressant cette période préparatoire restent d'ailleurs encore quelque peu vagues et incertaines et l'époque proprement historique ne commence qu'avec le XIII^e siècle.

Elle peut se diviser elle-même en trois stades séculaires. Au XIII^e siècle, la croissance se fait voir surtout dans l'Artois de nouveau, alors qu'en Flandre les deux métropoles de Douai et de Lille, malgré leur importance économique et sociale, restent en retard. A Douai, si les corps professionnels semblent encore faire défaut, avec une union de charité se constituent des sociétés à but lucratif intéressant la draperie et les moulins, et à Lille avec deux associations pieuses se ferait voir un organisme culturel. En somme, en Artois le mouvement déjà amorcé tend à

s'accroître, mais en Flandre il semble à peine se montrer et, de part et d'autre, il demeure limité ; dans une seule ville, il acquiert une véritable valeur, c'est encore à Arras, alors que dans les autres centres importants de cette région pourtant économiquement si développée l'association de métier n'apparaît toujours pas. Au XIV^e siècle ensuite, dans les deux premiers tiers du moins, le mouvement continue, mais toujours avec une certaine lenteur. Ce ne sera qu'avec la seconde moitié de cette période séculaire qu'à une ère de sporadisme succédera une ère d'expansion. Finalement au XV^e et au début du XVI^e siècle, la vie unioniste s'épanouit réellement, on constate une véritable extension, un réel envahissement des sociétés ; la vie urbaine, de la piété au théâtre, s'unionise et surtout à titre économique, car, pour les unions de piété, le mouvement se ralentit, si même il ne s'arrête pas complètement, selon le genre des corps. Dans l'économie, tous les métiers sont représentés. On remarquera cependant que si, dans la principale économie de la région, la draperie, les métiers locaux de la production continuent à s'organiser en associations, la sûreté plus grande des relations internationales, mais aussi le déclin général de la production font disparaître graduellement les unions internationales des gildes et hanses.

A quelles conclusions peuvent conduire les remarques précédentes ? Dans le temps d'abord. Si le mouvement unioniste remonte dans sa première origine au haut moyen âge et dans les monastères, jusqu'au dernier tiers du XIV^e siècle, si les institutions se précisent et se développent graduellement, si une petite capitale régionale, Arras, peut être considérée comme un véritable centre unioniste, la formation des sociétés demeure restreinte et leur accroissement reste lent. L'époque antérieure au XII^e siècle n'a presque rien produit. Le XIII^e siècle, qui est l'apogée de la vie médiévale, en particulier par les institutions urbaines, ne présente toujours qu'un mouvement limité, sinon même une perte pour les gildes et hanses. Il faut, encore une fois, venir jusqu'à la partie descendante du XIV^e siècle et suivre le cours du XV^e pour voir l'esprit d'association accomplir un véritable bond. Ainsi, le haut moyen âge préurbain a vu naître seulement l'association, le moyen âge urbain, dans sa période d'ascension, d'apogée et même le début de son déclin, l'a vue uniquement se constituer et ce n'est que le moyen âge décadent, finissant, qui la voit s'épanouir. Après sa première formation,

l'unionisme montre peut-être une certaine floraison, qui se constate au XII^e siècle à Arras, mais ensuite il ne paraît réaliser que des progrès médiocres et subit une sorte de stagnation, jusqu'au moment où, avec la décadence médiévale, les unions prirent un réel développement. En fait, on peut dire que c'est de la déchéance, de l'agonie du moyen âge qu'est sortie l'expansion de l'association, comme si l'organisation de la société en collectivités sociales juridiques correspondait non pas aux périodes de calme et d'étale, mais à celles de crise et de transformation.

Après le temps, le genre. Les premiers corps connus sont donc, d'une part, les unions pieuses nées dans les monastères ou les chapitres, les unions pieuses-charitables et pieuses-culturelles et encore les confréries de métiers, presque toutes d'exercice local et, d'autre part, les associations de fin économique intéressant le négoce mondial et la draperie, elles-mêmes éléments locaux de sociétés internationales et qui peuvent également montrer une empreinte spirituelle, mais dans lesquelles, si la religion n'est pas complètement absente, elle ne domine certainement plus. En général cependant, la religion est de rôle exclusif, d'action plus ou moins prédominante ou d'intervention limitée : il est bien rare qu'elle n'apparaisse aucunement. Et pour le lieu, les premières unions naissent-elles de préférence dans une abbaye, une vieille cité épiscopale-abbatiale ou un milieu religieux. Aussi, la majorité de ces corps appartient à la partie méridionale de la région flamande, aux villes de caractère ecclésiastique de l'Artois. En Flandre, les corps collectifs ne se montrent que dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Seules, les gildes et hanses, en raison de l'extension singulière de la draperie comme de sa nature commerciale internationale, apparaissent un peu partout. En somme, le mouvement unioniste remonte du Sud au Nord.

Après la période originelle de sporadisme et avant la période finale de multiplication, quand les sociétés commencent à apparaître peu à peu, il semble être difficile d'établir quelques principes dans leur mouvement de naissance. Le sentiment que produit leur arrivée, en dehors de l'existence la plus générale et commune d'actes religieux, auxquels peuvent se joindre les pièces d'intérêt drapier, est une impression d'accident, d'occasion, de hasard : aucune ordonnance, aucune règle, aucun principe

ne paraît se dégager ; les sociétés semblent naître et se montrer où et comment vont les choses. L'esprit d'association paraît vraiment vouloir souffler quand, où et comment il lui plaît. La naissance des unions, soit en général, soit selon les diverses localités, ne semble correspondre à aucun caractère déterminé. On voit des faits, on constate des absences, on remarque des différences et on n'observe rien de précis. On ne peut donner de cette diversité aucune explication, pas plus qu'on ne saurait discerner comment, après une lente croissance de plusieurs siècles, se produit une sorte d'explosion presque subite.

L'apparition du mouvement unioniste est antérieure à la naissance des villes, si sa naissance se rattache à l'Église et si son fonctionnement reste étroitement lié à la religion ; l'existence, l'organisation et la croissance du droit d'association n'en sont pas moins en très grande partie la conséquence expresse et directe de l'existence des villes. Sans ces dernières, les sociétés auraient été réduites à quelques confréries pieuses et charitables représentant d'une façon exclusive le milieu ecclésiastique. Cependant, l'apparition de ces mêmes villes a forcément précédé celle des unions de provenance urbaine et même l'expansion des corps collectifs accompagne bien plutôt la décadence des cités que leur apogée. L'apogée des unions est bien postérieure à celle des villes qui, bien que constituant des communautés, paraissent être restées d'esprit individualiste. En somme, si le moyen âge a donné naissance à l'association, tout au moins dans l'économie, dans la vie professionnelle d'où est sorti le mouvement urbain, il n'a nullement été unioniste par essence : il a été réglementé, ce qui est bien différent. L'économie individualiste et laïque du métier n'est aucunement la confrérie religieuse du métier.

Les relations générales existant entre l'idée et la société religieuses, et la formation des corps unionistes, d'une part, entre la fondation et le développement des abbayes, d'apparition même préurbaine, et la naissance et la croissance des cités ou futures cités, de l'autre, sont le double fait qui explique que les sociétés se soient d'abord formées et aient grandi dans la région artésienne avant de gagner la Flandre, où fit défaut le monachisme préurbain ou originel. Aussi, les sociétés pieuses sont-elles surtout connues dans la période primitive jusqu'à la seconde moitié du XIV^e siècle environ, et les sociétés laïques apparaissent-elles

de préférence dans la période postérieure de l'expansion : un véritable renversement se produit. La religion n'a nullement disparu d'une période à l'autre, mais elle a d'abord engendré des unions de piété successivement de caractère monacal bénédictin, puis rattachées au clergé séculier et enfin de composition laïque ; ensuite, elle a rebondi vers les sociétés laïques pour les créer au besoin et presque toujours agir en elles. Dans l'économie, d'autre part, aux origines jusqu'au XIII^e siècle inclusivement correspond le mouvement interurbain, même international, des gildes et hanses de la draperie ; puis, après la décadence de cette dernière, se développe la petite confrérie de métier reposant sur l'économie locale. Dans les premières sociétés, la religion a eu une influence fonctionnelle charitable et plutôt limitée ; dans les autres, elle a exercé une action créatrice, idéale et extensive. Des autres modes d'associations, d'une expansion beaucoup plus restreinte, il n'y a rien de particulier à dire.

IV

LES ORIGINES.

L'association est donc un phénomène d'origine monacale, d'application et de développement urbains. Dans les deux premières périodes de son existence, que nous appelons la préhistoire et la protohistoire, la religion peut, à titre de cause, agir d'une façon exclusive, comme piété pour former des unions pieuses, ou comme charité ou bienfaisance, pour constituer des unions de piété charitable ou culturelle. A côté de la religion, intervient comme cause de formation, le commerce, même international, celui de la draperie, qui, afin d'éviter les risques qu'entraîne à cette époque le transit à longue distance, crée ces associations économiques de protection mutuelle que sont les gildes et hanses : dans ces cas, la religion ne joue tout au plus qu'un rôle de charité sociale entre les membres ou même disparaît complètement. En outre, la religion peut agir en union avec la profession pour former les confréries de piété, qui doivent être le résultat d'une double influence conjuguée, la religion et la gilde ; des sociétés de cette nature s'établissent à deux fins complémentaires l'une de l'autre : on loue Dieu et on organise le travail ; ainsi, se constitue une réunion de travailleurs manuels adonnés à la même occu-

pation et se forme une association, qui reste au fond essentiellement religieuse. Enfin, à Douai, le motif de la constitution des tribunaux de métiers de la meunerie et du cuir doit être la justice professionnelle. Ainsi, la raison d'être sociale de l'apparition des corps est généralement spirituelle, beaucoup plus rarement économique et, tout à fait par exception, juridictionnelle ; inversement, le rôle de la religion, d'abord actif et même exclusif, devient secondaire jusqu'à disparaître complètement. L'origine directe des corps, des plus rarement indiquée, peut être un fait miraculeux, une vision d'un saint ordonnant aux visionnaires la formation d'une confrérie. Le but, nous l'avons dit, est spirituel, spirituel-économique ou économique, sous des formes naturellement diverses. A titre maintenant juridique, ces sociétés peuvent émaner de l'autorité ecclésiastique ou avoir été constituées par les membres eux-mêmes : elles sont de formation législative ou libre.

A l'époque historique, quand les causes sociales de l'apparition des unions ne sont pas indiquées, on ne saurait que les supposer par principe selon la nature générale des corps mêmes, que ces causes soient d'ordre religieux, économique ou militaire, sans préciser le détail. Du point de vue juridique, on peut déterminer si cette apparition a été spontanée ou ordonnée, mais, selon une règle absolue, jamais les sociétés pieuses n'émanent d'une autorité laïque, en dehors, et sans motif indiqué ni même supposable, des confréries de Saint-Jacques-de-Compostelle. L'ignorance des causes de formation, qui se manifeste pour les sociétés religieuses, apparaît aussi pour les corps professionnels et on ne peut que conjecturer des motifs très généraux, le besoin de protection économique ou d'entraide sociale. Dans les cas de cette nature, il faut donc se borner à constater l'existence des sociétés, mais l'ambiance, le milieu de création, la forme de fondation, qu'il s'agisse du côté social ou juridique, doivent rester inconnus.

Lorsqu'au contraire le motif social est indiqué, pour les unions non économiques, il ne peut être que religieux ou religieux-charitable ou culturel ; si la cause juridique est également mentionnée, ce ne peut être encore qu'une autorité religieuse qui intervienne. Dans les associations professionnelles, le métier économique existe préalablement ; il est réglementé, hiérarchisé, il peut même être gouverné, exactement administré, mais il ne manifeste pas une vie sociale collective continue, il ne forme pas

un métier confraternel, il ne constitue pas une personne juridique permanente. Alors, pour un motif religieux, spécialement en vue de participer à la procession du Saint Sacrement, généralement honorer le culte divin, les membres du métier décident d'avoir une Chandelle. Celle-ci, à ces cérémonies, les réunira, les représentera, les groupera autour de ce symbole spirituel. Mais, la création, l'organisation et le fonctionnement de ce symbole amènent et nécessitent, à titres direct et immédiat, la formation d'une association avec l'apparition et la constitution d'éléments divers du corps. Le métier professionnel, sans nullement disparaître, s'insère dans une union pieuse, une personne morale religieuse, une « confrérie », qui le recouvre, le double, s'associe à lui pour former un corps unique. Cette insertion, cet encadrement nécessitent l'établissement d'une réglementation législative que le corps rédige et qu'il présente à un pouvoir pour la faire approuver. La fondation et le fonctionnement de la Chandelle amènent la création de chefs nommés par la confrérie, qui la dirigent à tous égards. Cette vie constitutionnelle et administrative fonctionne naturellement à une fin religieuse sociale. Il en résulte d'une façon nécessaire l'existence d'une vie financière comme d'une vie judiciaire : la confrérie doit vivre et sa législation être respectée. En somme, tout dépend et résulte de la Chandelle, tout gravite autour d'elle et il y a presque équivalence entre la Chandelle et l'association. Sa création est d'une telle importance que si le métier ne la crée pas de lui-même, le pouvoir peut la lui imposer, pour qu'il participe à la procession du Saint Sacrement et qu'ainsi finalement se forme la confrérie de métier : celle-ci, au lieu d'être d'apparition libre, est de formation législative, mais, de part et d'autre, quelle que soit l'action juridique, le résultat social est identique. Si ce mode de la formation dans les origines ne paraît pas être exclusif, aux XIV^e et XV^e siècles, il le devient à peu près : sans Chandelle, pas de confrérie, pas d'association.

On ne saurait s'étonner de cette action, car les documents qui l'indiquent sont nombreux et clairs à la fois : ils montrent que la nécessité de la participation à la procession du Saint Sacrement a été la cause directe, avec une fondation privée ou officielle, de la constitution des unions confraternelles. Cette cérémonie était un hommage solennel, public, gouvernemental, rendu par le pouvoir urbain à l'Eucharistie, qui est le sacrement par excel-

lence, qui peut être considérée comme le centre et l'âme de la religion, dans sa fête, la Fête-Dieu, dont l'institution paraît avoir eu lieu précisément dans les Pays-Bas. Le magistrat voulait évidemment donner la plus grande extension possible à cet hommage officiel rendu à l'Eucharistie en particulier, au culte divin et à la religion en général, en amenant tous les métiers à participer sous les formes collectives les plus solennelles à un défilé organisé aussi somptueusement qu'il se pouvait. Cette procession était par excellence une fête religieuse publique, une véritable fête urbaine.

Les rapports de la religion avec la formation des unions professionnelles furent donc avant le dernier tiers du XIV^e siècle d'un ordre général plutôt vague, ne montrant encore qu'une influence religieuse relativement essentielle et directe et on comprend qu'à ce moment il ne soit pas encore question de la Chânelles. Ensuite, la relation entre les deux éléments se rattache très régulièrement au culte de la Fête-Dieu. Tout d'abord, la spiritualité exerce une action secondaire à côté de l'économie prédominante ; ensuite, cette action devient fondamentale et exclusive à titre d'organisation. A un enveloppement d'ambiance a succédé une pénétration administrative : on pourrait presque dire que le dogme a été suivi du culte, la foi de la liturgie. Le mode d'intervention de la religion dans le métier a pu se modifier, parce que dans sa situation générale elle-même a changé : l'épanouissement et le calme ont été remplacés par la crise et la discussion. Les rapports se sont développés comme précisés. A l'origine, le métier s'appuie plutôt sur la religion, qui remplit facilement toute la vie, mais ensuite la religion, attaquée, doit s'efforcer de conquérir le métier. Le métier individualiste, d'abord simplement influencé par la religion, est ensuite strictement devenu une confrérie. « La religion, a-t-on dit excellemment (1), après avoir été l'initiatrice des unions [professionnelles], servit de fondement à leur existence ». La formation des confréries de métiers peut être regardée comme une conquête de la religion, on dirait presque en particulier de l'Eucharistie.

C'est peut-être là l'aboutissement d'une longue évolution, de changements successifs et graduels. A l'origine, chaque profession ne devait former qu'une simple réunion, une addition

(1) A. DU BOURG, *Les corporations ouvrières de la ville de Toulouse*, p. 5. Toulouse, 1884.

inorganique d'individus, à l'exclusion de la moindre organisation, de toute réglementation : c'était une sorte d'anarchie ; il n'y avait rien de plus que des professions. Ensuite, s'établit une vie économique réglementée, « dirigée », et les membres de la profession s'ordonnent, se classent, se hiérarchisent. Le métier se constitue, mais demeure toujours individualiste et ses membres, même quand ils forment accidentellement une association, n'agissent qu'en individus réunis par occasion : ils agissent *ut singuli*. Ils peuvent après former en totalité un métier gouverné avec un début d'organisation administrative que dirigent des chefs ; mais, quand tous constituent une association, celle-ci reste toujours limitée dans le but comme dans le temps et les membres se conduisent encore en individus, s'ils agissent maintenant *ut universi* : ils arrivent ainsi au seuil de la vie unioniste. Alors, la confrérie se forme et les individus disparaissent, et le corps de métier peut agir *ut universitas*. Enfin, le métier peut se fermer et la propriété de la profession par les membres de personnel devenir héréditaire : l'organisation de métier tend à se féodaliser et la profession devient en effet une sorte de fief. On a donc successivement la profession non réglementée, le métier réglementé, le métier gouverné, la confrérie de métier, la confrérie de métier fermé, la confrérie de métier héréditaire : économie et religion concourent ainsi à exercer une double influence, qui de la profession libre aboutit au fief héréditaire dans l'association fermée.

Trois points dans la formation comme dans l'organisation de la confrérie de métier méritent d'être précisés : préalablement, le métier a précédé la confrérie : sans métier, pas de confrérie ; la législation traite simultanément du métier individualiste et de la confrérie collective, mais elle n'a nullement créé la réglementation du métier, qui est antérieure ; enfin, la confrérie peut disparaître et le métier subsister, si bien que sa persistance permettra au besoin à la confrérie de renaître. Le métier reste toujours la base et la confrérie devient, ou redevient, la couverture. Il y a coexistence de fonctionnement, il y a cohésion, réunion et interpénétration de chaque élément dans l'autre, mais, il n'y a pas fusion des deux éléments ni finalement réduction à l'unité. La confrérie n'a pas annihilé, ni remplacé, ni absorbé le métier, elle ne lui a pas succédé, et si elle l'a plus ou moins modelé dans certaines de ses parties, elle ne l'a non plus aucunement trans-

formé. Elle s'est simplement ajoutée à lui, le laissant à peu près tel quel : de là, la simultanéité des deux législations. L'économie réglementée du métier n'est aucunement le mouvement confraternel de la confrérie. L'individualisme économique du métier s'oppose même au « confraternisme » social de la confrérie ; l'un regarde plutôt la chose, l'autre considère de préférence l'homme et l'individualisme a plutôt une origine officielle et l'unionisme de préférence une provenance privée.

Si les métiers unionistes paraissent avoir eu très régulièrement une cause religieuse de formation, le métier peut, peut-être et en tout cas tout à fait par exception, s'unioniser en dehors de la religion, devenir, ne fût-ce que momentanément, une union exclusivement civile ou confraternelle, laïque ; mais ces cas sont non seulement encore une fois des plus rares, mais assez peu explicites.

Les Serments militaires montrent une organisation d'où la religion et en particulier la Chandelle ne sont nullement absentes, mais les exemples où les unions seraient sorties directement de l'établissement de cette Chandelle comme dans les corps précédents paraissent bien être des moins fréquents. La fondation des corps militaires, lorsqu'elle est indiquée, est régulièrement due à des individus qui s'adonnent, spontanément sinon individuellement, par plaisir, par « jeu », au tir d'une arme quelconque : ils ne forment tout au plus ainsi qu'un simple groupement, sans constituer aucune union juridique. Dans le but de défendre la ville et la contrée et également de faire le guet et la police, ils demandent au pouvoir seigneurial local de constituer une union qui leur donnera plus de cohésion et de force. L'autorité ainsi requise se borne à transmettre cette requête au pouvoir public qui seul, en l'espèce, a qualité pour lui donner force de loi. Ainsi, la cause de l'union est sociale : c'est la compréhension de l'avantage d'une union sur l'individualisme ; le but est militaire, et la forme de la réalisation du corps est en grande partie publique ; l'origine demeure inconnue. La fondation n'a donc pas créé des éléments personnels, elle les a seulement utilisés. A titre juridique, la fondation est toujours spontanée, privée ; le pouvoir ne fonde jamais, il ne fait qu'approuver. Les groupements originaux privés peuvent d'ailleurs persister comme « Serments de plaisance ».

Dans la formation des associations, on doit donc distinguer

trois parties : la cause, l'origine, le but. L'idée d'association, qui est une idée latente, en l'air, peut être utilisée par des individus mus par des sentiments de « charité, d'amour, fraternité et société, d'entraide et union », qui les font « communiquer » ensemble ; ils veulent s'associer avec le prochain pour des raisons divines et humaines, accomplir l'un des deux commandements de Dieu et augmenter leur force personnelle ; ils font une « bonne œuvre en vue de servir à leur salut » et ils facilitent humainement leur vie terrestre ; à l'altruisme religieux se joint l'égoïsme humain. L'individualisme, qui reparaît quand l'union peut cesser de fonctionner, a d'aussi mauvaises conséquences que l'association en a eu de bonnes : à la force succède la faiblesse, à l'accord l'anarchie, à la prospérité la ruine. Aussi, les intéressés, dès qu'ils le peuvent, veulent-ils reformer l'association. Chacun tend à s'associer religieusement par devoir, d'autant mieux qu'il sait y trouver humainement son avantage. Mais, si on voit les causes générales de la formation des sociétés qu'on peut appeler morales, d'une part, historiques de l'autre, on ne saurait cependant préciser, déterminer les motifs essentiels de l'évolution historique de ce phénomène de l'association, dont les transformations principales semblent demeurer une énigme. D'abord, la stagnation et le sporadisme, ensuite, la multiplication et l'envahissement. Pourquoi d'abord si peu et ici plutôt que là ; et pourquoi ensuite tout et partout ? Sans doute, vers l'achèvement du moyen âge le renouveau religieux, sa consolidation sous forme d'associations, le développement cérémonial du culte du Saint Sacrement comme la nécessité militaire croissante des combattants de métier ont pu en général contribuer à accroître, à multiplier le nombre des sociétés. De même, les périodes de crise, telles que celles de la naissance et de la déchéance des villes peuvent être plus favorables que les époques de tranquillité, telles que l'apogée urbaine, au développement des unions.

Des causes sociales de la formation des unions, la religion est évidemment la principale. L'association, dit-on une fois à Arras d'un corps professionnel, est fondée « *affin de prier et de faire prier pour tous les confrères d'icelle confrarie* ». La religion a donc naturellement suscité les unions pieuses, elles-mêmes prototypes de toutes les autres, et également les unions charitables, et elle a agi de même pour la plupart des corps économiques. Quelques-uns de ces derniers ont pour cause et fin le négoce,

mais sont encore « teintés » de religion, d'autres, des plus rares et pouvant d'ailleurs rester embryonnaires, ont pour motif et pour but la justice seule. Les Serments ont presque exclusivement une raison d'être, et ils ont toujours une fin militaire. L'ambiance est tout autre et si la spiritualité tient dans le fonctionnement de ces corps une place identique à celle qu'elle remplit dans les unions économiques, ces sociétés ne sont cependant plus religieuses par essence, mais elles le sont par surcroît ; la religion est chez elles non plus une cause ni une fin, mais un élément. L'esprit religieux et l'esprit militaire paraissent avoir été les deux grands mobiles de l'idée d'association ; les motifs économique et juridictionnel, même le premier, sont certainement de valeur infiniment moindre. Après la cause de formation des corps, vient l'origine ; mais elle n'est en somme jamais énoncée. Quant au point de départ juridique, dans les sociétés pieuses et pieuses-charitables, il peut être privé ou officiel, mais, sous cette seconde forme, il ne fait jamais intervenir une autorité laïque : il met toujours en cause un pouvoir ecclésiastique. Dans les unions économiques, c'est ou le métier ou l'autorité qui produit l'organisme. Dans les Serments, la formation n'est jamais que privée, mais si le pouvoir n'engendre jamais par conséquent, il doit toujours ratifier et c'est toujours aussi le pouvoir public qui apparaît alors.

Comme nous l'avons dit, lorsqu'une cause sociale a fait naître chez les membres de la future société agissant encore individuellement une tendance à utiliser certaines dispositions naturelles à l'association, voyant les inconvénients de l'individualisme et les avantages de la société, une cause proprement historique les pousse directement à agir et à former un corps, puis une cause juridique les amène à établir une constitution et à faire de ce corps une personne morale : la société se formait ainsi graduellement. Les dispositions préalables étaient nécessaires, le rattachement du corps à telle catégorie d'associations n'était qu'une question secondaire de précision ; enfin, une organisation déterminée était indispensable au fonctionnement. Les deux premières causes avaient un rôle de fondation ; le droit enfin, sans valeur créatrice, en avait un de disposition. Après l'existence d'un milieu technique approprié, d'état individualiste, agissait un principe unioniste créant l'association à titre privé et enfin, un pouvoir intervenait donnant à cet organisme une vie légale.

Mais ces trois parties n'apparaissaient pas dans toutes les unions, car le pouvoir ne se montrait et n'agissait pas toujours. La création du corps par l'autorité même supprimait le second stage et en réalité, le premier palier était seul nécessaire : sans milieu préalable, l'association n'était pas possible. Le principe d'union ne crée pas le milieu, il le féconde seulement, il n'assure qu'une action de transformation. Il utilise des forces latentes. Ce n'est pas le fond, mais l'usage qui en est fait, qui est nouveau. L'association ne crée pas à titre social individuel, mais elle fonde à titre juridique collectif : elle n'engendre pas l'homme, mais elle organise les hommes.

L'étude de leur milieu d'origine montre que les associations sont sorties de l'Église et de la bourgeoisie. Les seuls meuniers et travailleurs du cuir de Douai, en raison de l'ancienneté comme de l'ambiance, seraient venus peut-être d'un milieu public-féodal. Dans les unions professionnelles, les valets peuvent être des manants-résidents ou des forains, s'ils sont de passage, et les maîtres être étrangers. D'autre part, les sociétés privées et culturelles peuvent comprendre ecclésiastiques et laïques. Les autres sociétés ne doivent renfermer que des laïques.

Les sociétés à but lucratif sont très mal connues. A titre social, leur cause et leur but sont également économiques, exactement financiers. Leur point de départ reste ignoré. A titre juridique, leur apparition est généralement libre. Dans les sociétés d'intermédiaires commerciaux existe un élément altruiste, qui tempère l'idée d'argent se montrant dans tous ces corps en y introduisant une pensée d'équité, de bienfaisance, sinon religieuse, mais spirituelle, due peut-être à l'influence de l'économie bonne et loyale, qui inspire toute la réglementation économique médiévale.

V

L'ORGANISATION GÉNÉRALE DES SOCIÉTÉS SANS BUT LUCRATIF.

Différents genres d'associations non lucratives existaient donc. Mais, en tant que sociétés, que personnes juridiques, elles ne pouvaient que comprendre les mêmes éléments fondamentaux de constitution, chacune même présentant des traits essentiels analogues, les dissemblances ne portant que sur l'application,

la forme, les détails. Si cependant on considère le cadre externe, officiel, le cadre des autorités, on voit que les associations pieuses n'avaient de rapports qu'avec les seuls pouvoirs ecclésiastiques, exception faite pour les unions de pèlerins de Saint-Jacques-de-Compostelle, peut-être en raison de leur caractère international, qui pouvait nécessiter l'intervention de pouvoirs laïques. Mais, ces sociétés de piété non seulement se formaient, mais vivaient en complète indépendance des autorités urbaines, à moins qu'elles n'eussent des rapports accidentels avec la ville même, ainsi pour la participation à des cérémonies religieuses publiques ou la conclusion d'actes de droit privé, auxquels cas des relations s'établissaient entre les deux parties comme s'il s'agissait d'associations laïques.

Il ne pouvait en être de même au sujet des sociétés non pieuses en général. Mais, plus précisément, les unions de fin économique n'avaient guère de relations qu'avec l'autorité urbaine, le pouvoir public n'intervenant régulièrement que pour ratifier les décisions prises ou, exceptionnellement, pour des raisons inexplicables. Quelquefois encore une autorité seigneuriale locale apparaissait. Dans les sociétés de fin militaire, ces deux autorités urbaine — ou seigneuriale — et publique se montraient également. Les diverses sociétés précédentes à l'époque historique ne possédaient, ou, peut-être, ne possédaient plus, qu'un droit de requête aux autorités qui peuvent, pour les corps économiques, ratifier, supprimer leur existence, mais aussi la créer : c'est exactement, dirait-on, un droit de vie et de mort. Mais, pour les Serments militaires, en leur qualité d'unions à fin plutôt extra urbaine ou territoriale, ce droit appartient au pouvoir public seul : autorités urbaine ou seigneuriale n'ont en réalité qu'un droit de requête ou de présentation. De la façon la plus générale, aucun corps ne peut s'organiser et se constituer librement : ce principe ne souffre aucune exception.

Au sujet du pouvoir législatif, les unions ne possédaient absolument qu'un droit de requête et de présentation aux autorités, qui, elles-mêmes, jouissaient du pouvoir de création, modification et publication de la réglementation. En réalité, le pouvoir ne devait être que « le ratificateur, publicateur, annonciateur » des demandes des organismes : il était effectivement, dirait-on, leur héraut. Il fallait en somme concilier l'initiative privée et l'autorité officielle. Les associations non pieuses ne pouvaient

que demander leur droit à vivre, elles étaient d'origine sociale privée et d'origine politique officielle ; c'était l'autorité qui les fondait et les constituait par un double droit, leur donnant la vie politique et leur confirmant la vie législative ; l'association prépare son existence, mais ne la fait pas. La communauté urbaine ne tolère pas la formation et la constitution libres des associations non pieuses : elle possède sur elles une sorte de pouvoir de « police, de police et d'ordre, de justice et police ».

L'entrée dans les associations pieuses est naturellement libre. Elle l'est également dans les corps militaires, mais, en raison de leur nature, la sortie, du moins en principe, pouvait être soumise à certaines formalités. Quant aux associations de métiers, il est possible que l'entrée en fût obligatoire, mais l'étude de la réglementation ne permet pas de donner à ce sujet une réponse à la fois générale et précise, la presque totalité des règlements n'y faisant même pas la moindre allusion ; peut-être considérerait-elle la question comme réglée par principe, l'obligation était sous-entendue. Mais, par suite de cette incertitude même, ne peut-on résoudre davantage le problème des rapports du travail libre et du travail confraternel.

Tout entrant dans une association, du moins non pieuse, devait prêter un serment, mais il est à vrai dire très rarement mentionné.

Les associations une fois ratifiées par le pouvoir, il les abandonne absolument à elles-mêmes : elles sont indépendantes en principe et de fait et il n'intervient dans leur vie que sollicité par elles ou s'il croit nécessaire d'agir en cas de changement de législation, de reconstitution, de fusion ou de suppression des sociétés, bref, de circonstances extrêmes, s'il y a lieu. Dans un fonctionnement normal du corps, le pouvoir n'a qu'à s'abstenir : communauté et confrérie vivent séparées. Quelques réserves, quelques exceptions seules peuvent exister, parfois la prestation de serment des chefs au magistrat, la participation du corps aux processions urbaines, la réception de subventions, le versement d'amendes et, surtout dans la justice, le partage à l'avantage de l'autorité : plus le palier de la justice était élevé, plus elle échappait à l'union. Dans les corps militaires, l'action, la pénétration du pouvoir étaient plus accentuées ; les rapports étaient plus nombreux comme plus étroits en particulier par le versement de subventions. Les Serments, en raison de leur nature,

étaient en somme des corps urbano-publics, dont les affaires étaient des affaires d'État, qui avaient expressément à « servir » la ville : ils devaient être à la disposition du pouvoir urbain ou public. Mais, leur vie courante n'en demeurait pas moins libre.

Toutes ces sociétés pieuses et non pieuses présentaient une organisation générale analogue. La politique et la législation sont déjà connues. Dans la seconde, la conservation des statuts du corps par les chefs a une extrême importance : sans statuts la société est comme décapitée, elle manque de gouvernail, elle ne fonctionne plus. Dans la vie constitutionnelle, la société a un droit « d'assemblée », qui s'exerce aux fins les plus diverses, les plus importantes comme les plus ordinaires : organiser le corps, assister aux messes, participer aux obsèques, « boire ensemble », etc. L'assemblée représentait parfaitement la vie collective de l'organisme : elle était vraiment la manifestation adéquate de l'existence, du fonctionnement de l'association, montrant réellement la vie en commun des membres d'une société. Avant tout, elle avait pour but la nomination annuelle de chefs et d'adjoints, complétés par un clerc et un valet, et, d'autre part, par un chapelain. Les chefs tenaient donc de l'élection leur pouvoir et ils exerçaient en principe toute autorité sur les membres dont les droits seuls limitaient les leurs. Ils devaient en sortant rendre compte devant l'assemblée de leur gestion financière. Ils étaient punissables, au besoin par les membres mêmes, et révocables. La vie religieuse ensuite tenait bien entendu une place tout à fait essentielle dans l'organisation et la marche des unions à des titres divers : fonctionnement de la Chandelle, fête de la société, qui allait souvent jusqu'à constituer une sorte de triduum, propriété d'une chapelle ou simplement d'un autel, exercice du culte sous des formes très variées, formant un ensemble très riche, dont en particulier des offices pour les trépassés, des messes de *Requiem*, des fondations d'obits. Suivant un principe absolument commun, cette vie religieuse était toujours d'accomplissement public, d'exercice confraternel : les membres prient en commun officiellement. « L'association, on l'a parfaitement dit (1), avait érigé le travail d'avancement spirituel en travail collectif ». La nature unioniste des corps en était la cause, d'autant mieux que la prière en commun est

(1) G. DES MAREZ, *L'organisation du travail à Bruxelles*, p. 425.

de valeur supérieure à la prière individuelle. Venait ensuite la participation aux événements religieux-sociaux de la vie des confrères, des baptêmes aux enterrements, à ces derniers surtout, comme aux services de fondations. La société venait en aide aux membres pauvres et elle secourait également les confrères dans la maladie, la faiblesse ou la vieillesse, qui arrêtaient leur travail. Les membres prenaient part aussi à une vie proprement sociale, qui consistait très souvent en « boires », fût-ce après les enterrements comme à la suite d'exercices militaires, participaient à un banquet, à des fêtes, dans les Serments à des concours interurbains. Une organisation d'aumônes existait encore, s'étendant jusqu'aux déshérités de la ville même, ainsi qu'une participation au service des incendies urbains. Toute cette vie religieuse-sociale répondait à l'accomplissement des deux grands commandements — *mandata* — de l'Évangile, aimer Dieu, aimer son prochain, encore une fois sous la forme de l'exercice public de la religion.

Ce fonctionnement varié entraînait nécessairement une organisation financière d'une extrême importance : l'une des obligations expresses des confrères était bien entendu de s'acquitter des droits fiscaux. Si la religion est le fondement spirituel des sociétés, les finances sont leur base réelle : l'une est la fin, les autres sont le moyen. Les unions ont bien l'idée d'un budget et, on le sait, le chef sortant rend compte de sa gestion aux membres. Les recettes présentaient quatre chapitres : les taxes, les amendes, les biens et les subventions. Les premières ressources, les plus importantes, se composaient, d'un triple point de vue, de taxes fondamentales : droits d'entrée, annuels et de mutations ; taxes exceptionnelles, très diverses et taxes extraordinaires, perçues lors d'un déficit. Dans les unions professionnelles, la quantité des taxes à payer par les membres était proportionnée à leur place dans la hiérarchie du métier et les taxes fondamentales en particulier présentaient une tendance visible à être de nature familiale ou urbaine, favorisant la famille ou les résidents. Les amendes ne méritent pas de remarques particulières. Les biens sont mal connus par suite de l'absence des comptes et enfin les subventions sont très rares, n'étant guère que l'apanage des sociétés militaires. Les dépenses présentaient un triple but : l'administration, la religion avant tout, avec la Chandelle, la charité au profit des membres. Les amendes

pouvaient revenir, en dehors du corps même, aux chefs ou à des autorités. Le déficit était comblé par une taxe extraordinaire.

La justice enfin, dans les unions pieuses, ne jouait qu'un rôle secondaire et disparaissait même complètement, en raison de l'esprit spirituel de ces corps, auxquels d'ailleurs elle revenait d'une façon intégrale. Les sociétés non pieuses par contre pouvaient l'avoir perdue entièrement. La ville, penserait-on, avait eu trop de peine à conquérir sa propre justice sur l'ancien ordre de choses féodal pour la perdre maintenant au profit de l'ordre unioniste nouveau, d'autant plus que la police était souvent confiée aux associations pouvant abuser de leur rôle, que dans certaines fautes les juridictions urbaine et confraternelle ne seraient pas aisées à séparer et que le nombre des sociétés aurait pu faire revenir à la pluralité juridictionnelle pré- et anti-communale. Mais il importe de distinguer dans l'organisation judiciaire les deux villes d'Arras et de Saint-Omer et les trois centres de Béthune, Douai et Lille. Dans les premières, qui sont très mal connues, on constate la coexistence de deux justices unioniste et échevinale, selon des conditions diverses, mais à peu près égales d'importance pour chaque juridiction et indiquant en tout cas la réalité de la justice unioniste. La compétence concerne sous une forme générale la violation de la législation. Les chefs peuvent exercer un double rôle, arbitral et pénal. Dans les trois autres villes, moins ignorées comme plus récentes, on arrive à des conclusions plus précises. A. l'association appartenait la justice pacificatrice d'arbitrage, en principe non répressive, ne devenant sanctionnelle qu'en cas d'inobservation de ses décisions. Mais, la justice professionnelle d'ordre administratif, technique, lui échappait totalement pour revenir à l'échevinage, assez singulièrement d'ailleurs. La justice concernant la violation de la législation, et d'ordre simplement correctionnel, en dehors de la justice criminelle, défaut de paiement des taxes ou amendes, inexécution de fonctions, allait avant tout au magistrat, mais pouvait entraîner un partage entre lui et l'union, que l'exercice de la juridiction par les deux pouvoirs se fit à titre simultané ou successif. La justice criminelle enfin appartenait exclusivement au magistrat. En somme, d'une part, le véritable pouvoir judiciaire revenait plutôt à l'échevinage et, de l'autre, dans les villes plus récentes, une certaine uniformité d'organisation avait tendu à s'établir.

La société était donc gouvernée par des chefs, mais ses membres, dont ses dirigeants émanaient, n'étaient pas dépourvus de droits et ils prenaient une part active au fonctionnement du corps. Ils avaient des droits de réunion, de requête législative, de conseil et d'intervention, fût-ce judiciaire, dans des circonstances variées, des droits religieux et sociaux, un droit de contrôle financier et de justice, dans ce dernier cas même pour juger leurs chefs. Ils avaient également des devoirs, ceux de se soumettre à la stricte exécution des règlements, d'assister aux réunions, de payer des taxes de tout ordre.

Les occasions des membres de manifester une vie unioniste devaient être fréquentes. Il y avait des réunions réglementaires, des réunions de devoir et aussi de plaisir. Tout ce qui peut servir à développer, à cimenter l'esprit d'union est recommandable : ce sont des applications naturelles de l'idée d'association. Que toutes choses se fassent en commun, elles seront toujours faites au mieux. Qu'il s'agisse de devoirs religieux ou d'œuvres matérielles, d'une messe ou d'un banquet, toute réunion est en principe bonne et louable, donc désirable. La confrérie est une « com-munion » de frères, un organisme dont les membres ont ainsi comme une double raison de vivre étroitement, même chrétiennement unis.

Dans la vie juridique, avant la formation des associations, les individus d'une même catégorie sociale, quelle que fût l'idée dont ils étaient animés ou la profession à laquelle ils étaient attachés, ne formaient qu'une collection de personnes sans aucun lien juridique entre elles : c'étaient « des » individus. Même le métier légiféré de l'économie bonne et loyale, comprenant des travailleurs soumis à une même législation, à une discipline identique, ne renfermait que des individus encore dépourvus de toute capacité juridique, constituait un simple groupement de fait et non de droit, bien que l'objet d'une législation distincte. La nomination d'un chef leur accorda une représentation, leur donna une cohésion administrative, mais ne leur octroya toujours pas une personnalité, car ils demeuraient encore sans patrimoine. Enfin, avec la formation de la confrérie, qui naît par la législation, par ses statuts, une communauté se forme qui a une vie juridique complètement distincte de celle de ses membres : ceux-ci disparaissent dans cette communauté, qui se montre seule et dont l'unité juridique est entièrement séparée de celle

des confrères. Les statuts organisent la vie du corps, qui est relativement ou absolument libre, en particulier au sujet des rapports qu'il peut avoir avec ses membres. La limite de ses droits est déterminée par son respect du droit public. Le corps est donc un « sujet de droits ». Il obtient la capacité, la personnalité juridique, qui le rend capable d'avoir des droits comme de subir des obligations et qui s'affirme par l'exercice de trois droits fondamentaux : la propriété d'un patrimoine, sur lequel il peut faire toutes opérations utiles, formant non pas une propriété commune aux membres, mais une propriété collective reposant sur le groupe lui-même, bien que ce soient les membres qui en jouissent ; l'action en justice, dans laquelle, comme d'ailleurs dans la vie patrimoniale, il ne peut agir que par un représentant ; enfin, le droit de sceau, en fait très rarement nommé. L'union exerce ainsi les droits de propriété, d'action, de contrats et obligations : elle agit et jouit comme un individu. Toute confrérie peut donc être définie une personne morale ou juridique. Elle vit comme un individu, meurt d'une façon spontanée ou ordonnée, quitte à renaître ensuite comme elle est née.

L'association se constitue donc et vit par ses statuts. Leur nature peut concerner son fonctionnement interne ou regarder ses rapports avec le dehors. Les deux éléments coexistent en somme dans les diverses fonctions du corps. Aussi, n'existe-t-il pas de société absolument pure, absolument tranchée dans un sens ou dans l'autre, entièrement privée ou publique, mais toute société est un mélange des deux éléments, dont chacun est dosé à un degré différent suivant le genre de l'union et tient une place variable : toute société est mixte. Cependant, d'après un principe général, de l'association de piété à l'union militaire, la part publique va toujours en augmentant et le côté privé ne cesse de se restreindre : le rôle de la religion et l'action civile sont et vont en proportions inverses l'un de l'autre. Mais, bien qu'on ne doive employer de telles appellations qu'avec mesure, certaines unions peuvent être dites privées, d'autres publiques, si leur distinction tout à la fois existe et n'est que relative. En fait, un premier caractère commun à toutes les sociétés est qu'aucune ne peut être dite une personne politique. Communauté urbaine et sociétés collectives peuvent vivre en complète séparation, être en relations plus ou moins étroites, mais si une dépendance existe, c'est toujours des seconds organismes par rapport

au premier et il n'y a jamais aucune participation de la société au gouvernement urbain. Les exceptions sont aussi rares que temporaires et en somme négligeables. Le « régime des métiers » n'a pas existé dans la région flamande-artésienne et elle y a gagné sans doute la paix sociale. Cette question des rapports des sociétés et du pouvoir doit faire noter essentiellement que la religion et la liberté suivent toutes deux une marche parallèle : l'indépendance de la société est en proportion de son caractère religieux : il y a entre les deux éléments, non pas une relation de cause à effet, mais un rapport de concordance. A ce premier caractère général s'en ajoute un autre, c'est précisément la religion. Il n'est pas moins commun et essentiel que le précédent, mais il est divers de rôle et variable d'influence. Dans les associations pieuses, la religion a une action fondatrice et sa fonction est exclusive, totale, s'exerçant à une fin purement spirituelle et, par complément, charitable ; dans les unions charitables et culturelles, elle a une double action encore de création et d'application, mais visant à une fin d'ordre réel en somme ; dans les corps économiques, elle a un rôle de création, qui se manifeste en général dans un but plutôt cérémonial et aussi une fonction d'organisation ; dans les sociétés militaires enfin, elle ne possède très normalement qu'une action organisatrice. Cette action est ainsi presque toujours créatrice et elle exerce toujours un rôle fonctionnel. Sa forme est toujours encore de réalisation externe : c'est une religion de manifestations communes et publiques et non d'exercice privé et contemplatif. Elle a presque partout aussi une fin charitable, que ce soit là une action créatrice ou simplement un rôle d'intervention ; dans le second cas, elle peut être d'exercice mutualiste dans l'intérieur du corps ou avoir un but bienfaisant dans la communauté urbaine. Dans l'ensemble, la vie des associations se ramène presque entièrement à elle : la législation s'y rapporte avant tout, la constitution et la vie sociale n'en sont que des conséquences, les finances ne sont également en très grande partie qu'en fonction d'elles. Bref, toute union ne peut pas ne pas être à titre plus ou moins exprès, même exclusif, une confrérie religieuse. Un dernier caractère général des associations est l'absence de vie lucrative. Elles peuvent avoir un but entièrement désintéressé, tel que la piété, ou indirectement intéressé, charitable, militaire, même économique, mais ce ne saurait être encore un gain. Fût-ce dans les

sociétés commerciales, dans les gildes et hanses, la législation ne montre pas les unions comme réalisant des profits et se partageant des bénéfices. La fortune des associations n'est pas une fin, ce n'est qu'un moyen.

La politique du pouvoir urbain vis-à-vis des sociétés paraît avoir toujours été très claire. Il n'y a entre eux aucune opposition de principe : les idées de communauté et d'association ne sont certainement pas contradictoires. Cependant, cette politique n'est pas toujours identique et varie selon les unions. Vis-à-vis des sociétés pieuses elle n'existe en somme pas, car elles pourraient dire : notre fondement n'est pas de ce monde. Aux sociétés économiques et militaires, elle donne la vie et l'organisation légales, puis se désintéresse régulièrement de leur marche malgré une collaboration possible dans certains cas. Elle reconnaît, elle respecte et même elle développe le droit d'association, obligeant au besoin les individus à se former en corps dans son intérêt, elle considère que les sociétés forment des éléments mutuels et utiles de la vie urbaine, mais c'est avec une réserve absolue de fait que les associations vivent selon certaines conditions précises et se maintiennent dans certaines limites déterminées, ne participent aucunement à la politique, ne sortent pas du cadre qui leur a été tracé, ne constituent pas des unions illégales, ne forment pas des monopoles économiques ou des Serments privés. Pas d'associations secrètes et illégales ! Pas de petites communautés vivant en dehors de la grande pour arriver à former une sorte de féodalité unioniste, mais que toute politique reste en dehors et au loin des associations !

VI

LES DIFFÉRENTS GENRES DE SOCIÉTÉS SANS BUT LUCRATIF.

Les unions pieuses étaient les plus anciennes et les prototypes des autres. L'exercice de la religion était chez elles toujours public, plutôt cérémonial et généralement même de fin charitable, fût-ce en dehors de la confrérie, s'exerçant en faveur de la communauté urbaine. Les unions pouvaient se distinguer entre elles d'abord par leur composition personnelle, qui comprenait des religieux ou des ecclésiastiques, des laïques quelconques et

des laïques professionnels. Le clergé arrivait à ne former que leur seule armature. Les corps se séparaient aussi par leur but particulier : il y avait des sociétés de pure piété, de piété à but social, de piété à base professionnelle, dans lesquelles « le réel et le spirituel » vivaient en indépendance mutuelle.

Les sociétés pieuses-charitables avaient une base de piété, avec la charité pour fin essentielle. Il existait des sociétés de charité pure, distribuant des aumônes, ou soutenant un corps social déterminé, tel que les étudiants d'université, ou visant la guérison miraculeuse des malades ou l'ensevelissement des morts. La charité se prêtait ainsi à des fonctions sociales très variées pendant la vie ou la maladie ou après la mort.

Les associations économiques, ou mieux professionnelles, étaient les plus nombreuses et des plus naturellement dans ces métropoles ou localités économiques qu'étaient toutes les villes flamandes. Elles comprenaient deux grandes subdivisions, les gildes et hanses et les confréries de métiers, qui entre elles ne semblent offrir que des contrastes.

Les gildes urbaines originelles, qui deviendront des hanses, sont les sociétés qui arrivèrent le plus rapidement à l'apogée, pour décliner ensuite non moins vite. Leur mouvement fut lié directement à celui de la draperie et il était la représentation commerciale de l'économie lainière. Sa cause économique générale était le négoce à longue distance, sa cause directe, le trafic des laines et des draps dans les mêmes conditions éloignées, sa cause sociale les risques et les dangers qu'entraînait le transit au loin et en gros et qui nécessitaient comme remède l'association, — mais à l'exclusion de la religion, — et en dehors de toute connaissance sur les origines, les points de départ de ces corps. Leur but économique était l'importation des matières premières et l'exportation des produits fabriqués, en gros de part et d'autre. Leur formation d'ordre juridique était évidemment spontanée et privée. De la gilde à la hanse, la société se ferma dans sa composition personnelle, en excluant les artisans producteurs au profit des marchands capitalistes, la petite bourgeoisie au profit du patriciat, mais, dans son fonctionnement commercial, la même société s'amplifia en passant de la gilde locale urbaine à la hanse régionale interurbaine. Ce fut un mouvement plein d'ampleur comme de variété, les sociétés pouvant différer d'un triple point de vue : commercial, le trafic en

général ou un mode déterminé ; géographique, une fin générale ou un pays déterminé encore, ou juridique, allant de la compagnie de deux personnes à la hanse interurbaine. Mais ce même mouvement représente peut-être une sorte de météore, qui par sa composition de grands marchands et par son fonctionnement plutôt extra urbain, n'aurait pas poussé de racines sociales très profondes et qui disparut comme il s'était formé, avec la même rapidité.

Les métiers ensuite, qui abondaient dans les villes flamandes de nature essentiellement économique, eux-mêmes de caractère économique, laïque et individualiste, se transformèrent avec lenteur d'abord, puis avec une sorte de précipitation, en métiers unionistes, presque tous d'organisation confraternelle religieuse. Quelques seules fois la religion n'apparaît pas, peut-être par une simple omission ou un défaut de rédaction.

L'influence de l'économie sur la formation des associations, quoi qu'il en semble, reste, sinon impossible, du moins très difficile à déterminer. Le développement économique des localités et leur croissance sociale unioniste paraissent en effet avoir suivi une marche inverse. L'existence des sociétés de métiers correspond en fait au déclin des villes, par suite à une économie locale plutôt que territoriale, au repli plutôt qu'à l'expansion, à la décadence plutôt qu'à la croissance des cités. Il correspond exactement au métier économique, à la maîtrise sociale. Ce fut à l'origine un mouvement économique subissant une influence religieuse et ensuite un mouvement religieux s'édifiant sur une base économique ; le rôle de l'économie alla décroissant, alors que celui de la religion fut grandissant.

Chaque organisme se constituait naturellement suivant ses besoins spéciaux et détaillés et il n'y a pas à insister à ce sujet. Comme principes généraux, on peut noter que dans l'économie complexe de la draperie, les seuls métiers ayant engendré des sociétés furent les tisserands, métier central, et les foulons et les tondeurs, métiers supérieurs comme appartenant à l'apprêt, tandis que les métiers de la laine étaient faibles et que les teneurs et les teinturiers formaient des professions à la fois aisées et éparses sans cohésion, peu disposées ou n'ayant pas d'intérêt à s'associer. En outre, deux métiers essentiels de l'alimentation complémentaires l'un de l'autre, les bouchers et les poissonniers, se formaient en corps fermés, donc limités, et même héréditaires,

pour le premier, par la raison évidente de leurs richesses, qui poussaient les titulaires à réserver leurs professions à leurs héritiers. Le reste des confréries est de constitution quelconque. Les métiers internationaux ne semblent pas s'être retrouvés après la disparition des gildes et hanses.

Considérons l'importance de l'apparition de la confrérie en premier lieu dans ses rapports avec le métier. Et d'abord le cadre. L'entrée du système confraternel dans le métier ne donna à la confrérie de métier ainsi créée aucun rôle politique, aucune part au gouvernement urbain ; au contraire, c'est cette confrérie qui dépend du gouvernement : politique et association restent complètement séparées et, à titre politique en quelque sorte, la seconde demeure un organisme purement privé, en dépit de quelque part possible, accidentelle, limitée et temporaire pouvant être prise par lui à la vie officielle communale. Cette union confraternelle n'exerce pas non plus à titre administratif un rôle d'inspection de la fabrication, qui reste toujours une fonction superconfraternelle et urbaine, dévolue aux inspecteurs économiques, aux célèbres esgardeurs ; comme au temps de l'économie individualiste du métier. Le maître de l'association professionnelle n'est un membre ni du magistrat ni de l'esgarderie.

Entrons dans les métiers mêmes maintenant. Avant le droit unioniste, ceux-ci sont essentiellement réglementés pour la fabrication et le négoce, pour l'organisation quotidienne du travail et pour la hiérarchie professionnelle des travailleurs, ainsi au sujet de la production, du sectionnement de la production et de la répartition, par conséquent à titres économique, économique-social et social : on ne doit donc pas attribuer à l'unionisme leur codification première. Les principes essentiels de l'économie bonne et loyale individualiste, concernant l'égalité pour tous et le suffisant pour chacun, agissant plutôt ainsi en faveur du consommateur que du producteur, ne doivent absolument pas leur création au droit confraternel. La fin essentiellement sociale du travail, d'intérêt général, l'accord entre l'activité individuelle et le profit de la communauté, l'exécution par chaque travailleur de « l'œuvre de la ville » et non de celle de tout employeur, sont encore absolument des principes préconfraternels. La discipline du travail était parfaitement en vigueur avant l'arrivée de la confrérie. L'esprit de toute une partie du moins de la réglemen-

tation de la confrérie de métier n'est aucunement son œuvre : cet esprit soufflait dans le métier antérieur, mais il soufflait sur des isolés et non dans une société. La réglementation du métier primitif est essentiellement d'application individualiste. Ce métier a deux caractéristiques : à titre administratif, l'existence de cette réglementation ; à titre économique-social, le régime de cette dernière comme application du système de l'économie bonne et loyale. L'unionisme nouveau suivant les éléments de la profession a pu simplement continuer la législation existante ; il a pu perfectionner, développer, très rarement même innover, créer : de toutes manières, la législation, au lieu de s'appliquer encore à des individus, s'applique maintenant à une association. Dans cette réglementation, les deux parties, l'une ancienne, l'application de l'économie bonne et loyale individualiste dans la profession, l'autre nouvelle, l'organisation de la confrérie unioniste récente, se mélangent ; mais l'une ne doit rien, ne peut rien devoir à l'autre. Le passé a pu être à certains égards modifié par le présent, mais ne saurait donc en être sorti : c'est au contraire le régime confraternel récent qui s'est introduit dans la vieille économie individualiste du métier. Tout métier à toute époque est réglementé, c'est le principe commun, permanent ; mais, métier exclusif autrefois et ensuite confrérie de métier, il est respectivement réglementé d'un seul ou de deux points de vue différents, sinon opposés.

Il importe de déterminer exactement l'origine de l'individualisme initial du métier économique dans la législation confraternelle. Il faut diminuer plutôt qu'amplifier l'influence du social sur l'économie, en d'autres termes, de la confrérie sur le métier. Tout l'ensemble du régime de la production, industrie et échange, préconfraternel comme confraternel, repose absolument sur les mêmes principes : ils sont de part et d'autre identiquement réglementés sans la moindre différence. Les principes du premier régime sont entièrement passés au second et y restent complètement en vigueur et, même à l'époque confraternelle, ils peuvent donner lieu à la publication séparée de textes législatifs de nature entièrement économique comme inversement se publient des règlements de caractère exclusivement social unioniste, les premiers actes sans aucun lien apparent avec la confrérie, les seconds avec le métier : chaque partie de l'organisme doit pouvoir rester tout à fait indépendante de l'autre.

La confrérie de métier à l'égard de la production n'a rien innové par rapport au métier économique. Il en est de même pour le sectionnement de la production, l'organisation de l'atelier ou l'organisation de la journée de travail. Et encore, le système confraternel n'a pas fait de la confrérie de métier une association intéressant la production, ce que le métier n'était pas davantage : proportion de la production aux besoins de la consommation, loyauté du produit, rémunération des producteurs, aucune de ces questions n'est son affaire, à titre d'union. Dans l'ensemble de son domaine économique, la confrérie de métier n'est qu'une pure continuation du métier individualiste préexistant : comme corps unioniste, elle n'a rien créé à ce sujet. Dans la répartition, dans la vie sociale, la hiérarchie professionnelle existait déjà dans le métier, sans être cependant parvenue à une formation complète et l'apparition de la confrérie a pu exercer sur ce point certaines influences, a pu préciser, déterminer et fortifier cette hiérarchie, la rendre plus stricte, même obligatoire, en particulier l'utilisant pour l'établissement d'une série de taxes, si bien que hiérarchie, taxation et confraternité se complètent mutuellement. Chaque catégorie de travailleurs est devenue une sorte de corps visiblement organisé, qui a un rôle déterminé dans le fonctionnement de la récente association. La confrérie a pu relier la hiérarchie à la marche de sa propre organisation nouvelle qui s'est appuyée sur elle, parce qu'il s'agissait de deux éléments d'ordre essentiellement personnel et qu'une relation très compréhensible existait entre eux. A ce sujet, l'action de développement, de perfectionnement du régime confraternel sur le métier est réelle dans le fond et accusée dans la forme.

Rien n'est plus instructif, quand on peut le faire, que de comparer dans une même ville pour une même économie les réglementations préconfraternelle, puis confraternelle. L'une ne concerne presque que le côté économique, le côté social individuel n'apparaissant qu'à un degré très limité et son mode collectif étant bien entendu complètement absent. L'autre montre au contraire un mélange normal des deux éléments, dont chacun peut encore être exposé isolément. On voit donc aussi clairement que possible d'abord l'unité du métier, puis le doublet de la confrérie de métier.

On ne saurait dire si la législation précise la filiation apprenti-valet-maître ou celle d'apprenti-maître, en laissant de côté le

valet. Il n'y avait peut-être, ou sans doute, pas de règle générale. Chaque catégorie de travailleurs n'avait pas bien entendu une semblable valeur et un rôle équivalent dans l'économie. Les apprentis, sans existence juridique, restaient en dehors. Les valets étaient de condition assez variée : parfois, ils pouvaient être des membres mineurs du corps. Des uns et des autres, le trait commun le plus essentiel était peut-être leur limitation numérique rigoureuse par atelier, entraînant bien entendu l'égalité comme la limitation de la production. Les maîtres voient leur entrée dans la maîtrise strictement réglementée par la législation unioniste, alors qu'auparavant devait être à peu près maître qui le voulait : il lui suffisait de connaître les règlements, sous peine de sanctions. La réglementation confraternelle donne au maître une place essentielle et sans lui la confrérie n'aurait pas existé. En particulier, elle introduit et répand la confection du chef d'œuvre. Elle unit autant que possible le maître et l'apprenti, le maître actif et le maître futur, établissant entre eux une réelle collaboration. Elle favorise la famille, et aussi l'indigène aux dépens du forain, tendant ainsi à fermer le métier à un double titre, social comme juridique. Apprenti, valet et maître constituent donc à titre familial l'atelier, dont la caractéristique essentielle est la réglementation, si bien que le maître pour le diriger, doit abdiquer sa liberté personnelle au profit de l'intérêt commun : chaque atelier, identique aux autres, est un organisme essentiellement officiel, urbain ; c'est un exemple de la « rationalisation » du travail, de même que la législation fait du travailleur un « fonctionnaire de la production urbaine » (1). Mais, qu'il s'agisse de la limitation comme du caractère familial de l'atelier, la législation confraternelle n'a fait que développer les principes de la réglementation de l'atelier préconfraternel. Cependant, si les règlements anciens avaient déjà limité la quantité de la production par atelier, les récents, qui venaient à peine d'apparaître, n'avaient pas encore limité le nombre de producteurs par économie, sauf des exceptions des plus rares.

La confrérie nouvelle a de même ajouté au milieu ancien une union par essence religieuse qui, sans le modifier beaucoup au fond, l'a en quelque sorte recouvert d'une couverture, dont

(1) H. PIRENNE, Compte rendu d'EBERSTADT, *Magisterium u. Fraternitas* (*Revue historique*, t. LXXI, 1899, p. 368). L'auteur parle seulement de « l'alimentation », mais il semble qu'on peut étendre cette idée à l'ensemble de la production.

l'établissement a entraîné la création d'un corps nouveau de nature collective religieuse et dont l'introduction n'est que la conséquence de l'arrivée de la religion, représentée, résumée par la Chandelle. Si la confrérie disparaît, le métier persistera et on peut donc, en étudiant la confrérie de métier, aller jusqu'à faire abstraction du métier : c'est, nous l'avons dit, un doublet, à l'inverse de l'union pieuse ou même de l'union militaire, qui, chacune, forme un tout unique. Mais, bien entendu, confrérie et métier, sans se réduire à l'unité, sans fusionner, ne peuvent normalement se séparer : ils sont réglementés ensemble, ils sont gouvernés simultanément, ils vivent d'une même vie.

Une telle action créatrice et transformatrice est donc due à la religion, dont le pouvoir ambiant se montre d'une façon visible par le fonctionnement de la Chandelle et ses diverses manifestations. En particulier, la journée annuelle de son renouvellement, qui est également celle de la procession officielle de la Fête-Dieu et de la nomination des chefs du corps, de la fête de la société, est évidemment le centre annuel de la vie de l'union. A côté de la vie religieuse spirituelle en existait une sociale, de forme spécialement charitable, intéressant les événements sociaux essentiels de la vie des confrères, qui devaient expressément vivre en compagnie sous l'égide de la religion. Celle-ci animait, dirigeait, imprégnait la vie sociale comme administrative de la compagnie, qui constituait ainsi une forme « d'œuvre », exactement une « société de secours mutuels religieux » (1), fonctionnant et vivant par sa propre activité en dehors de toute action officielle : il convient d'insister particulièrement sur cette indépendance. Par contre, la société n'est pas de cause, d'origine, de fin économiques. Le métier préexistant a permis à l'union de naître, mais lui-même ne doit pas à la confrérie sa naissance, car l'arrivée de cette dernière n'a pas pour but sa propre transformation économique. Le métier ne constitue pas un corps économique collectif, visant à changer l'économie de la cité ; l'association n'a rien créé en économie et il existe en réalité, non pas des associations économiques, mais des associations religieuses professionnelles à base économique. Le métier seul s'occupe d'économie et sous ce mode très déterminé, ni lui ni ses membres n'ont rien à faire avec cette union confraternelle ; dans son existence

(1) FR. OLIVIER-MARTIN, *Précis d'histoire du droit français*, § 349. 3^e édit. Paris, 1938.

propre, il n'a qu'à suivre les principes de l'économie bonne et loyale préconfraternelle. Le métier accomplit par et en lui-même un rôle économique sans rien devoir à ce sujet à la confrérie qui, inversement, n'a pas à remplir de fonctions professionnelles. Les membres agissent séparément en réalité comme travailleurs individualistes et confrères religieux.

Quelle fut, d'autre part, l'action de la confrérie sur l'individu ? Dans le métier individualiste, les individus n'appartenaient à ce dernier que comme travailleurs isolés, le métier ne comprenait que des individus en dehors de toute constitution d'ordre collectif. La religion, à titre d'institution, restait complètement absente ; elle n'exerçait tout au plus qu'une influence de milieu et d'ambiance. La législation du métier ne concerne que la production en négligeant le producteur, elle ne régleme que le travail en laissant complètement le travailleur ou, dirait-on mieux, l'homme. La religion vint et introduisit la vie religieuse sociale-collective. Elle considéra l'exécutant comme un élément humain d'une union économique-sociale à exercice religieux, elle regarda les travailleurs comme des hommes étroitement associés avec d'autres par et pour la spiritualité ; elle fit des exécutants purement économiques, des membres à la fois économiques et sociaux d'un corps religieux. Le métier, jusque là presque inexistant à titre social, devint le métier d'une confrérie réglementée selon des conditions d'ordre personnel collectif religieux encore. A la police individualiste du métier se joint la religion collective de la confrérie. Le travailleur, à ce changement, gagne, non pas comme individu, car il travaille toujours dans les mêmes conditions, mais comme membre du corps. La situation de la maîtrise est déterminée et élevée : c'est le résultat d'un choix, d'une sélection. Le maître devient le membre associé d'une union de métier, au lieu d'être le maître isolé et perdu d'un métier, un simple individu ; uni à ses confrères et pouvant s'appuyer sur eux, il lui est possible de faire valoir ses droits. Enfin, il voit sa profession ennoblée et relevée par la religion ; ce même individu, déjà grandi en importance technique et en valeur humaine, s'élève en dignité et jouit de tous les avantages sociaux que peut engendrer l'esprit de confraternité bienfaisante dont l'exercice se montre comme « un spectacle vraiment admirable » (1), par une œuvre de charité encore plus que de

(1) H. PIRENNE, *Les anciennes démocraties des Pays-Bas*, p. 207.

piété. Le travailleur, maître individualiste d'un métier, est devenu le confrère, le compagnon d'une confrérie de métier.

Il n'y a donc eu dans la production du métier, par l'arrivée de la confrérie dans le métier, à titre économique, aucun changement ; à titre mixte, dans la répartition, il y a eu délimitation et organisation avec introduction du régime confraternel ; dans la vie sociale, il y a eu création de l'organisation collective religieuse : ainsi, il y a eu respectivement inaction, pénétration et addition. L'action de la confrérie sur le métier a été proportionnée à l'affinité qui pouvait exister de façon variée entre eux selon la nature des éléments respectifs des deux organismes mis en rapports ; plus la profession se rapprochait de l'association, plus elle pouvait subir son influence. Vis-à-vis du travail, le régime confraternel n'a accompli qu'une œuvre négative de conservation et, à l'égard des travailleurs, il en a exécuté une positive de développement. Le travail était déjà en effet parfaitement organisé lorsque la confrérie survint, tandis que le travailleur commençait à peine à l'être. L'action de la confrérie sur le métier, la nature comme la valeur de son influence sur lui doivent donc être absolument dosées, réparties avec exactitude et précision.

Ce qui est une association, ce n'est donc pas le métier, qui lui n'a pas changé, malgré l'arrivée de la confrérie, c'est cette confrérie. Celle-ci, aux titres du métier, de l'économie, ne constitue aucunement une association de producteurs organisée en une association de production ; elle est toujours une pluralité de producteurs travaillant individuellement, mais nullement à une fin économique unique, tel que le ferait une usine. Le métier n'est à aucun degré une unité économique. Le corps dans son ensemble est soumis à deux disciplines, qui s'opposent selon les deux parties qui le constituent, l'une du métier individualiste, l'autre de la confrérie collective et les membres de la profession suivant leurs rapports avec l'un ou l'autre élément n'agissent pas ou agissent respectivement comme membres d'une association. La confrérie en tant que métier n'est nullement une union. Le changement accompli par le premier organisme sur le second a été en réalité relatif et limité et représente simplement une addition et non une transformation.

L'association professionnelle peut être finalement définie une unité juridique collective à base économique, à entrée obliga-

toire, absolument réglementée, soumettant ses membres à une discipline unitaire à une double fin : l'exercice économique de la profession, à titres technique et social-individualiste ; l'exercice spirituel de la religion, à titres idéal et social-collectif, sans but lucratif, selon des conditions mixtes, privées-publiques. L'union dans sa constitution est un doublet formé de deux éléments, l'un ancien, l'autre nouveau. De même, la législation dans sa partie individualiste relative au métier est ancienne, dans sa partie collective concernant la confrérie est récente. Le corps a bien ainsi « une double face » (1). Dans sa représentation, il offre l'image du passé et du présent. Dans sa formation juridique, le corps, après sa formation privée, n'acquiert une vie légale, n'obtient le droit au fonctionnement que par la reconnaissance officielle de l'autorité. Dans sa composition personnelle, le corps est essentiellement hiérarchisé, mais il est spécialement représenté par une classe de maîtres égaux entre eux, dont quelques-uns pour chefs. Dans sa vie administrative, il fonctionne à une double fin, également sociale : l'économie bonne et loyale est de fin expressément générale, devant fonctionner en faveur de la communauté, et la religion se manifeste sous une forme officielle, de but communal encore au besoin. Les travailleurs-confrères, au double titre de l'économie et de la spiritualité, doivent unir leurs intérêts et ceux de la ville, considérant que les premiers ne sont qu'un élément des seconds, auxquels ils doivent être soumis. On a ainsi un organisme mi-privé mi-public. Dans sa vie sociale, la confrérie est instituée pour fonctionner à deux fins, terrestre et idéale, associées ensemble. L'économie et la religion, puis la politique ont successivement contribué à fonder, puis à organiser la confrérie de métier.

Les associations n'ont pas de pouvoir politique ni législatif, ni même économique ni en tout cas militaire. Elles jouissent par contre de pouvoirs constitutionnel, administratif, religieux, religieux-social, social, financier et, relativement, judiciaire. Elles n'ont pas comme telles, comme corps unionistes, de vie économique. Elles aident à la vie urbaine, non pas politique, mais sociale, militaire et, avant tout, religieuse. Dans leur vie économique, elles ne surveillent pas la marche de leurs membres et ne contribuent pas à celle de la cité. La cité économique ne peut donc être

(1) J. BILLIQUET, *De la confrérie à la corporation*, p. 23 (*Mém. de l'Institut historique de Provence*, t. IV. — Tir. à part. Marseille, 1929).

considérée comme une réunion d'associations professionnelles. L'absence en elles de rôle politique a enlevé aux associations tout rôle social public. Leur caractère essentiellement religieux a pu par contre leur permettre d'exercer une action spirituelle prononcée.

Diverses espèces d'organismes professionnels existent donc, que la justice, la constitution, l'économie à longue distance, l'économie locale, ouverte ou fermée, la religion peuvent caractériser et distinguer. Les cinq types ainsi établis vont en se développant graduellement de la simple juridiction au corps clos et héréditaire, en passant par le métier gouverné, les gildes et hanses et la confrérie de métier, cette dernière formant le type normal. Il finit au cours des temps, en raison de l'extinction des autres modes unionistes, par exister seul, le métier clos et fermé n'en étant qu'une subdivision : il représente par excellence l'union de l'économie locale et de l'action religieuse.

Il paraît donc être de toute nécessité, quand on étudie ces corps doubles, de deux formations successives, que sont les confréries de métiers, de ne pas perdre de vue qu'ils se composent en effet de deux parties. Il importe de déterminer et de délimiter avec une entière précision l'action du régime confraternel, mais de ne pas lui attribuer un rôle qu'il n'a pas eu. On ne peut caractériser et apprécier exactement la nature et la portée de l'œuvre de la confrérie de métier postérieure que si on la rapproche de celles du métier économique préexistant. Si on ne considère que le métier confraternel, si on fait tout dater de son apparition, on s'abusera, on se trompera sur sa formation réelle et son importance véritable ; on ne connaîtra que le toit en ignorant la fondation. La connaissance de l'économie bonne et loyale individualiste, caractéristique du simple métier initial, doit nécessairement précéder celle de l'unionisme de la confrérie de métier suivante qui, selon ses éléments, a exactement conservé, développé et complété le premier. On conclura ainsi que cette confrérie de métier n'est que partiellement originale et qu'on ne doit pas lui attribuer un rôle, tout au moins de création, et une importance, tout au moins d'origine, qu'elle n'a certainement pas eus.

Les Serments militaires tout à la fois ont un but entièrement différent de celui des organisations professionnelles et une constitution générale comparable à la leur. La religion avec la Chan-

delle y joue exactement le même rôle dans le fonctionnement du corps, mais non dans sa fondation. La cause d'apparition est militaire et la religion a une cause d'action non pas juridique-administrative, mais sociale, due simplement au milieu ambiant général et non à une raison particulière : elle n'est ni son motif ni sa fin d'existence. Le Serment a une origine locale et une fonction communale : c'est un corps officiel urbain, mais qui tend à se détacher de la ville pour se rapprocher du centre territorial et même national. La ville sert de base, le territoire de fin à l'union militaire. Le Serment viserait presque à désurbaniser la ville au profit du pouvoir central. Il tend vraiment à être une union juridique de droit public et ce qui le confirme clairement, c'est que sa ratification ne peut venir que de l'autorité publique seule.

Les Serments se sont naturellement beaucoup multipliés dans ces pays frontières de la Flandre et de l'Artois, où souvent même ils étaient la seule représentation de l'association. Ils différaient d'un double point de vue, professionnel d'abord, suivant la nature de l'arme utilisée ; juridique ensuite, selon qu'il s'agissait de corps officiels ou de « plaisance », les seconds d'une organisation moins achevée, d'un fonctionnement plus libre que les premiers, dont ils sont comme les origines, les embryons.

Les diverses associations présentent entre elles des caractères communs essentiels d'organisation, sans avoir bien entendu le même but. Les unions officielles — économiques et militaires — offrent une ressemblance mutuelle beaucoup plus accentuée que les sociétés privées, pieuses et charitables. Tout corps unioniste présente des caractères sociologiques communs entre lui et le reste des sociétés ou au moins le groupe général dont il fait partie et des caractères historiques, qui lui sont propres. Or, les premiers traits sont beaucoup plus accentués dans la catégorie officielle que privée, dans laquelle chaque corps a comme une personnalité plus développée : les ressemblances paraissent dominer, d'une part, les dissemblances, de l'autre. Cette différence tient peut-être à ce que, d'un côté, le corps est privé et peut se constituer librement à une fin spéciale alors que, de l'autre, il est officiel et ne se forme que sous la direction du pouvoir à une fin non personnelle. On le constate dans les cités qui ne possèdent pas en somme de corps officiels qui les distinguent, tandis qu'elles jouissent de corps privés qui les ca-

ractérisent et, en conséquence, les sociétés privées se sont surtout développées dans les villes où la religion a pu exercer une influence plus accusée dans leur formation, tandis que leur nombre se restreint ou même qu'elles disparaissent complètement dans les villes de formation plus laïque. Et on remarquera encore que dans certaines villes les unions professionnelles peuvent arriver, du moins partiellement, à avoir une législation commune et que, d'une ville à une autre, les corps militaires peuvent copier leur réglementation, ce qui n'est jamais le cas pour les unions privées. Enfin, à l'ancienneté des cités correspond naturellement celle des unions.

Des divers genres d'associations, le plus commun est celui des unions militaires qui sont à la fois les plus nécessaires dans leur fonctionnement et les plus faciles dans leur formation. Puis, viennent les corps professionnels intéressant à la fois l'économie et la religion et se formant naturellement aussi dans une contrée vouée aux affaires et remplie de spiritualité religieuse. Enfin, se montrent les unions pieuses et charitables, qui peuvent n'intéresser qu'une partie restreinte de la communauté, au besoin le clergé seul. Dans l'ensemble, la quantité et la variété des unions sont évidemment proportionnées à l'importance sociale de la cité : on peut à ce sujet distinguer les grands centres, les villes secondaires et enfin les simples localités à Serments militaires.

VII

LES SOCIÉTÉS A BUT LUCRATIF.

Elles sont infiniment moins nombreuses que les précédentes et comprennent deux genres assez distincts.

L'un se composait des sociétés d'intermédiaires commerciaux, sortes de fonctionnaires nommés par l'autorité urbaine ou choisis sous ses auspices. Ces corps formaient des sociétés fermées à appartenance obligatoire et à nombre limité de membres. Ils devaient être de formation privée et spontanée, mais constitués par l'intervention du magistrat qui les avait réglementés. Leur caractéristique était la propriété d'une caisse commune à laquelle chaque membre apportait ses gains, partagés ensuite entre tous les membres, à l'exclusion des paresseux volontaires, caisse servant également de caisse de secours et d'assurance.

Ces corps remplissaient donc un rôle de bienfaisance, mais sous forme de solidarité civile et non de charité religieuse, et la religion ne semblait pas agir dans leur organisation. Ils paraissaient reposer sur l'union de l'administration et de l'argent et leur but était la répartition de cet argent dans les conditions les plus équitables et même les plus bienfaisantes, en dehors de tout gain purement personnel : c'était peut-être là un résultat du milieu religieux ambiant.

D'autre part, dans la seule ville de Douai, ils constituaient des *compagnies* existant surtout dans le commerce et aussi dans l'industrie, mais qu'on ne connaît que par leur existence ou leur dissolution, et des unions de *parchonniers*, de propriétaires de parts de moulins, se réunissant pour discuter de questions intéressant l'entreprise. C'étaient là des sociétés privées, reconnues de fait par l'autorité urbaine, mais n'ayant jamais qu'une formation et une constitution sociales, en dehors de toute organisation juridique établie, de tout statut. L'argent y intervenait seul comme cause et but de formation et exerçait une action intégrale.

Les sociétés d'intermédiaires avaient une cause économique et un but bienfaisant, les sociétés économiques et de parts de moulins avaient un motif et une fin également économiques ; aux unes et aux autres le point de départ restait inconnu et la fondation était privée. Les secondes seules avaient en réalité un but pécuniaire véritable et exclusif.

VIII

LES CENTRES PRINCIPAUX D'UNIONISME.

L'histoire des unions d'Arras paraît présenter trois caractéristiques. D'abord, leur ancienneté : la ville offre la première mention datée d'une association et, dès les origines de la période urbaine, elle montre toute une floraison de corps unionistes variés. Ensuite, cette diversité des unions, non seulement des associations sans but lucratif, dont la célèbre confrérie de Notre-Dame des Ardents, mais des sociétés à but lucratif. Enfin, le rôle politique de certains corps professionnels qui, pendant une période déterminée, ont eu une participation au gouvernement urbain, nous ne disons pas sa direction, et qui jouissent d'un droit

exceptionnel d'inspection économique. Les sociétés à but lucratif, d'autre part, d'intermédiaires commerciaux ne sont jamais aussi bien connues qu'à Arras. La situation de cette métropole dans l'Artois méridional, d'où rayonnait alors la civilisation, jointe à son origine lointaine et à son action comme centre de religion et de culture, ont pu jouer leur rôle dans ce développement.

Saint-Omer semble offrir deux traits essentiels. C'est d'abord l'ancienneté des corps ou, plus exactement, d'un corps : une confraternité pieuse de l'abbaye de Saint-Bertin, qui est même seule à représenter ce que l'on peut appeler la préhistoire des unions. Et à la protohistoire appartient, avec une confraternité du chapitre, la gilde des marchands, dont les *Consuetudines* bien connues sont le premier règlement confraternel conservé. Ensuite, à l'époque historique, quelques métiers possèdent une organisation spéciale qu'on pourrait dire être celle des métiers gouvernés, dirigés en vertu d'un mode de constitution, qui peut établir entre les membres et leurs chefs certains rapports d'ordre administratif surtout et judiciaire ; ils ont parfois un but commun correspondant à un intérêt unique sans que cependant cet ensemble devienne déjà une société organisée et permanente ; ce ne sont encore que de simples manifestations collectives accidentelles, de purs groupements circonstanciels ; ce sont déjà une direction et une vie administratives et ce n'est pas encore une vie sociale collective amenant l'existence d'une personne juridique. Bref, c'est un état intermédiaire entre le métier individualiste, qui paraît ainsi avoir produit tout ce qu'il pouvait donner, et la confrérie unioniste.

A Béthune, le caractère le plus distinct est le recul de l'apparition de l'unionisme sous une forme spirituelle jusqu'à l'achèvement du XII^e siècle dans une ville qui ne semble cependant pas présenter de natures ancienne et religieuse très marquées, fait qui donne naissance à une société pieuse-charitable intéressante. Dans les associations professionnelles, on remarque une certaine tendance à l'uniformité dans l'organisation et la société la plus curieuse est celle de barbiers-chirurgiens avec un véritable examen d'entrée de nature absolument unique.

A Douai, les unions ont comme traits principaux, pour les associations sans but lucratif, l'ancienneté et la nature de deux embryons des corps économiques de la menuiserie et du cuir, qui

apparaissent sous une forme simplement juridictionnelle, la floraison des compagnies de commerce internationales de la draperie et, après ces exceptions, la formation plutôt tardive des associations normales, retard dû à des causes assez obscures, l'existence d'une société charitable-culturelle de fin « universitaire » intéressant les étudiants douaisiens à la Sorbonne, les hésitations du moins apparentes du pouvoir urbain à accorder la formation de certains corps professionnels, conduite qui pourrait contribuer à expliquer l'apparition plutôt lente des unions. Pour les sociétés à but lucratif, remarquons l'existence et l'ancienneté des compagnies économiques et, en particulier, dans l'industrie, le fonctionnement des associations de propriétaires de parts de moulins, qu'on peut considérer comme une des origines lointaines des sociétés par actions.

A Lille, l'absence complète de documentation jusqu'à la dernière vingtaine d'années du XIV^e siècle ne permet pas de remarques très spéciales. On peut noter seulement qu'on ne connaît presque que des sociétés non privées, que les corps économiques comme à Béthune tendent à montrer une véritable similitude dans leur formation, celle-ci due fréquemment à l'intervention politique religieuse de l'autorité urbaine en vue de leur participation obligatoire à la procession eucharistique, qui était réellement la grande fête lilloise.

CONCLUSION.

L'origine de l'association remonte en principe aux monastères du haut moyen âge, bien qu'elle soit en fait une institution urbaine au sens local de l'expression. Mais, cet organisme pendant longtemps ne se développa que très lentement, sommeilla pour ainsi dire, puis, vers le déclin du moyen âge, sans motif apparent, s'éveilla et s'épanouit absolument : il se fit une véritable floraison de sociétés de tout ordre. Les causes de la formation d'un tel phénomène sont avant tout la religion, quelquefois l'économie commerciale ou pécuniaire, assez fréquemment l'esprit militaire et, des plus rarement, la justice. Mais si la religion n'a jamais été la créatrice initiale de l'économie même, si les villes ne sont pas sorties de la religion, si l'économie a pu être la cause de la fondation des métiers originels, elle ne joua pour la fondation des unions professionnelles qu'une action très secondaire, excep-

tionnelle et spéciale : c'est la religion qui a été le motif absolument normal de leur création. L'économie a eu une action passive et la religion une action active. Sans économie pas de métiers individualistes, sans religion pas d'associations de métiers. Dans l'évolution historique des corps, aux confréries monacales apparues les premières s'ajoutent les gildes urbaines ; les confréries de piété s'étendent ensuite dans les milieux du clergé paroissial et il s'y joint des unions de piété charitable et de piété culturelle ; les gildes économiques se complètent par des associations professionnelles. La piété se développe dans la charité et le commerce originel s'étend dans l'industrie. La justice aurait exercé quelque action embryonnaire. La période historique apportera des Serments militaires venus de l'esprit guerrier et des sociétés à but lucratif que peut produire une idée d'équité bienfaisante ou d'esprit économique.

La cause de la floraison subite et expansive des associations vers le déclin du moyen âge n'en reste pas moins inconnue. Peut-être l'état politique et religieux selon ses fluctuations diverses a-t-il exercé des influences variées sur la situation des unions. La facilité incite à l'individualisme, les difficultés poussent à l'association. Mais on ne peut tout expliquer dans la formation pas plus qu'on ne saurait tout constater dans les résultats de l'organisation. On ne sait en effet quels furent les résultats réels de l'expansion des unions, si les conséquences de l'organisation et du fonctionnement de ces corps peuvent être présumées favorables. On peut seulement admettre que l'idée de l'association qui, subsistant après de longs débuts comme incertains, put prendre un développement subit, devait être remplie d'une véritable force et cette conjecture est confirmée par l'attachement que les individus montraient à leurs sociétés, puisque, si elles mouraient, ils les reformaient. L'unionisme en outre envahit la cité, qui tendit à la fin à devenir une sorte de composé de petits corps collectifs, de même que le membre de la communauté tend à vivre en tant que membre d'unions : au bourgeois s'ajoute le confrère. Le pouvoir urbain ne peut qu'en tenir compte. Cependant, ne doit-on sans doute rien exagérer : les unions n'ont jamais eu de rôle politique, elles ont pu influencer l'État communal, mais non pas le pénétrer et le transformer et lui-même ne saurait tolérer à côté de son propre pouvoir la formation d'une sorte de féodalité de l'unionisme. La cité peut comporter

un esprit, une ambiance, une action, finalement un état d'anti-individualisme, mais les conséquences de ce phénomène demeurent inconnues. Pourquoi donc à l'individualisme s'est-il substitué l'union religieuse, pourquoi à l'hommage individuel envers un protecteur s'est-il opposé la charité confraternelle envers le prochain ? Le droit des associations, suffisamment connu peut-être dans son organisation juridique, dans ses variations historiques comme dans ses conséquences sociales semble demeurer un phénomène obscur et même énigmatique. « L'esprit — d'association — souffle où il veut et vous entendez sa voix, mais vous ignorez d'où il vient et où il va » (1).

G. ESPINAS.

(1) *Joan.*, III, 8.

V

Assemblées d'états,

PAR

ÉMILE LOUSSE,

Professeur à l'Université de Louvain.

Les assemblées d'états, sous l'ancien régime, sont des assemblées délibérantes, dont la compétence comprend notamment le vote des impôts et la défense des libertés populaires. On y a vu les prototypes des parlements du XIX^e siècle. Et c'est ainsi que l'on a tenté de les définir, de raconter leur histoire, de résoudre le problème de leurs origines. Mais cette comparaison est superficielle ; certaine différence fondamentale interdit la réduction à l'unité. Dans la société, comme dans la nature, les organes de protection sont adaptés, le mieux possible, à l'organisation. Les parlements libéraux et démocratiques ne se comprennent sans l'individualisme égalitaire, ni la souveraineté nationale préconisés par la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen*. Les assemblées d'états sont au contraire instituées pour la représentation de la structure féodale et corporative qui existait en Europe avant 1789.

La société d'ancien régime est organisée « *per ordines et gradus* ». Elle se compose d'individus, de corps primaires, d'ordres, de pays, d'unions de pays : sujets de droit toujours plus vastes, qui possèdent chacun leurs capacités. Ces capacités, les personnes physiques et morales les exercent directement par elles-mêmes ou, indirectement, par l'organe de leurs représentants. A cause de la difficulté, de l'impossibilité même où elles se trouvent de réunir fréquemment la généralité de leurs membres, les personnes morales, — et surtout les plus nombreuses d'entre elles, — agissent à l'ordinaire par l'entremise d'un petit nombre de membres qualifiés, spécialement commis à cet effet. Les corps sont représentés par leurs conseils et par leurs chefs ; les ordres le sont par les chefs des corps ou des seigneuries les plus notables ; les pays, par les députés des ordres principaux ; les unions de pays enfin, par les états des pays. Les assemblées d'états ne représentent donc pas seulement les ordres privilégiés, dont elles groupent les députés, mais aussi les corps et les individus, les pays et éventuellement les unions de pays. Les problèmes

qui s'y rapportent sont « constitutionnels », plutôt qu'« institutionnels ». Pour les résoudre, il faut la connaissance préalable de toute l'organisation politique et sociale, dont ces assemblées offrent une image réduite, mais fidèle.

Nous partons de la notion juridique de représentation. Nous en décrivons les réalisations aux différents degrés de la hiérarchie corporative. Arrivé au degré supérieur, nous nous occupons spécialement des assemblées d'états : de leurs caractères essentiels, par lesquels nous les définissons, et des modalités de leur organisation.

Dans l'antiquité classique, aussi bien que dans le latin médiéval, le verbe *repraesentare*, ou *repraesentari*, d'où dérive *repraesentatio*, revêt deux sens intéressants pour nous. Concrètement, il signifie « fournir, reproduire l'image d'un objet » ; abstraitement, il veut dire « tenir la place de, remplacer » (1). Jusqu'au début du XIV^e siècle, son emploi par les juristes et les théologiens est espacé (2) ; il devient plus fréquent par la suite, à mesure que les personnalités collectives prolifèrent. Suivant la pente de leur esprit, les théologiens lui donnent de préférence le sens étymologique d'image, d'allégorie ; Agostino Trionfo l'applique au pape, aux évêques et aux prêtres qui représentent, dit-il, le Christ, les Apôtres et les Disciples, dont ils sont les images et dont ils tiennent la place « *per successionem* » (3). Les juristes préfèrent le sens abstrait que nous connaissons encore : l'exercice d'une capacité quelconque, au nom du titulaire véritable, par un tiers désigné à cet effet. Ils s'en servent d'abord, ainsi qu'il est naturel, pour la représentation strictement individuelle, dans l'ordre privé. Puis, familiarisés avec l'idée que les communautés sont des « *personae repraesentatae* » (4), ils s'affermissent dans le champ du

(1) Voir G. DE LAGARDE, *L'idée de représentation dans les œuvres de Guillaume d'Ockham*, p. 429, note 2, dans *Bulletin of the international Committee of historical Sciences*, t. IX, 1937, p. 425-451.

(2) « ...il semble bien que ce soit au cours des trente premières années du XIV^e siècle que le « mot », fort peu employé jusqu'alors et sous des acceptions assez flottantes, ait commencé à prendre les contours définis, annonciateurs du sens que nous lui attribuons de nos jours » (G. DE LAGARDE, *op. cit.*, p. 429). — Voir des exemples du XIII^e siècle, empruntés à saint Thomas d'Aquin et à Roffredo, *Ibid.*, p. 429, note 3.

(3) Voir G. DE LAGARDE, *op. cit.*, p. 429-430, avec de nombreux exemples dans les notes.

(4) Sur l'emploi du mot *repraesentare* pour exprimer l'idée de la personnification de la vie collective, voir G. DE LAGARDE, *op. cit.*, p. 431, avec de nombreux exemples.

droit corporatif et public (1). Ils partent du domaine religieux et aboutissent au laïque : du concile général, représentation du corps de l'Église universelle, pour aboutir à l'assemblée des états, qui est une figure du corps d'un pays (2).

Leur idéologie se développe de telle manière qu'il est possible d'en suivre les progrès. Il est une chose, cependant, que les anciens semblent avoir aperçue d'emblée. C'est qu'un régime politique, quel qu'il soit, possède des organes de représentation conformes à sa structure. Rien n'est plus vrai. Rien ne marque mieux la différence entre les assemblées d'états et les parlements libéraux. Ceux-ci sont constitués pour la représentation de communautés nationales, réputées souveraines, composées de citoyens égaux. La représentation de la société d'ancien régime est corporative. Elle ne se conçoit que par degrés : successivement et différemment pour les personnes physiques, les corps, les ordres, les pays, les unions de pays, celle du degré supérieur étant influencée par toutes celles qu'elle surplombe. Quelle distance sépare de nos jours la représentation civile de la politique ! Le moyen-âge aurait-il glissé de l'une à l'autre, peut-être sans s'en apercevoir ? Députés et sénateurs sont investis, pour plusieurs années, d'un mandat général ; la commission des mandataires qui se rendaient jadis aux états était limitée, on ne peut plus strictement, par les instructions des mandants. L'indépendance des représentants du peuple souverain est assurée d'une manière aussi complète que possible ; lorsque la théorie de la séparation des pouvoirs n'avait pas encore cours, les rapports des représentants avec le prince étaient analogues à ceux des représentés. Il est inutile de s'appesantir sur les deux premières différences. Nous voulons analyser seulement les rapports qui s'établissent toujours entre les représentants et les représentés, et sur celles qui existent, dans les pays monarchiques seulement, entre ces mêmes représentants des ordres et le prince régnant.

Au degré des seigneurs individuels, les rapports qui s'établissent entre le représentant et les représentés sont semblables à ceux d'un tuteur avec son pupille. Le tuteur n'est pas mandaté

(1) Sur l'emploi du mot *repraesentare* pour désigner l'organe représentatif de la vie collective, G. DE LAGARDE, *op. cit.*, p. 431-434, avec des exemples.

(2) G. DE LAGARDE, *op. cit.*, p. 426-427 ; O. HINTZE, *Wellgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung*, p. 6, note 3, et p. 14-15, dans *Historische Zeitschrift*, t. CXLIII, 1931, p. 1-47.

par l'incapable au nom et dans l'intérêt duquel il se dispose à opérer : il ne peut pas l'être. Il est investi par l'autorité supérieure du conseil de famille, délibérant sous la présidence d'un magistrat de l'ordre judiciaire. Ainsi, le seigneur féodal ne reçoit-il aucun mandat de ceux dont il est le représentant naturel : les membres de sa *familia*, ses serfs, les autres personnes en sa puissance. Ainsi, l'évêque n'est-il pas le mandataire de l'Église au gouvernement de laquelle il est préposé par Dieu. Les auteurs du temps disent qu'il en est le tuteur : « *Episcopus personam gerit tutoris, Ecclesia vero gerit personam pupilli* » (1). Aux conseils de la couronne et aux assemblées des états, ce n'est pas comme élu de ses ouailles, mais en vertu de sa propre dignité, qu'il est invité à siéger (2). De même, le grand seigneur laïque, lorsqu'il répond à l'appel de son suzerain. Lui non plus, ce n'est pas pour ses hommes, mais d'abord pour lui-même, qu'il se rend à la *curia* (3). La féodalité pure, dans laquelle les rapports de droit sont strictement personnels, ne connaît pas d'autres formes de représentation.

Mais des formes plus évoluées apparaissent sur le plan des corps du premier degré. Les corps sont des *personae representatae*, des personnes figurées (4). A l'instar des mineurs, encore que pour d'autres raisons, ils sont incapables d'agir juridiquement par eux-mêmes. Leurs membres actifs peuvent se réunir en assemblées générales pour trancher directement les questions les plus importantes. Mais le procédé n'est pas commode. Ils agissent d'ordinaire par l'intermédiaire d'organes plus restreints : larges conseils et conseils étroits. Pour tenir leur place et gérer leurs intérêts, nulles personnes singulières ne sont mieux indi-

(1) *Incerti auctoris quaestiones* (1154-1179), édit. THANER, p. 284, th. 30, qu. 1, cité par G. DE LAGARDE, *L'idée de représentation dans les œuvres de Guillaume d'Ockham*, p. 433, note 2.

(2) C'est à titre personnel que les « lords spirituels » siègent encore aujourd'hui à la chambre haute du royaume d'Angleterre.

(3) Il faut probablement faire remonter à la même origine féodale la « *persönliche Standschaft* » de la noblesse en certains pays. En Angleterre, en Aragon, Catalogne et Valence, en Suède, les membres de la haute noblesse siègent à titre strictement personnel (*viritem, Mann für Mann*) (voir O. HINTZE, *Typologie der ständischen Verfassungen des Abendlandes*, p. 230, 238, 241, dans *Historische Zeitschrift*, t. CXLI, 1929, p. 229-248).

(4) Voir É. LOUSSE, *La Société d'ancien régime. Organisation et représentation corporatives*, t. I (Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 3^e série, 16^{me} fasc.), p. 131-132 et 193 et suiv. Bruges-Louvain-Paris, 1943.

quées que leurs chefs : les abbés, prieurs, commandeurs ou baillis des monastères, les archidiacres, primiciers, prévôts ou doyens des chapitres, les recteurs des universités, les magistrats des villes et franchises, les doyens, syndics et jurés des associations professionnelles (1). Ces représentants-chefs sont-ils à la fois des préposés et des mandataires (2) ? Il est certain que leur mandat est très général, limité seulement par l'étendue de leurs compétences et par la durée de leurs fonctions. Aussi longtemps qu'ils demeurent régulièrement investis, ils sont capables de poser, au nom de la communauté, tous actes matériels et juridiques, dont la portée ne dépasse ni leur statut, ni le sien. Ils ne font qu'un avec elle, et ils sont astreints à lui rendre des comptes, périodiquement. C'est par l'organe de ces chefs, tirés de son sein (3), assermentés (4), munis pour la circonstance d'instructions détaillées (5), que les corps primaires répondent aux convocations du prince et se font représenter dans les assemblées générales des états.

L'ordre est une formation corporative linéaire, et non concentrique ; c'est une vassalité, mais ce n'est pas une suzeraineté collective. Il est composé de membres réputés égaux. Il n'a pas de chef, et il lui est impossible de convoquer fréquemment des assemblées véritablement générales. Il n'a donc pas le choix, mais se trouve pour ainsi dire contraint de se faire représenter par les chefs de certaines seigneuries, individuelles ou collectives (6). L'ordre de la noblesse, dans lequel toutes seigneuries sont individuelles, est représenté par certains seigneurs. La bourgeoisie et la paysannerie, dominées par les formations corporatives primaires, le sont par les chefs de certains corps : ce qui implique une représentation à deux degrés. Dans l'ordre du clergé, les

(1) Voir É. LOUSSE, *La Société d'ancien régime*, t. I, p. 219-228.

(2) Le cas est particulièrement délicat pour les prévôts des chapitres — dont le nom même suggère une idée différente du mandat — et pour les abbés des monastères. La situation d'un abbé à la tête de son monastère est assez semblable à celle d'un évêque à la tête de son diocèse : par l'élection, par la bénédiction, par la fonction. La différence principale à notre point de vue nous paraît résider en ceci : que l'évêque n'engage jamais que sa personne et les biens de sa mense, tandis que l'abbé, aussi longtemps qu'il ne s'est pas détaché de la communauté, engage aussi les personnes et les biens qui appartiennent à celle-ci.

(3) É. LOUSSE, *op. cit.*, t. I, p. 229-232.

(4) *Ibid.*, p. 233-234.

(5) *Ibid.*, p. 236-237.

(6) *Ibid.*, p. 360-361.

deux modes peuvent être employés simultanément. Tous les évêques, les seigneurs et les chefs de corps ont chacun le droit de représenter les gens en leur puissance. Mais ils ne l'exercent pas tous. Pour des raisons d'utilité, d'économie, de commodité, la plupart s'en déchargent sur quelques-uns, qui deviennent ainsi les députés en titre de l'ordre et de ses membres, quittes à se soumettre au contrôle de ceux qui les ont désignés.

Les mêmes personnes représentent donc les seigneuries ou les corps, et les ordres; elles assument encore la représentation du pays vis-à-vis du prince. Le pays, formation corporative tertiaire (1), a comme chef naturel le prince territorial. C'est le prince qui le représente ordinairement vis-à-vis des tiers; donc, dans ses relations extérieures et pour autant que l'accord entre eux soit maintenu. Comment faire à l'intérieur, et surtout en cas de mésentente? Quand il s'agit de défendre ses privilèges contre les exigences de son seigneur? Comment le pays se fera-t-il représenter « en face » de celui-ci (2)? Juridiquement incapable, du moins si l'on considère ceux de ses membres qui ne font partie d'aucun ordre privilégié et qui sont réputés passifs, il ne désigne pas lui-même ses mandataires. Il vit sous la tutelle des ordres (*tutores patriae*), qui lui imposent leurs députés habituels (3). Une représentation nouvelle s'échafaude, qui comporte maintenant trois degrés. Les députés des ordres sont désormais qualifiés pour agir au nom des ordres, des corps primaires et, en outre, du pays tout entier. Mais leur responsabilité ne s'accroît pas avec leur compétence. Elle reste identique à ce qu'elle était au second degré: elle joue vis-à-vis des corps et des ordres, mais non point vis-à-vis des membres passifs de la communauté du pays.

(1) Pour le statut du corps du pays, voir É. LOUSSE, *Le pays dans l'ancien droit*, dans *Fédération archéologique et historique de Belgique. XXXI^e Session. Congrès de Namur, 1938. Annales*, fasc. IV, p. 250-265. Namur, 1939.

(2) C'est le prince qui représente normalement le corps de la nation, comme le pape représente l'Eglise. L'assemblée d'états représente, en face du pouvoir du prince, moins « l'être collectif de la nation » que les divers corps qui composent celle-ci; dans l'Eglise, on songe au concile général, seul capable de remplir des fonctions analogues. Il y a, de part et d'autre, « deux représentations qui s'affrontent » (voir G. DE LAGARDE, *L'idée de représentation dans les œuvres de Guillaume d'Ockham*, p. 434-435).

(3) F. RACHFAHL, *Waren die Landstände eine Landesvertretung?*, p. 1177, dans *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im deutschen Reich*, t. XL, 1916, p. 1141-1180; O. HINTZE, *Typologie der ständischen Verfassungen*, p. 230.

La représentation « fédérale » même n'accroît pas cette responsabilité. Les états généraux des Pays-Bas bourguignons et, plus tard, ceux des Provinces-Unies sont exclusivement composés des députés des principautés unies ou fédérées. Les députés y votent par pays. Ils sont désignés par les assemblées particulières de ces pays, que l'on commence à appeler « provinciales »; le mandat impératif, qui leur est déferé, est contenu dans les limites tracées par les privilèges de leur pays respectif. Guillaume I^{er} d'Orange, qui avait, comme on sait, l'étoffe d'un grand homme d'État, leur reproche leur mesquinerie. « Ils agissent, écrit-il, non pas comme conseils de la généralité, mais comme avocats de leur petite patrie ou de leur ville » (1). Jean d'Oldenbarnevelt, le pensionnaire de Hollande qui les connaît bien pour avoir collaboré avec eux, déclare que leur assemblée est organisée sur le même pied que celles des cercles de l'Empire ou des cantons de la Suisse: ils délibèrent uniquement sur les matières prévues par les pactes fédéraux, réserve faite des souverainetés particulières (2). Il ne pouvait en être autrement. La dualité des privilèges et des services, établie à tous les degrés de l'organisation corporative, a développé ses ultimes conséquences sur le plan le plus élevé de la représentation, pour ce qui concerne les rapports entre les représentés et leurs représentants.

Il n'en va pas autrement des rapports établis, à tous les degrés aussi, entre les représentants et le prince. Les représentants tiennent en toutes choses la place de ceux qu'ils représentent. Tel est le principe, dont les conséquences multiples se dégagent naturellement. Le statut individuel ou collectif des représentés est déterminé par une correspondance stricte de services et de

(1) Guillaume d'Orange écrit, en 1579, que les députés aux états généraux « veel eer geweest hebben beleyders of advocaten van hare provinciën of steden om die in aller voegen te vorderen, selfs met verderf van de anderen provinciën, dan raden, vergadert om te voorsien tot desaken van 't gemeene beste » (R. FRUIN, *Geschiedenis der staatsinstellingen in Nederland tot aan den val der Republiek* [Histoire des institutions politiques des Pays-Bas jusqu'à la chute de la République], édit. H. T. COLENBRANDER, p. 183. 2^e édit. La Haye, 1922).

(2) Oldenbarnevelt écrit que l'assemblée des états généraux se tient « op den voet van creitzten of cirkelen van Duytsland, ende eetgenooten van Switserlandt, die respectivelijk uyt veel vorsten, heeren en republieken worden geformeert, en besogneren alleen opte saecken, die haer by haer verbont gemeen gemaect zijn, opten last die haer hare respective principalen gheven, blyvende de opperheyt ende souverainiteyt bij den selven principalen » (cité par R. FRUIN, *loc. cit.*).

privilèges : de privilèges concédés en échange de services rendus, de services à rendre dans les limites prévues par les privilèges. On voit tout de suite quelle sera la tâche des représentants. Assurer la direction des services dans l'intérêt du prince, et la défense des privilèges au nom des représentés : contribuer pour leur part au bien commun. Il est naturel que le prince les convoque chaque fois qu'il désire obtenir telle ou telle prestation inscrite dans les chartes concédées aux représentés, que les représentés les députent dans les mêmes occasions, comme magistrats inférieurs, pour défendre leurs libertés ; naturel enfin, qu'ils entrent en conflit avec le prince quand ses sollicitations leur semblent exagérées et qu'il menace de violer les privilèges de leurs commettants. Du côté des individus et des corps, l'existence d'organes de représentation est un élément primordial de la vie corporative. Du côté du prince, l'utilisation de ces organes est une commodité de gouvernement.

Pour comprendre l'organisation corporative à tous les degrés, il faut remonter jusqu'aux contrats féodaux et considérer tour à tour les chartes de corps, d'ordres, de pays, d'unions de pays, comme autant d'extensions successives de ces contrats (1). Ainsi, pour retracer la genèse des assemblées d'états, faut-il suivre une ligne qui part de la vieille *curia* de la féodalité. Cette théorie a été élaborée, avec des nuances diverses, par de nombreux auteurs : R. Dareste, A. Chéruel, A. Callery, Ant. Thomas, A. Luchaire, É. Duvernoy, J. Denizet, J. Billioud, L. Cadier, R. Howard Lord, H. G. Richardson et G. Sayles, Ch. Petit-Dutaillis et P. Guinard, bien d'autres encore (2). M. P. S. Leicht refuse de souscrire à la thèse de la continuité historique des institutions, telle qu'elle est soutenue notamment par Cl. von Schwerin ;

(1) Voir É. LOUSSE, *La Société d'ancien régime*, t. I, p. 45-46, 70-86, 160-192, 289-342, pour les contrats féodaux, les chartes de corps et les chartes d'ordres ; pour les chartes de pays, É. LOUSSE, *Le pays dans l'ancien droit*, p. 256-262.

(2) Sur ces théories, dans l'ordre : É. DELCAMPRE, *Contribution à l'histoire des états provinciaux. Les états du Velay des origines à 1642*, p. 5. Saint-Étienne, 1938 ; H. PRENTOUT, *Les états provinciaux de Normandie*, t. I, p. 39-40. Caen, 1925-1927, 3 vol. ; R. HOWARD LORD, *The parliaments of the middle ages and the early modern period*, p. 128, dans *The Catholic historical review*, t. XVI, 1930, p. 125-144 ; H. G. RICHARDSON et G. SAYLES, *Rotuli parliamentorum Anglie hactenus inediti, MCCLXXIX-MCCCLXXXIII* (Royal historical Society, Camden third series, t. LI), p. VIII. Londres, 1935 ; Ch. PETIT-DUTAILLIS, *La monarchie féodale en France et en Angleterre, X^e-XIII^e siècle* (Bibliothèque de synthèse

mais il admet sans difficulté la permanence juridique des obligations (1). Nous voulons le suivre sur ce point et montrer comment les obligations ou services d'aide et de conseil, que l'on trouve originellement dans la compétence de la *curia* féodale, ont été assumées successivement par toutes les assemblées délibérantes que l'on peut considérer comme dérivées directement ou indirectement de cette cour : larges conseils, assemblées particulières du clergé, de la noblesse ou d'autres ordres siégeant séparément, assemblées des ordres laïques coalisés, assemblées de tous les ordres privilégiés d'un même pays, assemblées de tous les pays faisant partie d'une même union. La naissance du droit corporatif n'entraîne pas la disparition du droit féodal, dont elle prolonge au contraire l'existence. Aucune des assemblées, plus tard venues, ne se substitue à l'ancienne *curia*. Elles s'installent simplement à côté d'elle pour répondre à des besoins analogues et cependant distincts.

La *curia* du temps de la féodalité tient deux sortes de réunions : ordinaires et restreintes, plénières et solennelles. La *curia* restreinte, dont il n'est pas question ici, essaima et se morcela à mesure que l'administration se spécialisa (2). La *curia* plénière et solennelle se maintient longtemps dans son état originel. Elle se compose, en principe, de tous les vassaux ecclésiastiques et laïques qui relèvent du même suzerain : de tous ceux qui ont le droit de se dire ses pairs. Elle doit, en principe, être convoquée pour l'examen des questions qui se posent à l'attention de tous ;

historique, t. XLI), p. 267. Paris, 1933 ; Ch. PETIT-DUTAILLIS et P. GUINARD, *L'essor des États d'Occident (France, Angleterre, Péninsule Ibérique)* (Histoire générale publiée sous la direction de G. GLOTZ, II, Histoire du moyen âge, t. IV, deuxième partie), p. 91-92, 214, 247, 370-371. Paris, 1937.

(1) « ...la base giuridica... è forse più antica ove se ne ammetta la connessione con l'obbligo feudale dei vassalli di dare consiglio al loro signore, una delle clausole consuetudinaria del contratto feudale. Non intendo con questo di parlare d'un legame storico fra i parlamenti o stati con le corti feudali, ciò che mi pare assai dubbio, benchè sia ammesso anche da manuali recentissimi di storia del diritto come quello di von Schwerin. ...L'aspetto degli stati è quindi molto diverso da quello delle corti. Ciò non esclude però che ci possa essere un legame fra l'obbligo feudale dei vassalli di dar consiglio al loro signore e certe funzioni degli stati » (P. S. LEICHT, *La posizione giuridica dei parlamenti medievali italiani*, p. 97-98, dans *L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime. Études présentées à la Commission internationale pour l'histoire des Assemblées d'états*, fasc. II (Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les Membres des Conférences d'histoire et de philologie, 2^e série, 44^{me} fasc.), p. 91-109. Louvain, 1937.

(2) Voir É. LOUSSE, *La Société d'ancien régime*, t. I, p. 95-96.

« *Quod omnes, uti singulos, tangit, ab omnibus probari debet* ». Elle est invitée, en fait, à se prononcer sur les services de conseil, de cour, d'ost et d'aide, dont chacun de ses membres est redevable. Si un de ses membres a manqué au devoir féodal, elle se constitue en tribunal et prononce une sentence contre le félon. Même si c'est le suzerain qui commet une faute lourde, elle est compétente pour le rappeler à l'ordre. Elle s'érige en commission pour le contrôler, elle le place en quelque sorte sous tutelle ; elle peut aller jusqu'à se substituer à lui. S'il a violé ses engagements et porté atteinte aux droits de ses vassaux, elle use du droit de résistance et lui refuse le service. Elle exerce donc toutes les compétences de la *curia* restreinte, mais en plus grand et dans des circonstances plus solennelles. C'est d'elle que va sortir, moyennant quelques transformations, l'assemblée des états (1).

Vaut-il la peine de rechercher, à renfort d'érudition, toutes les différences secondaires par lesquelles l'assemblée d'états en gestation s'en sépare peu à peu (2) ? Ou suffit-il de noter uniquement ce fait capital : l'élargissement progressif des assemblées de la *curia* consécutivement aux transformations qui affectent l'organisation sociale ? Lorsque les premières villes privilégiées apparaissent dans son territoire et que la société commence à devenir corporative, aussitôt le prince invite ces vassalités collectives à s'associer aux délibérations majeures de ses vassaux individuels (3). Elles s'empressent de répondre à son désir et de lui envoyer des députés : peut-être dès 1136 et certainement en 1158 à la diète du royaume d'Italie (4), en 1188, aux cortès

(1) É. LOUSSE, *La Société d'ancien régime*, t. I, p. 75-79.

(2) Voir à titre d'exemples : R. HOWARD LORD, *The parliaments of the middle ages*, p. 128, sur les différences entre le « council » et le « parliament », en général ; H. SPANGENBERG, *Vom Lehnstaat zum Ständestaat. Ein Beitrag zur Entstehung der landständischen Verfassung* (Historische Bibliothek, t. XXIX), p. 39-44. Munich-Berlin, 1912, sur les différences entre les « Landdinge » féodaux et les « Rittertage » ou « Ständetage » des principautés allemandes dans la seconde moitié du XIII^e siècle ; Ch. PETIT-DUTAILLIS et P. GUINARD, *L'essor des États d'Occident*, p. 188-189, sur la transformation du *magnum concilium* anglais en véritable parlement ; P. S. LEICHT, *La posizione giuridica dei parlamenti medievali italiani*, p. 97-98, sur ce qui sépare les « corti feudali » des « assemblee parlamentari » en Italie.

(3) Sur l'importance du fait, O. VON GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, t. I, p. 540. Berlin, 1868.

(4) P. S. LEICHT, *L'introduction des villes dans les assemblées d'états en Italie*, p. 420, dans *Bulletin of the international Committee of historical Sciences*, t. IX, 1937, p. 419-424.

de Léon et de Castille (1), en 1201 aux assemblées de la principauté d'Antioche (2), en 1207 dans les États Pontificaux (3), en 1232 dans le royaume de Sicile (4), en 1255 au *Reichstag* de l'Empire (5), en 1263 aux *concilia* de France (6), en 1265 au parlement d'Angleterre (7), en 1345 dans le marquisat de Brandebourg, en 1347 à Juliers, en 1355 dans le comté de Berg, en 1362 au Tyrol, vers la fin du XIV^e siècle en Autriche, à partir de 1400 dans les principautés ecclésiastiques allemandes, etc. (8). Peu importe que leurs représentants soient admis à côtoyer les seigneurs, ou qu'ils soient refoulés dans une chambre à part (9). La portée de leurs privilèges oblige le prince à

(1) W. PISKORSKI, *Las cortes de Castilla en el período de tránsito de la edad media a la moderna, 1188-1520*, trad. C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ (Universitat de Barcelona. Facultat de Derecho), p. 13. Barcelone, 1930.

(2) R. GROUSSET, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, t. III, p. 246-247. Paris, 1936.

(3) Plusieurs chartes concédées dans le courant du XI^e siècle par Grégoire VII et par Urbain II stipulent déjà l'obligation des villes d'envoyer leurs représentants « *ad colloquium* », « *ad parlamentum* » (P. S. LEICHT, *L'introduction des villes dans les assemblées d'états en Italie*, p. 421).

(4) L'an 1232 est la date de l'introduction définitive des villes au parlement sicilien. Mais le geste de l'empereur Frédéric II n'est que la répétition de ce que le pape Innocent III avait déjà fait plus de vingt années auparavant, en convoquant les villes siciliennes à l'assemblée de Saint-Germain-en-Pouille (*Ibid.*).

(5) P. S. LEICHT, *op. cit.*, p. 423.

(6) Louis IX, roi de France, a consulté plusieurs fois les bourgeois sur le fait des monnaies. On sait les noms de trois bourgeois de Paris, trois de Provins, deux d'Orléans, deux de Sens, deux de Laon, qui participèrent ainsi à la préparation de l'ordonnance de 1263 (Ch. PETIT-DUTAILLIS, *La monarchie féodale en France et en Angleterre*, p. 263).

(7) Au parlement convoqué pour le 20 janvier 1265 par Simon de Montfort, on voit siéger pour la première fois des chevaliers des comtés, des bourgeois envoyés par les cités et les *boroughs*, enfin des procureurs de la confédération des Cinq-Ports (Ch. PETIT-DUTAILLIS et P. GUINARD, *L'essor des États d'Occident*, p. 213-214). C'est un précédent célèbre, qu'Henri III affermit en convoquant à Westminster, en 1268, les représentants de vingt-sept cités et *boroughs* (*Ibid.*, p. 217). On doit observer cependant qu'il y a des exemples d'assemblées occasionnelles de bourgeois dès 1204 et 1207 (*Ibid.*, p. 189).

(8) H. SPANGENBERG, *Vom Lehnstaat zum Ständestaat*, p. 96-97.

(9) En Angleterre, les députés des villes et des comtés ont commencé par siéger à côté des grands barons. C'est sous le règne du faible Édouard II (1307-1327) que ces derniers commencent à émettre des prétentions qui conduiront plus tard à la séparation définitive des lords et des communes (H. G. RICHARDSON et G. SAYLES, *Rotuli parliamentorum Anglie hactenus inediti*, p. XII-XIII).

Dans le royaume de Naples, au temps des rois de la Maison d'Anjou, on convoque quelquefois les nobles et le clergé d'un côté, les représentants des villes, de l'autre. Il n'en va pas autrement en Provence, sous le règne de Jeanne I^{re}

leur demander aide et conseil exactement dans les mêmes circonstances où il est accoutumé de le faire pour les vassaux individuels (1). Elles ne veulent s'accorder avec lui, que dans la mesure où il respecte leurs libertés. S'il demande plus qu'il n'a droit, s'il fait la sourde oreille à leurs remontrances et viole leurs privilèges, pourvu qu'elles s'en croient la force, elles usent de leur droit de résistance et lui refusent les services demandés. C'est dans ce sens que certains auteurs anciens et modernes parlent de leur « introduction » dans les assemblées d'états (2).

Ce qui vient d'être dit des villes vaut aussi, sans modification notable, pour les communautés rurales, dans les pays du moins où la paysannerie constitue un ordre distinct, avec représentation propre (3). L'« introduction » du clergé pose des questions

reine de Naples et comtesse de Provence (1343-1382) (P. S. LEICHT, *L'introduction des villes dans les assemblées d'états en Italie*, p. 423).

En Pologne, durant la période qui va de la mort de Casimir le Grand (1370) à l'union de Lublin (1569) et à l'ouverture du premier interrègne (1572), il est assez rare que le roi convoque les représentants des villes aux assemblées de la diète. Il préfère traiter avec elles en des réunions séparées et même avec chacune d'elles en particulier (S. KUTRZEB, *Grundriss der polnischen Verfassungsgeschichte*. Trad. allemande de la 3^e édition, par W. CHRISTIANI, p. 127-128. Berlin, 1912).

(1) Voir É. LOUSSE, *La Société d'ancien régime*, t. I, p. 166-179, pour les corps primaires dont les villes, et p. 326-337, pour les ordres dont le tiers.

(2) Nous nous référons au titre de l'article de M. P. S. LEICHT, que nous avons déjà cité plusieurs fois : « *L'introduction des villes dans les assemblées d'états en Italie*. H. SPANGENBERG parle de « *die angliederung der Städte* » aux « *Rittertage* » préexistants (*Vom Lehnstaat zum Ständestaat*, p. 94). En 1782, l'Académie impériale et royale de Bruxelles mit au concours la question suivante : « Comment et depuis quel temps s'est formé l'ordre du tiers état, en sa qualité de représentant du peuple, dans les assemblées des états du duché de Brabant ? Cet ordre est-il plus ancien ou moins ancien que celui de la noblesse ? » (voir L. P. GACHARD, *Sur la réclamation adressée au gouvernement, en 1782, par les états de Brabant, au sujet d'une question d'histoire mise au concours par l'Académie dans Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, t. X, 1843, p. 33-45). Un auteur qui présenta un mémoire latin, S. P. ERNST, traduisit ainsi la question : « *Qua ratione, quove ex tempore tertius ordo in eam formam coarctatus, ut populi vicem in comitiis ducatus Brabantiae suppleret ? Anne is nobilium ordinem aetate superet necne ?* » — Et un autre, A. REYNERS reprit en néerlandais : « *Hoe ende sedert wat tijd is den stant van den derden staet opgemaect in zijne hoedanigheyd van representant van t' volk in de vergadering van de staeten, enz.* » (voir É. LOUSSE, *Les origines des états des principautés des Pays-Bas. Questions de méthode*, p. 373, note 1, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXIX, 1933, p. 367-387). Ces trois formules expriment, en termes qui valent la peine d'être soulignés à raison même de leur diversité, cette idée unique : de l'introduction des représentants des villes dans une assemblée antérieurement constituée.

(3) Voir É. LOUSSE, *La Société d'ancien régime*, t. I, p. 268.

plus épineuses (1). La présence de certains prélats aux séances réduites ou plénières de la *curia* s'explique, comme celle des grands barons, par le statut personnel des intéressés. Ainsi, en Angleterre, à la *curia regis*, au *magnum concilium*, finalement à la chambre des lords. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Ce qui doit être établi, c'est la date, la raison et le mode de l'entrée des procureurs (*procuratores*, *proctors*) de certains corps ecclésiastiques, voire du clergé paroissial, dans une assemblée vraiment représentative, dans une chambre de « communes » (2). Dans les principautés ecclésiastiques, cette entrée est très précoce. Le chapitre cathédral y constitue depuis le début de son existence le conseil ordinaire de l'évêque ; dans les synodes et, plus tard, dans les assemblées des états, nul ne lui conteste le premier rang, ni d'ancienneté, ni d'honneur, ni de droit. Dans les territoires laïques où elle se produit, l'entrée des procureurs du clergé aux états est la conséquence directe de la constitution de ce clergé en ordre civil (3). Elle suit généralement l'introduction des villes et se situe donc relativement tard (4) : en 1243 dans le royaume franc de Jérusalem (5), en 1250 dans les royaumes de Léon et de Castille (6), en 1286 en Piémont (7), après 1297

(1) On a, sur « l'introduction » du clergé aux assemblées d'états, des textes de l'ancien régime qui ne sont pas moins curieux que ceux que nous venons de relever pour le tiers. Nous citons notamment le texte de la question mise au concours en 1781, par l'Académie impériale et royale de Bruxelles : « Vers quel temps les ecclésiastiques commencèrent-ils à faire partie des états de Brabant ? Quels furent ces ecclésiastiques, et quelles ont été les causes de leur admission ? » (voir L. P. GACHARD, *Sur la réclamation adressée au gouvernement, en 1782, par les états de Brabant*, déjà cité). Ce qu'un auteur, A. HEYLEN, formula en un latin non moins expressif dans le titre de son ouvrage : « *Quo circiter tempore ecclesiastici coeperint esse membrum ordinum seu statuum Brabantiae ? Qui fuerint illi ecclesiastici, quanamque fuerint causae et rationes unionis seu adsumptionis ecclesiasticorum in reliquorum ordinum coetum ?* » (voir É. LOUSSE, *Les origines des états des principautés des Pays-Bas*, p. 373, note 1).

(2) Pour l'exemple du clergé anglais, O. HINTZE, *Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung*, p. 16-17.

(3) Pour la constitution du clergé en ordre dans la société civile, É. LOUSSE, *La Société d'ancien régime*, t. I, p. 258-265.

(4) H. SPANGENBERG, *Vom Lehnstaat zum Ständestaat*, p. 97.

(5) Un parlement général tenu cette année dans la ville d'Acre réunit des députés des trois ordres (R. GROUSSET, *Histoire des croisades*, t. III, p. 402-403).

(6) W. PISKORSKI, *Las cortes de Castilla*, p. 30-31. — Voir détails sur l'introduction progressive des différentes catégories de clercs et de religieux, jusqu'à celle du bas clergé en 1295.

(7) C'est en 1286 que se place la première assemblée certaine des trois ordres du Piémont, mais la série régulière des documents ne commence qu'au siècle

en Angleterre, en 1302 en France, en 1394 en Haute et Basse-Bavière, en 1395 en Brunswick-Lunebourg, en 1404 au Tyrol, en 1406 et années suivantes en Autriche, etc. (1). Elle peut aussi bien ne pas avoir lieu et alors l'assemblée représentative du pays demeure composée uniquement d'ordres laïques. Elle n'entraîne pas la suppression des « convocations » particulières du clergé (2).

L'assemblée représentative d'un seul pays se constitue donc par l'introduction de plusieurs ordres ; celle d'une union de pays se forme par l'adjonction successive des différents pays fédérés. La diète suisse (*Tagsatzung*) s'élargit à partir de 1291, à mesure que de nouveaux membres ou alliés entrent dans la Confédération (3). La gestation des états généraux des Pays-Bas s'étend de même sur plusieurs siècles. Dès 1340, les comtes de la Maison de Bavière réunissent en un même lieu les députés du Hainaut, de la Hollande, de la Zélande et de la Frise (4). Dès 1415, à moins que ce ne soit dès 1355-1356, les représentants des pays de Brabant, de Limbourg et d'Outremeuse s'assemblent de même, afin de préparer la joyeuse-entrée des nouveaux ducs (5). A partir

suivant (P. S. LEICHT, *L'introduction des villes dans les assemblées d'états en Italie*, p. 422).

(1) H. SPANGENBERG, *Vom Lehnstaat zum Ständestaat*, p. 98.

(2) Ces convocations ou assemblées particulières du clergé subsistent notamment en Angleterre (O. HINTZE, *Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung*, p. 17), en Pologne (S. KUTRZEB, *Grundriss der polnischen Verfassungsgeschichte*, p. 128) et en France (Fr. OLIVIER-MARTIN, *Précis d'histoire du droit français* (Petits Précis Dalloz), 3^e édition, p. 265 et 288. Paris, 1938).

(3) Sur la *Tagsatzung*, ou diète fédérale de la Suisse aux XIV^e et XV^e siècles, voir J. DIERAUER, *Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft*, t. II, p. 6-7. 3^e édition. Gotha, 1920. — Voir aussi W. A. LIEBESKIND, *La République des Provinces-Unies des Pays-Bas et le Corps Helvétique. Étude comparative de deux fédéralismes* (Extrait du *Recueil de Travaux publié par la Faculté de Droit de l'Université de Genève*). Genève, 1938.

(4) En 1340, 1358, 1383, 1384 et 1428 notamment (voir L. DEVILLERS, *Participation des états de Hainaut aux assemblées des états généraux des Pays-Bas* (1438-1790), p. 30-31, dans *Bulletin de la Commission royale d'Histoire* [de Belgique], t. LXXIV, 1905, p. 27-138, et R. FRUIN, *Geschiedenis der staatsinstellingen in Nederland*, p. 47).

(5) Pour l'assemblée de novembre 1415, à Bruxelles : *De Brabantsche Yeeften. Les gestes des ducs de Brabant. Chronique en vers thyois du quinzième siècle*, t. III. Livre VII, 1406-1430, édit. J. H. BORMANS (Commission royale d'Histoire [de Belgique], série in-4^e), p. 228-260. Bruxelles, 1869 ; E. DE DYNTER, *Chronica nobilissimorum ducum Lotharingiae et Brabantiae ac regum Francorum*, édit. P. F. X. DE RAM, t. III, p. 303-320 (Même Collection). Bruxelles, 1860. — En

de 1415 aussi, Jean sans Peur et, après lui, Philippe le Bon convoquent les états de Flandre, d'Artois et de Picardie, tous ensemble (1). De 1430 à 1463, Philippe le Bon réunit à plusieurs reprises les états de ses pays de par deçà, c'est-à-dire occasionnellement ceux de Namur, de Frise et de Malines, plus régulièrement ceux du Hainaut, presque toujours, — et c'est un minimum, — ceux du Brabant, de la Flandre, de la Hollande et de la Zélande (2). A partir de 1463, — c'est la date que l'histoire a retenue pour leur constitution définitive, — on trouve aux états généraux des Pays-Bas bourguignons, des députés du Brabant, de la Flandre, de l'Artois, du Hainaut, de la Hollande, de la Zélande, de la Picardie, du comté de Namur, des châtellenies de Lille, Douai et Orchies, du pays de Ponthieu, pour les réunions ordinaires ; dans des circonstances plus solennelles, en outre, ceux du Limbourg et d'Outremeuse, du Luxembourg et, pendant quelques années, de la Gueldre (3). Ces états s'élargissent encore à la suite des conquêtes de Charles-Quint. Le 25 octobre 1555, pour l'abdication de ce monarque, ils groupent le duché de Brabant, le duché de Limbourg et les pays d'Outremeuse, le duché de Luxembourg, le duché de Gueldre et le comté de Zutphen, les comtés de Flandre, d'Artois, de Hainaut, de Hollande, de Zélande et de Namur, les châtellenies de Lille, Douai et Orchies, la ville de Tournai et le Tournaisis, la seigneurie de Malines, la seigneurie de Frise, la principauté d'Utrecht, les pays d'Overysse, de Drenthe, de Linge, de Wedde et de Westwolding (*Westwoldingerland*), enfin, Groningue (4). Ils sont sortis,

1418, les états de Brabant se réunissent avec ceux de Hollande et de Zélande, pour assurer la défense commune de leurs pays ; voir *Brabantsche Yeeften*, t. III, p. 338-340, et E. DE DYNTER, *Chronica ducum Brabantiae*, t. III, p. 370-371.

(1) En 1415, 1418, 1419, 1421, 1423, 1428, etc. (Ch. HIRSCHAUER, *Les états d'Artois de leurs origines à l'occupation française, 1340-1640*, t. I, p. 86, et t. II, p. 17-22. Paris-Bruxelles, 1923, 2 vol.). — En 1427, au moment où Philippe le Bon va se faire céder le Hainaut, il y a une réunion commune des députés d'Artois, de Flandre et de Hainaut, à Valenciennes (L. DEVILLERS, *Participation des états de Hainaut*, p. 31, et Ch. HIRSCHAUER, *op. cit.*, t. I, p. 87).

(2) En 1431 ou 1432, 1433, 1435, 1437, 1438, 1439, 1441, 1443, 1446, 1458, 1459, 1461, etc.

(3) L. P. GACHARD, *Les états de Gand de 1476*, p. 5-6, dans *Études et notices historiques concernant l'histoire des Pays-Bas*, t. I, p. 1-15. Bruxelles, 1890.

(4) R. FRUIN, *De zeventien provinciën en haar vertegenwoordiging in de staten generaal* [Les dix-sept provinces et leur représentation aux états généraux], p. 316-317, dans *Bijdragen voor vaderlandsche geschiedenis en oudheidkunde* [Études d'histoire nationale et d'archéologie], 3^e série, t. VII, 1893, p. 310-339.

comme on le voit, d'assemblées relativement modestes, mais qui n'ont cessé de s'accroître. Après la séparation du Nord et du Sud, ils se scindent pour toujours en deux corps distincts. La représentation corporative, à tous les degrés, reproduit fidèlement l'image mouvante de l'organisation.

Dans l'usage français, le nom d'états est pratiquement réservé aux deux derniers types d'assemblées : celle de tous les ordres d'un pays et celle des différents pays d'une union. La définition des auteurs français, suivant laquelle une assemblée d'états serait la « réunion des trois ordres d'une province en assemblée régulièrement constituée, périodiquement convoquée et possédant certaines attributions politiques et administratives, dont la principale est le vote de l'impôt » (1), semble décidément trop étroite. En possession des éléments que nous avons, il est aisé d'en faire la critique. D'abord, le fondement juridique d'une telle assemblée n'est pas uniquement le vote de l'impôt, mais la prestation de tous les services d'origine féodale et la défense de tous les privilèges corporatifs. Ensuite, le nombre de seigneurs présents, le nombre de corps, d'ordres et de pays représentés est à peu près indifférent. De même, le nombre de chambres ou de curies : celui-ci se rapporte à deux stades successifs de l'évolution d'une même idée, non à l'expression de deux idées différentes. La régularité et la périodicité des sessions n'est pas exigée. Pourquoi vouloir à toute force retrouver dès l'origine des éléments qui, jusqu'à la fin de l'ancien régime, resteront fonction des circonstances ? Au contraire, l'absence de mandat général, l'usage du *liberum veto*, le droit de confédération et le droit de résistance sont, sur le plan de la représentation, des répercussions logiques des principes qui ont présidé à l'organisation. Ce qui se rattache directement à la dualité service-privilège, au rapport *libertas-potestas*, est essentiel et se retrouve partout ; le reste est accident, et varie de lieu en lieu.

Le fondement juridique d'une assemblée d'états n'est pas uniquement, ni même principalement, le droit de voter l'impôt ; c'est, d'une manière bien plus générale, le service du prince moyennant le maintien des privilèges des sujets (2). Pour l'exercice du *dominium potestasve* dans l'ordre administratif, judiciaire, légis-

(1) Ch. HIRSCHAUER, *Les états d'Artois*, t. I, p. 1-2.

(2) Comp. P. S. LEICHT, *La posizione giuridica dei parlamenti medievali italiani*, p. 99.

latif, militaire et fiscal (1), le prince peut avoir besoin des services (*obsequia, servitia*) de ses *subditi* : personnes individuelles, corps primaires, ordres ou pays. En fonction des rapports de subordination qui les rattachent à lui, ceux-ci sont tenus de lui donner le secours matériel et moral, l'aide et le conseil (*auxilium et consilium*), l'aide de corps (service de travail ou service militaire) et d'argent (aide financière), le conseil judiciaire et législatif, dont il ne saurait se passer. Ils ne peuvent s'y soustraire sans motif grave. Mais, les exemptions, franchises et privilèges qui les libèrent des corvées et tailles à merci, leur confèrent aussi le droit d'examiner le bien-fondé des demandes qui leur sont adressées, de les discuter, les modérer, le cas échéant de les rejeter. Le prince a le droit de les solliciter, tandis qu'ils ont le devoir de lui venir en aide ; mais le prince a le devoir de respecter leurs privilèges, faute de quoi ils ont le droit de lui refuser le service. Or, l'adresse normale des demandes, le lieu ordinaire des délibérations, l'organe le plus naturel du consentement, quels seraient-ils si ce n'étaient des assemblées groupant les représentants qualifiés de tous les privilégiés d'un seul ou de plusieurs pays ? Ces assemblées auront donc pour compétence normale de rendre au prince *tous* les services qui lui sont dus et d'assurer en même temps la défense de *toutes* les libertés qui appartiennent aux individus, aux corps, aux ordres et aux pays (2).

(1) Sur *dominium potestasve*, É. LOUSSE, *La Société d'ancien régime*, t. I, p. 66-67.

(2) Les ordres de Brabant se considèrent comme les défenseurs attitrés des privilèges du pays. Ce sont eux qui, dès 1356, préparent les textes des joyeuses-entrées et qui y introduisent chaque fois une confirmation générale des droits, franchises et libertés des prélats, couvents, maisons-Dieu, barons, chevaliers, villes et franchises, ainsi que de tous les sujets et bonnes gens du pays (voir : joyeuse-entrée de 1356, art. 34 ; de 1406 et 1415, art. 29 ; de 1427, art. 48 ; de 1430, art. 73 ; de 1467, art. 51 ; de 1477, art. 110, etc.). A partir de 1356, ils coopèrent à la conservation, même matérielle, des chartes du duché. La joyeuse-entrée de Charles-Quint et celle de Philippe II prescrivent que le garde-chartes sera tenu de prêter serment entre les mains de leurs délégués et de leur fournir un inventaire général des documents contenu dans le trésor (voir H. NÉLIS, *Notice historique sur le chartrier de Brabant (XII^e siècle-1936)*, p. 15, dans *Archives, bibliothèques et musées de Belgique*, t. XV, 1938, p. 3-27). En 1573, au début de la révolte contre Philippe II, les états de Hollande et de Zélande écrivent à leurs collègues des autres provinces : « Gy zijt de staten des lands, dat is te seggen de voorstanders ende beschermers van hare vryheidt ende van hare privilegiën, welke gyluiden schuldigh zijt voor God en voor alle menschen te verdedigen en te handhouden, so gy niet en wil meenedig worden, want sulcx gyluiden de landen gesworen hebt, ende daerom zijt gy uit allen

Que penser dès lors du vote de l'impôt ? Il n'apparaît pas nécessairement dès l'origine des assemblées d'états. Il faut attendre,

steden uitgekoren, opdat een ygelijck sijne stad, en gy altsamen, het gansche land helpt voorstaen en verantwoordt tegens alle die gene, die het soudien willen eenigins vercorten of verongelijcken » [Vous êtes les états du pays, c'est-à-dire les représentants et les protecteurs de sa liberté et de ses privilèges, lesquels vous êtes tenus de défendre et de maintenir devant Dieu et devant les hommes, si ne voulez devenir parjures, car ainsi l'avez juré aux pays, et vous avez été choisis par toutes les villes pour que chacun de vous aide à représenter et à défendre sa ville et tous ensemble le pays tout entier contre tous ceux qui voudraient le diminuer ou lui porter préjudice d'aucune manière] (cité par R. FRUIN, *Geschiedenis der staatsinstellingen in Nederland*, p. 53-54).

Les états sont, d'autre part, pleinement conscients de l'obligation qui pèse sur eux de rendre service au prince et de lui venir en aide dans les difficultés. Cela résulte clairement du serment que les états généraux de France firent prêter à la commission qu'ils élurent en 1356 : « bon conseil juste, loyal et véritable aviser et pourvoir, et loyalement... rapporter, à l'honneur de Dieu, et au profit du roi..., de sa délivrance, de la couronne de France, de monseigneur le duc et de la chose publique, sans rien celer, taire ou dissimuler qui faire put à l'honneur et au profit du royaume et des sujets, ni pour doute, crainte, faveur, convoitise ou ambition ne laisserait aucun à dire la vérité, toute haine et mauvaise volonté rejetées et arrières mises » (R. DELACHENAL, *Journal des états généraux réunis à Paris au mois d'octobre 1356*, p. 431, cité par G. D'HAUCOURT, *Une tentative de réforme de l'État au XIV^e siècle*, p. 39 (Extrait des *Annales du droit et des sciences sociales*). Paris, 1934).

La dualité des privilèges à maintenir et des services à rendre apparaît clairement dans ce serment que prêtent les députés des états du comté de Namur à leur admission, en vertu d'une décision prise par l'assemblée en 1680 :

« Moy, en qualité de député de la noblesse de la comté de Namur, je jure sur le saint Évangile, de maintenir et soutenir les droits, privilèges, immunités de l'état et d'employer tous mes soins pour recouvrer ceux qui par abus et tolérance pouvoient être perdus, altérés ou diminués, et ce, par les voyes raisonnables les plus courtes et les plus efficaces.

« Item que j'effectuerai les résolutions de l'assemblée générale dans tous leurs points et circonstances.

« Je jure d'administrer la justice distributive, soit dans la répartition des choses onéreuses, soit dans l'élargissement des grâces et rabais, soit dans les avis à donner sur quel sujet que ce puisse être, le tout sans aucun égard, ni faveur envers qui que ce soit.

« Enfin, je jure d'avoir toujours en vue et pour but principal le service de Sa Majesté, le soulagement de ses sujets, le bien et utilité de l'État.

« Et afin que le présent serment par laps de tems, ou autrement, ne vienne point à être négligé, ains qu'il soit prêté par tous les députés à venir, je jure que je n'admettrai, ni ne souffrirai aucun député de la noblesse aux assemblées particulières des députés, pour y faire la fonction de sa charge, avant qu'il ait fait et prêté le présent serment, en la même forme et manière que je le fais.

« Ainsi m'aide Dieu et tous ses Saints ».

Ce serment repose aux ARCHIVES DE L'ÉTAT A NAMUR, *Fonds des états*, Recueil n° 951. Nous en tenons la copie de l'amabilité de M. F. Courttoy, Conservateur de ces Archives. Au verso de la pièce figure le serment, en tous points identique, prêté à la même époque par les députés du clergé.

au contraire, que les assemblées aient acquis une certaine consistance, pour que la liaison entre les sessions parlementaires et le vote des aides prenne le caractère d'une institution (1). Ce serait une erreur de reculer les origines d'une assemblée jusqu'au vote de la première aide : elles se situent presque toujours antérieurement. Mais il existe pourtant des rapports entre la « taxation » et la « représentation ». C'est surtout dans les difficultés financières que le prince songe à convoquer les députés des ordres ; il s'en dispense volontiers quand il n'a pas absolument besoin de leur concours (2). Il eût préféré n'importe quel moyen de se procurer des ressources, si l'étendue des privilèges concédés aux individus, aux corps, aux ordres et aux pays ne l'avaient obligé à passer par là (3). Les ordres, de leur côté, n'auraient pas donné suite à ses « prières » (*beden*), s'ils ne s'y étaient liés d'avance par leurs chartes et s'ils n'avaient vu, dans les négociations préalables à l'octroi d'une aide, l'occasion la plus favorable de faire aboutir leurs revendications. « Point de redressement de griefs, point de subsides », dit l'adage. La plaie d'argent étant,

Dans le même sens, parmi les historiens modernes : A. MOLINIER, *États provinciaux*, p. 524, dans *La Grande Encyclopédie du XIX^e siècle*, t. XVI, p. 523-527. Paris, s. d., qui cite aussi A. Callery et L. Cadier ; O. HINTZE, *Welgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung*, p. 7-9 ; P. S. LEICHT, *La posizione giuridica dei parlamenti medievali italiani*, p. 96-97.

(1) Ch. PETIT-DUTAILLIS et P. GUINARD, *L'essor des États d'Occident*, p. 189. — Dans le même sens : J. BILLIARD, *Les états de Bourgogne aux XIV^e et XV^e siècles* (*Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon*, année 1922), p. 11-12. Dijon, 1922 ; É. DELCAMBRE, *Les états du Velay*, p. 452 et suiv.

(2) Voir C. STEPHENSON, *Taxation and representation in the middle ages*, p. 311, dans *Anniversary essays in mediaeval history by students of Charles Homer Haskins*, p. 291-312. Boston-New-York, 1929.

(3) Voici un texte relatif à l'histoire des états de Sicile ; il est extrait d'une lettre envoyée en 1267 par le pape Clément IV au roi Charles I^{er} d'Anjou, à l'effet de démontrer à ce dernier qu'il lui est indispensable d'obtenir le consentement formel des ordres pour lever une aide financière et mettre son pays en état de défense :

« De collectis quas hoc anno levasti, consulimus tibi quod vocatis baronibus, praelatis et personis egregiis civitatum et locorum celebrium, tractetur forma competens ut sciatur quibus casibus a tuis vel alienis hominibus collectas levare valeas et speramus quod tibi utilis et terrae portabilis poterit inveniri.

« Sed tunc diximus quod et tunc scribimus, te videlicet praelatis et baronibus et locorum communitatibus convocatis, tuae necessitatis instantiam et utilitatem defensionis eorum debere patenter exponere et de ipsorum ordinare consensu quale tibi a tuis impendatur auxilium : quo contentus et aliis tuis iuribus, eos in sua dimittere libertate ».

Un autre texte, extrait d'une lettre des comtes de Prata au patriarche d'Aquila, Antoine Caetani, en 1396, s'exprime plus énergiquement encore : « unde

pour les princes comme pour les particuliers, la plus cruelle, la plus maligne, la faculté de voter les subsides devient, aux mains des états, l'arme défensive la plus efficace (1). Dans ce sens, mais dans ce sens là seulement, c'est leur « attribution principale ». Le lien qui existe réellement entre la défense des privilèges et le vote de l'impôt, doit se comprendre ainsi.

Les assemblées d'états ne sont pas nécessairement composées de « trois » ordres. Rien n'est moins stable d'abord, dans l'espace et dans le temps, que le nombre de seigneuries, individuelles ou collectives, qui possèdent une représentation directe. Il y a des corps — et peut-être aussi des seigneurs — qui n'ont pas le droit de se rendre aux assemblées. Des seigneurs, qui jouissent de ce droit, négligent de répondre aux convocations. Ainsi, des lords anglais. Bien des corps, ecclésiastiques ou bourgeois, s'abstiennent de même et laissent volontairement à d'autres, plus importants ou plus riches, le soin de défendre leurs intérêts. Ainsi, en Brabant, la représentation du tiers est-elle assurée d'abord par les sept chefs-villes, plus tard par les quatre principales chefs-villes seulement (2). Encore, celles-ci réduisent-elles,

*dicimus quod considerato quando collectae vel aliquae res novae imponuntur vel innovantur in Patria Foriulii, semper in parlamento deliberantur... et ideo... supplicamus... et nos ceteros de Patria Foriulii habere recommissos et ab antiquis consuetudinibus non molestare: cum semper taliae in parlamento soleant perpetuo proponi et deliberari, ea specialiter quando tanguit ad ponendum manus ad bursas hominum» (P. S. LEICHT, *La posizione giuridica dei parlamenti medievali italiani*, p. 98-99 et 100-101).*

(1) Voici un passage extrait du manifeste des états de Flandre, proclamant en 1789 la déchéance de l'empereur Joseph II: « Le gouvernement [scil. autrichien] profita des moments de calme pour former un système de corruption, à l'appui duquel il put parvenir à nous arracher les points les plus précieux de notre liberté. De ce nombre était la faculté de voter annuellement les subsides. Nos pères avaient conservé avec soin cette arme la plus propre à repousser les atteintes qu'on pouvoit porter à nos droits, et les coups du despotisme: on nous en dépouilla en 1754, en y substituant un subside fixe, et dès lors les esprits sages prévirent que les choses allaient mener à une révolution inévitable » (cité par J. J. DE SMET, *Sur les changements faits à la constitution flamande, sous le règne de Marie-Thérèse*, p. 406, dans *Bulletin de l'Académie royale des Sciences et Belles-Lettres de Bruxelles*, t. XI, 2^e partie, 1844, p. 386-406).

Comp. S. KUTRZEB, *Grundriss der polnischen Verfassungsgeschichte*, p. 126.

(2) En Brabant, les simples villages sous le duc n'eurent jamais de représentation directe; les franchises et les villes de second rang en eurent rarement; au début du XIV^e siècle, c'étaient normalement « les chefs-villes » (*die hooftsteden*), qui par leurs députés assuraient la représentation de tout le tiers état; après 1350, cette représentation fut la plus souvent réduite aux dé-

parfois à l'extrême, l'importance de leurs députations. L'absentéisme ne sévit pas moins que dans les parlements contemporains. Manque d'intérêt pour les affaires qui s'y discutent? Ce n'est pas exclu, mais c'est bien plus généralement souci d'économie. Pendant la durée des sessions, les députés doivent subvenir à leurs débours ou se faire entretenir par leurs commettants (1). Ils n'émargent pas à la cassette des princes, ni au trésor des pays. Leur fonction est un honneur qui se paie. Leur nombre est plus élevé dans les époques de prospérité. Il est le plus souvent inférieur à ce que nous pourrions croire et que les intéressés eussent peut-être souhaité.

Le nombre d'ordres représentés varie aussi. Dans l'espace d'abord, d'un pays à l'autre, exactement comme le nombre d'ordres dotés d'une organisation parfaite. Voici telle assemblée, dans laquelle l'ordre le plus ancien a concentré toute l'activité politique du pays et refusé la collaboration des autres (2). Ailleurs, on ne trouve que deux ordres: nobles et villes ou, plus rarement, bourgeois et campagnards, à l'exclusion du clergé (3). Le cas le plus fréquent est certainement celui des états français dans lesquels le clergé, la noblesse et le tiers siègent côte à côte (4).

putés « quatre principales chefs-villes » (*die vier principale hooftsteden*) du duché.

La situation est la même dans le comté de Namur, où le tiers état est représenté tout entier par les seuls députés des trois principales villes; les villes moins importantes, les franchises, les bourgeois habitant le plat pays, les paysans n'ont pas de représentation directe.

(1) Les comptes de villes contiennent de nombreux postes portant indemnité des frais des députés pendant les « voyages » aux assemblées d'états (voir É. LOUSSE, *La Société d'ancien régime*, t. I, p. 49).

(2) Les diétines (*sejmiki*) des voïvodies polonaises sont demeurées jusqu'à la fin de l'ancien régime des assemblées à un seul ordre, composées uniquement de représentants de la noblesse (S. KUTRZEB, *Grundriss der polnischen Verfassungsgeschichte*, p. 125).

D'après M. R. HOWARD LORD, ce serait aussi le cas des cortès de Castille, dans lesquelles les villes, à partir de 1538, auraient éliminé complètement les représentants des autres ordres (*The parliaments of the middle ages*, p. 134).

(3) Aux Pays-Bas, on trouve quelques assemblées où il n'y aurait eu, dès l'origine et jusqu'à la fin, que des représentants de la noblesse et des procureurs des villes, notamment le duché de Gueldre et le comté de Hollande (R. FRUIN, *Geschiedenis der staatsinstellingen in Nederland*, p. 47).

En Wurtemberg, il n'y aurait jamais eu de représentants de la noblesse, mais seulement du clergé et de la bourgeoisie (R. HOWARD LORD, *op. cit.*, p. 135).

(4) Le royaume de France et, à notre connaissance, toutes les principautés françaises sont des pays à trois ordres. La plupart des principautés des Pays-Bas, notamment les duchés de Brabant, de Limbourg et de Luxembourg, les comtés

Certaines assemblées enfin sont constituées à quatre ordres, soit que la haute et la petite noblesse y soient séparées (1), ou que des députés paysans y siègent à côté des procureurs des villes (2). La composition d'une même assemblée peut d'ailleurs varier d'une époque à l'autre. A l'origine, nous avons constaté des accroissements successifs : l'introduction des députés de tel ou tel ordre, qui auparavant n'en avait pas. Au cours des âges, il arrive que des ordres se fassent ou se laissent éliminer. Après la Réforme, il n'y a plus de place pour les députés du clergé dans la plupart des pays luthériens et calvinistes, sauf si l'on continue à décorer de ce titre les laïcs qui ont succédé dans la possession des biens d'Église (3). Les « trois » états sont un mi-

de Hainaut, de Namur et de Zélande, les évêchés de Liège et d'Utrecht, sont du même type. Il en va de même des cantons suisses de Vaud, de Neuchâtel et de Bâle (A. GASSER, *Landständische Verfassungen in der Schweiz*, p. 102, 104, 105, dans *Zeitschrift für schweizerische Geschichte*, t. XVII, 1937, p. 96-108), de la plupart des principautés allemandes (H. SPANGENBERG, *Vom Lehnstaat zum Ständestaat, passim*), des États italiens (A. MARONGIU, *I parlamenti di Sardegna nella storia e nel diritto pubblico comparato (Studi dell' Istituto di diritto pubblico e legislazione sociale della R. Università di Roma, t. 1)*, p. 92-93. Rome, 1932), des royaumes espagnols, à l'exception de l'Aragon (Ch. PETIT-DUTAILLIS et P. GUINARD, *L'essor des États d'Occident*, p. 373), du Portugal, du Danemark après l'élimination des paysans en 1627 et, apparemment, de la Russie (R. HOWARD LORD, *The parliaments of the middle ages*, p. 135).

Il peut y avoir aussi un parlement à trois membres, lorsque le clergé manquant ou ayant disparu comme ordre distinct, la haute et la petite noblesse ont constitué des curies séparées : en Bohême, en Saxe, en Silésie, en Prusse orientale (R. HOWARD LORD, *loc. cit.*).

(1) C'est le cas de certains pays, dans lesquels la haute et la petite noblesse n'ont pas fusionné. Certains de ces pays ont quelquefois des assemblées particulières de la petite noblesse (*Unterherren, Ritterschaft*), mais le plus souvent un parlement à quatre membres. C'est le cas, par ex., de l'Aragon, où les *ricos hombres* et les simples chevaliers forment deux *brazos* distincts (A. MARONGIU, *I parlamenti di Sardegna*, p. 92 ; Ch. PETIT-DUTAILLIS et P. GUINARD, *op. cit.*, p. 373), de la principauté archiépiscopale de Cologne, où les *Edelmanne*, séparés de la *Ritterschaft*, siègent à côté des chanoines du chapitre cathédral et des procureurs des villes (G. VON BELOW, *Territorium und Stadt. Aufsätze zur deutschen Verfassungs-, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte (Historische Bibliothek, t. XI)*, 2^e édit. revue, p. 79. Munich-Berlin, 1923), de l'Autriche, dont le *Landtag* présente une structure analogue (*Ibid.*, p. 74), de la Styrie et de la Moravie (R. HOWARD LORD, *op. cit.*, p. 135).

(2) C'est le cas de la Suède et de la Norvège (voir O. HINTZE, *Typologie der ständischen Verfassungen*, p. 238-239), du Danemark jusqu'en 1627 et du Tyrol (R. HOWARD LORD, *op. cit.*, p. 135).

(3) Dans l'ancienne principauté ecclésiastique (*sticht*) d'Utrecht, l'ordre ecclésiastique subsista même après la Réforme et la suppression de l'évêché. Il fut composé, comme par le passé, des membres des chapitres des cinq églises

rage, à la poursuite duquel certains auteurs, et non des moins clairvoyants, se sont épuisés. Le nombre d'ordres représentés est un élément local, variable, accidentel. Il est sans influence décisive sur l'origine, la nature et la disparition éventuelle des assemblées.

Se basant cependant sur lui, M. R. Howard Lord distingue des assemblées d'états à une, deux, trois ou quatre chambres (*houses, curiae*) (1) ; S. Kutrzeba et O. Hintze, des assemblées à deux chambres et à trois curies (2). La première classification nous paraît tout extérieure, mais l'autre vaut que l'on s'y arrête plus d'un instant. Le système bicaméral (*Zweikammersystem*) suppose la coexistence de deux chambres distinctes par l'origine, la nature, la fonction : une chambre haute, composée des grands féodaux, des pairs laïques et ecclésiastiques ; une chambre basse, où sont réunis les représentants plus tard venus des corps et des ordres. C'est le système de l'Angleterre, de la Hongrie, de la Pologne, de la Bohême, du Saint-Empire, de la Castille et, avec des modalités un peu spéciales, celui des royaumes scandinaves (3). Dans le système tricaméral (*Dreikuriensystem*), l'élément proprement féodal a été résorbé sous l'action consciente du principat administratif et centralisateur ; un clergé moins indépendant, une noblesse ralliée s'y joignent aux représentants des communautés de villes pour entendre les propositions du gouvernement ; ils se retirent ensuite en leurs curies respectives pour délibérer et fixer le sens de la réponse qu'ils porteront singulièrement. C'est l'organisation en vigueur en France, en Aragon, à Naples, en Sicile, dans les Pays-Bas et dans les principautés allemandes de la rive gauche de l'Elbe surtout (4). Elle est d'institution plus récente que l'autre, et elle en dérive pro-

principales de la ville d'Utrecht ; seulement, dans l'intervalle, les chapitres avaient été sécularisés et leurs possessions avaient passé en d'autres mains.

(1) R. HOWARD LORD, *The parliaments of the middle ages*, p. 134-135.

(2) S. KUTRZEBKA, *Les origines et le caractère du parlementarisme au moyen âge*, p. 5-6 (Extrait de *La Pologne au Congrès international de Bruxelles, 1923*) ; O. HINTZE, *Typologie der ständischen Verfassungen, passim*.

(3) Voir O. HINTZE, *op. cit.*, p. 233-239. — Sauf pour la Castille et le Saint-Empire, ces parlements à deux chambres sont aussi des parlements à quatre ordres ; mais l'exception suffit à prouver qu'il n'y a pas de coïncidence entre le nombre d'ordres et le nombre de chambres.

(4) *Ibid.*, p. 239-244. Ces parlements à trois curies sont généralement aussi des parlements à trois ordres ; mais les exceptions aragonaise, colonaise et autrichienne suffisent, à défaut d'autres, à prouver qu'ici encore la coïncidence

blement (1). Mais « la différence entre les parlements composés de deux chambres ou de plusieurs curies n'est pas essentielle » (2).

La différence entre les états dits généraux et ceux que, pour le moyen âge du moins, on appelle improprement provinciaux, ne l'est pas non plus. L'assemblée-type est celle de l'ordre ou des ordres privilégiés d'un seul pays, répondant à l'appel d'un seul prince : les anciens l'appellent indifféremment « l'assemblée des états » ou « l'assemblée des états généraux ». Mais il y a d'autres assemblées inférieures et supérieures à celle-ci. Au-dessous d'elle, il y a des assemblées d'ordres dans certaines villes et aussi dans les bailliages, quartiers et mairies (3). Au-dessus, il y a notamment en France, en Italie, dans les Pays-Bas bourguignons et dans les Provinces-Unies, des assemblées dites d'états généraux. Dans les deux derniers cas, il s'agit de diètes fédérales, dont l'origine a été racontée ; les députés y siègent et y votent par pays. Les états généraux de France semblent plus unitaires, comme le royaume lui-même. Il peut arriver que l'on y vote par pays, mais on le fait ordinairement par ordres. A mesure que d'autres pays sont annexés au domaine de la couronne, chacun des ordres du royaume s'ouvre à de nouveaux membres.

est loin d'être absolue. Pour l'explication du cas de l'Aragon, voir O. HINTZE, *op. cit.*, p. 241-242.

(1) Voir S. KUTRZEB, *Les origines et le caractère du parlementarisme au moyen âge*, p. 6, et O. HINTZE, *Typologie der ständischen Verfassungen*, p. 244-248. — Voir aussi, p. 239-240, l'hypothèse très ingénieuse sur l'identité d'origine de la dualité anglaise : chambre des lords - chambre des communes, et de la dualité française : parlement de Paris - états généraux. Sur les origines du parlement anglais comme haute cour de justice, voir H. G. RICHARDSON, *The origins of parliaments*, dans *Transactions of the Royal Historical Society*, 4^e série, t. XI, 1928, p. 137-183.

(2) S. KUTRZEB, Résumé de *Les origines et le caractère du parlementarisme au moyen âge*, p. 321, dans *Compte rendu du V^e Congrès international des Sciences historiques*, Bruxelles 1923, édit. G. DES MAREZ et F. L. GANSHOF, p. 320-321. Bruxelles, 1923.

(3) Ainsi les « assiettes diocésaines » en Languedoc (voir É. APPOLIS, *Les états de Languedoc au XVIII^e siècle. Comparaison avec les états de Bretagne*, p. 139-140, dans *L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime. Études présentées à la Commission internationale pour l'histoire des Assemblées d'états*, fasc. II (Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les Membres des Conférences d'histoire et de philologie, 2^e série, 44^{me} fasc.), p. 129-148. Louvain, 1937, et pour plus de détails, *Une assiette diocésaine en Languedoc à la fin de l'ancien régime*, dans *Notices, inventaires et documents de la Section d'Histoire moderne du Comité des travaux historiques et scientifiques* [de France], t. XXII, 1936, p. 5-58).

Mais il n'y a pas de différence essentielle entre ce corps général, toujours plus considérable, et les assemblées particulières qui subsistent dans les provinces éloignées (1). Le parlement de Paris, dont le ressort territorial s'accroît avec la puissance de la monarchie, a-t-il d'autres origines, d'autres fonctions, que les parlements érigés en leurs capitales respectives par les grands feudataires et qui, eux aussi, ont fini par devenir provinciaux ? Si l'Angleterre n'a pas connu d'états de comtés, cela tient probablement moins à l'exiguïté de son territoire, qu'au caractère très spécial de sa féodalité (2).

Il serait donc peu conforme à la réalité historique de rechercher la convocation *périodique* et la présence *régulière* d'un nombre *déterminé* de corps, d'ordres ou de pays pour reconnaître l'existence d'une assemblée d'états. Cela reviendrait à exiger dès l'origine ce qui, dans certains pays comme la France, n'a jamais existé et qui, dans d'autres comme l'Angleterre, ne s'est introduit que relativement tard (3). Que penser des règles contenues dans certaines chartes ? De la convocation annuelle de l'assemblée générale des seigneurs, dans la Grande Charte danoise de 1282 ? Du conseil de quatorze brabançons, à réunir toutes les trois semaines, aux termes de la Charte de Cortenberg de 1312 (4) ? Ces règles, chères aux représentants de l'opinion, ont été arrachées au prince dans des moments de faiblesse. Ainsi le *Triennial*

(1) Pour l'Italie, M. P. S. LEICHT : « Non è facile fare una netta distinzione, in Italia, fra parlamenti generali e provinciali, nè dal punto di vista territoriale, nè dal punto di vista giuridico » (*La posizione giuridica dei parlamenti medievali italiani*, p. 96 ; voir aussi p. 98 et 101). M. M. BLOCH note pour la France que les dénominations « états généraux » et « états provinciaux », — qui sont d'ailleurs modernes, — n'ont qu'un sens « approximatif », « qu'états généraux et états provinciaux étaient rejoins par toute une série de gradations, que des états vraiment « généraux » n'ont presque jamais été réunis, enfin que le cadre provincial, pendant longtemps, n'eut rien de fixe » (*Pour une histoire comparée des Sociétés européennes*, p. 27, dans *Revue de synthèse historique*, t. XLVI (Nouvelle série, t. XX), 1928. *Appendice. Bulletin du Centre international de synthèse. Section de synthèse historique*, n° 6, p. 15-50).

(2) « C'est aussi l'exiguïté du territoire anglais, et par conséquent son unité, qui contribue à expliquer que le parlement ne s'est pas résolu, comme nos états généraux, en états provinciaux, comme il en fut menacé à certains moments... » (W. STRUBBS, *Histoire constitutionnelle de l'Angleterre*. Édit. française par G. LEFEBVRE et Ch. PETIT-DUTAILLIS, t. III, p. 847, note 1. Paris, 1907-1927, 3 vol.). On sait par ailleurs, qu'en 1360 notamment Édouard III réunit cinq assemblées provinciales (*Ibid.*, t. II, p. 493).

(3) Voir le *Triennial Act* de 1694.

(4) Charte de Cortenberg, art. 4.

Bill de 1641, voté par le parlement de Westminster déjà soulevé contre Charles I^{er}. D'autres, comme le *Triennial Act* de 1694, ont été abrogées après peu de temps, à la requête même des principaux intéressés (1). Pour toutes sortes de motifs, rares semblent être celles qui ont été scrupuleusement observées (2). Une seule est absolument générale : la règle de fer de la nécessité. Lorsque le monarque est majeur et puissant, s'il vit en paix avec ses voisins, si les revenus ordinaires de son domaine lui suffisent, si l'audace de ses conquistadors ou l'ingéniosité de ses administrateurs lui procure en temps voulu les rentrées qu'il désire, s'il a des ministres parcimonieux ou s'il regarde lui-même à la dépense, il se passe volontiers des états et les convoque peu. S'il est mineur, faible, embarrassé d'argent, il est bien forcé de les réunir plus souvent et, quelquefois, de leur céder sur le principe de la périodicité des sessions. Mais c'est là encore un élément extraordinairement variable : un effet d'application et non point un des principes fondamentaux de l'organisation politique de la société d'ancien régime.

La convocation des assemblées ne dépend d'ailleurs pas uniquement du prince, quoi qu'on en ait prétendu. Encore une fois, c'est la règle ; mais une règle qui, en temps de crise surtout, souffre de multiples exceptions. Dans la conjoncture normale, si le prince a besoin d'un service qu'il ne peut exiger « de droit », mais qu'il est obligé de demander « de grâce » à cause des privilèges dont jouissent ses sujets, il use du procédé le plus naturel qui consiste à envoyer des messages oraux ou des lettres de convocation à tous ceux qui ont le droit de siéger « en parlement » ; il leur signifie clairement la date et le lieu, réservant pour le discours d'ouverture de leur dévoiler les détails de l'ordre du

(1) Le *Triennial Act* de 1694 a été remplacé par le *Septennial Bill* de 1715, les parlementaires anglais désirant s'affranchir du contrôle trop strict de leurs électeurs et prolonger leur mandat.

(2) La convocation des diètes polonaises est demeurée libre et à la discrétion du roi, jusqu'en 1573. Les *Articuli Henriciani*, promulgués à cette date, prescrivent que la diète doit être réunie au moins une fois tous les deux ans, et plus souvent si la nécessité s'en fait sentir. C'est à partir de ce moment que l'on commence à parler de sessions ordinaires et extraordinaires de la diète (S. KUTRZEB, *Grundriss der polnischen Verfassungsgeschichte*, p. 169).

Au XVIII^e siècle, les états de Languedoc se réunissent régulièrement tous les ans. Il en a été jadis de même pour ceux de Bretagne ; mais depuis 1630, ces derniers ne s'assemblent plus que tous les deux ans (É. APPOLIS, *Les états de Languedoc au XVIII^e siècle. Comparaison avec les états de Bretagne*, p. 132).

jour (1). C'est donc bien lui qui, dans ce cas, prend l'initiative ; il faudrait être aveugle pour le nier. Mais s'il n'y a pas de prince régnant et si les privilèges des ordres sont menacés par d'autres, ou bien encore si le prince a déjà donné par le passé des preuves de sa mauvaise volonté, si ses sujets se défient de lui comme d'un tyran, s'ils décident entre eux de profiter de ses embarras momentanés pour lui arracher les réformes qu'ils désirent, l'esprit des ligues revit dans les états juridiquement constitués. Les députés s'assemblent à l'appel d'un corps plus entreprenant que les autres ou d'un conseil de gouvernement, agissant de sa propre initiative au nom du pays (2). Ils se font concéder le droit de renouveler ce geste (3). Ces réunions « spon-

(1) Pour ces lettres de convocation, É. LOUSSE, *La Société d'ancien régime*, t. I, p. 48.

(2) Les états de Normandie s'assemblent à maintes reprises spontanément : une première fois en 1314, afin de préparer la Charte aux Normands, et plusieurs fois en 1338-1339 (H. PRENTOUT, *Les états provinciaux de Normandie*, t. II, p. 10-13).

En 1477, après la mort de Charles le Téméraire, les états de Bourgogne s'assemblent sur l'ordre de Jean Joard, chef du conseil de Dijon. Le continuateur de Dom Plancher et Courtépée commentent le fait en disant qu'ils le firent d'eux-mêmes, « comme ils étaient en possession de le faire » (voir l'opinion contraire dans J. BILLIARD, *Les états de Bourgogne*, p. 60).

Entre 1564 et 1567, dans les années qui précèdent immédiatement leur révolte contre Philippe II, les états de Hollande s'assemblent plusieurs fois sans être convoqués « de par le roi » (R. FRUIN, *Geschiedenis der staatsinstellingen in Nederland*, p. 48).

Dans le duché de Brabant, aux XIV^e et XV^e siècles, les états s'assemblent sur convocation des villes, de leur propre autorité, ou sur invitation du conseil ducal agissant comme conseil de régence.

(3) En 1356, après le désastre de Poitiers et pendant la captivité du roi Jean II le Bon, les états généraux de France, convoqués par le duc de Normandie, se firent concéder le droit de se réunir par leur seule volonté, sans convocation royale (A. THIERRY, *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers état*, p. 46. Paris, 1853).

Vers 1365, les consuls de la ville d'Aix reçoivent la faculté de convoquer l'assemblée des villes de Provence (P. S. LEICHT, *L'introduction des villes dans les assemblées d'états en Italie*, p. 423).

En 1418, Jean de Bavière concède aux villes de Hollande et de Zélande le droit de se réunir d'initiative pour le bien du pays, « à condition de ne rien faire contre lui, son pays ou sa seigneurie ». Fruin, après avoir rapporté le fait, ajoute : « concession importante, toute temporaire dans ses effets, mais que l'on n'oubliera jamais par la suite » (R. FRUIN, *op. cit.*, p. 47).

En 1477, les états généraux des Pays-Bas se font reconnaître officiellement par Marie de Bourgogne le droit de se réunir de leur propre autorité. Voir P. VAN USSSEL, *De regeering van Maria van Bourgondië over de Nederlanden* [Le règne de Marie de Bourgogne aux Pays-Bas] (*Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, 3^e série, 15^{me} fasc.), p. 37. Louvain, 1943.

tanées » ne sont pas révolutionnaires, pas illégitimes. Ce sont tout simplement des corollaires, et aussi, des garanties indispensables, de la compétence primordiale des ordres, qui consiste à défendre les privilèges des sujets contre tous tiers quelconques qui osent y attenter (1).

Le nombre de corps, d'ordres et de pays représentés, le principe bicaméral ou tricaméral, la distinction entre états généraux et états provinciaux, la périodicité des réunions et la régularité des convocations par le prince ne sont donc que des modalités accidentelles et variables de la représentation corporative. Par contre l'absence de mandat général, le mode de votation avec le *liberum veto*, l'exercice du droit de résistance conjugué, quand il le faut, avec le droit de confédération sont des conséquences inéluctables des rapports privilège-service, *potestas-libertas*. On les retrouve toujours et partout. Le mandat général, tel qu'il a été imaginé par le parlementarisme contemporain, n'existe pas dans l'ancien droit. Il n'y a pas de mandat du tout pour ceux qui siègent à titre purement personnel : ils sont là surtout pour défendre leur propre situation et songent accessoirement à leurs *subditi*. Ceux qui viennent pour représenter les corps, voient leur compétence limitée *de jure* par le statut privilégié des personnes collectives qui les ont commis, qu'ils soient ou non liés par mandats impératifs (2), par le contenu des cahiers de doléances qui leur ont été remis avant le départ (3), qu'ils soient commis pour « prendre conclusion sans aucun délai » ou bien simplement

(1) F. RACHFAHL, *Alte und neue Landesvertretung in Deutschland*, p. 115, dans *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im deutschen Reich*, t. XXXIII, 1909, p. 89-130.

(2) L'existence d'un mandat impératif formel est admise par M. Ch. HIRSCHAUER, pour l'Artois (*Les états d'Artois*, t. I, p. 60), par R. FRUIN, pour le comté de Hollande (*Geschiedenis der staatsinstellingen in Nederland*, p. 235), par P. DOGNON, pour le Languedoc (*Les institutions politiques et administratives du pays de Languedoc du XIII^e siècle aux guerres de religion*, p. 261. Toulouse, 1895); elle est admise aussi pour les états généraux des Pays-Bas bourguignons et des Provinces-Unies. Elle est rejetée notamment par M. J. BILLIARD, pour la Bourgogne (*Les états de Bourgogne*, p. 82) et par R. FRUIN, pour la Frise (*op. cit.*, p. 247). M. A. MARONGIU montre combien la question du mandat impératif est complexe, et qu'en l'absence d'études approfondies, les auteurs se sont peut-être prononcés d'une manière trop absolue, pour ou contre (*I parlamenti di Sardegna*, p. 41-51).

(3) Sur ces cahiers de doléances, qui existent partout mais qui, aux états généraux de France, revêtent une importance particulière et des formes plus solennelles, voir A. MARONGIU, *op. cit.*, p. 44-46.

pour « ouïr et rapporter » (1). Ambassadeurs des divers *estats* du pays, ce n'est pas une « nation » qui s'exprime par leur voix, mais les cellules, les organes et les membres du corps composite d'un ou de plusieurs « pays », au sens corporatif du terme (2). A l'aide d'expédients, on a essayé de parer aux inconvénients du système ; on n'a généralement pas réussi à les supprimer.

Chaque député, chaque corps, chaque ordre, chaque pays défend sa position. Seul capable de la maintenir, il est aussi tout seul à pouvoir l'amoindrir, y renoncer. Aucune majorité, si écrasante qu'elle soit, ne saurait le contraindre à embrasser ses vues. Qu'il s'exprime par ordres ou par têtes (3), aucun vote n'est valide, s'il n'est unanime. « *Quod omnes uti singulos tangit, ab omnibus probari debet* ». « *Major pars universitatis non potest constituere contra id quod prius concorditer celebratum fuit ab omnibus* » (4). Que n'a-t-on imaginé au cours des âges, pour tourner ces principes excessivement rigides, faire prévaloir l'opinion de la *major* ou de la *sanior pars*, éviter la paralysie générale qui menace le corporatisme politique dès sa plus tendre jeunesse ? Une transaction qui prévaut assez souvent est la suivante. Au sein de chaque ordre, on vote par tête ou par corps ; la *sanior pars*, — qui n'est pas nécessairement la majorité numérique, — suffit à emporter la décision. Mais pour marquer l'opinion de l'assemblée entière, en toutes matières ou bien uniquement pour l'octroi de subsides, il faut l'accord unanime de tous les ordres validement représentés dans son sein (5). Nous ne

(1) Lorsque les députés sont simplement mandatés pour ouïr et rapporter, la session des états est interrompue pour leur permettre de « faire retour à leurs commettants », et elle reprend lorsqu'ils viennent « porter les réponses ». A la fin du XVI^e siècle, l'usage est si bien établi en Artois, que l'assemblée, après le premier temps de la session, s'ajourne d'elle-même à la date qui lui paraît le plus convenable (Ch. HIRSCHAUER, *Les états d'Artois*, t. I, p. 61).

(2) S. KUTRZIBA, *Grundriss der polnischen Verfassungsgeschichte*, p. 171 ; G. DE LAGARDE, *L'idée de représentation dans les œuvres de Guillaume d'Ockham*, p. 435.

(3) Le vote par ordres est le plus général, mais le vote par têtes n'est pas inconnu : il existe, par exemple, en Languedoc (É. APPOLIS, *Les états de Languedoc au XVIII^e siècle*, p. 132) et en Velay (É. DELCAMBRE, *Les états du Velay*, p. 408).

(4) Cité par A. MARONGIU, *I parlamenti di Sardegna*, p. 110.

(5) C'est le système qui prévaut aux états généraux de France ; aux états de Brabant ; aux états de Hollande (R. FRUIN, *Geschiedenis der staatsinstellingen in Nederland*, p. 81 et p. 235-236) ; en Frise (*ibid.*, p. 250) ; en Drenthe (*ibid.*, p. 257) ;

pensons pas que l'on ait osé s'avancer jusqu'à supprimer théoriquement le *liberum veto* (1). En pratique, on escompte que les flottants se laisseront gagner par l'influence morale de ceux qui votent les premiers : les membres les plus considérables de chaque ordre, les ordres supérieurs de l'assemblée, les députés du pays qui, en fait, dirige l'union (2). Sur ceux qui sont sensibles à des arguments plus tangibles, on expérimente la corruption (3). Mais, contre ceux qui se retranchent dans leur intégrité, ou derrière un mur d'argent, les rois et leurs ministres ne possèdent aucune arme assez puissante. On sait ce qu'il advint, quand Stanislas-Auguste voulut arracher aux suppôts des puissances étrangères, confondus avec les champions des « vieilles libertés » polonaises, le veto dont ils faisaient abus (1764) (4).

Sur le plan de la représentation, le *liberum veto* est l'expression du droit de résistance qui appartient à chaque seigneur (5), comme à chaque corps (6). C'est un moyen qui est mis à la disposition de chaque député pour manifester son opposition. Sont-ils plusieurs à préconiser la même attitude, il leur est loisible de se fédérer. S'ils emportent la *major* ou la *sanior pars* parmi les représentants d'un même ordre, c'est l'ordre entier qui, par leur organe, se désiste et compromet la décision de tout le pays (7). S'ils entraînent à leur suite plusieurs pays, c'est la diète fédérale qui est comme frappée de paralysie. Or, l'exercice du *jus resistendi*, ainsi concerté par plusieurs, peut être purement passif et se limiter par exemple au refus d'une aide pécuniaire ; le prince,

dans les principautés allemandes (G. VON BELOW, *Territorium und Stadt*, p. 114-116) ; en Sardaigne (A. MARONGIU, *op. cit.*, p. 110-112).

S'il s'agit d'une diète fédérale composée des représentants de différents pays, le vote a lieu par pays, sur le pied de la plus stricte égalité, et il n'est valablement pris que si tous les pays-membres se sont prononcés dans le même sens.

(1) Sur le *liberum veto*, que l'on considère en Pologne comme un des fondements du droit public corporatif, S. KUTRZEBBA, *Grundriss der polnischen Verfassungsgeschichte*, p. 172-173 ; à titre comparatif, voir L. KONOPCZYŃSKI, *Le liberum veto. Étude sur le développement du principe majoritaire* (Institut d'études slaves de l'Université de Paris. Bibliothèque polonaise, t. II). Paris, 1930.

(2) Comp. É. LOUSSE, *La Société d'ancien régime*, t. I, p. 235.

(3) La corruption se pratiquait sur une grande échelle aux diétines polonaises, les voïvodes, castellans et ministres aimant mieux utiliser des nobles soudoyés que d'attirer directement l'opprobre sur eux (L. KONOPCZYŃSKI, *Le liberum veto*, p. 209).

(4) S. KUTRZEBBA, *op. cit.*, p. 213 et suiv.

(5) Voir É. LOUSSE, *op. cit.*, t. I, p. 83-84.

(6) *Ibid.*, p. 189-191.

(7) *Ibid.*, p. 340-341.

mis en échec, en est alors quitte pour renouveler sa demande et réparer ses torts. Mais il peut être actif et conduire, de chute en chute, jusqu'à la révolte ouverte, la guerre civile, la déchéance du prince, suivie de son remplacement ou de la proclamation du régime républicain. Telle est l'aventure survenue à Philippe II dans les Pays-Bas, à Charles I^{er}, puis à Jacques II en Angleterre, à Joseph II en Belgique. Les idées grandissent et se fortifient en progressant à travers les siècles. Le modeste droit de résistance des théoriciens du moyen âge s'appelle encore, chez Locke, « *the appeal to heaven* » ; chez Rousseau, il est devenu « le droit à la révolution ». C'est par l'exercice de ce droit que débute l'expérience française de 1789, par laquelle l'ancien régime fut mis à mort et enterré.

Telle était, dans ses principes fondamentaux et ses modalités accidentelles, la représentation corporative qui existait dans la société européenne d'autrefois. Il est temps de proposer une définition des assemblées d'états qui en étaient les organes suprêmes. Une assemblée d'états, au sens le plus général, nous paraît être une assemblée politique, composée des représentants de l'ordre ou des ordres politiquement privilégiés d'un seul pays ou de plusieurs pays unis, instituée pour veiller, d'une part, au maintien des privilèges des ordres, des corps et des individus, ainsi qu'à la défense des droits fondamentaux de ces pays et, d'autre part, pour rendre au prince les services stipulés dans les chartes comme contre-partie des droits reconnus et des privilèges concédés par lui (1). C'est un corps qui a pour compétence principale d'examiner, à la lumière des privilèges appartenant aux individus, aux corps, aux ordres et aux pays, les demandes de services qui émanent du prince et de faire droit à celles de ces demandes — surtout financières — qu'il juge légitimes ou opportunes, quitte à faire entendre les doléances de ceux qu'il représente et d'exiger le redressement de leurs griefs. C'est l'assemblée des défenseurs attitrés (*tutores*) des *libertates* d'un

(1) Voir É. LOUSSE, *Parlementarisme ou corporatisme ? Les origines des assemblées d'états*, p. 699, note 1, dans *Revue historique de droit français et étranger*, 4^e série, t. XIV, 1935, p. 683-706.

Si l'assemblée des états fonctionne dans un ou plusieurs pays républicains, il n'y a plus de services à rendre au prince : dès lors, ce sont les députés qui ont à juger, en toute indépendance, des mesures à prendre dans l'intérêt de la généralité, sans porter préjudice aux droits particuliers des pays, ordres, corps et individus qu'ils représentent.

ou de plusieurs pays, dont l'action a pour but de contenir la *potestas* du prince et de s'opposer à toute tentative de despotisme, en refusant au besoin les services financiers et même l'obéissance toute nue. Ce n'est rien moins qu'un parlement du XIX^e siècle. C'est la « représentation », — la figuration en même temps que l'organe le plus éminent, — du régime corporatif d'autrefois.

Si cette définition s'applique, comme nous le pensons, à toutes les assemblées d'états, c'est que la représentation corporative de l'ancien régime, comme la représentation parlementaire du XIX^e siècle, procède de quelques principes très généraux, partout présents, partout engendrés par les mêmes facteurs. On distingue des apports germaniques, canoniques et romains, sans parler d'une lente gestation philosophique (1). Les Germains ont le respect de la liberté de l'homme, la conception contractuelle du pouvoir (2). L'Église romaine répartit entre les laïcs les bénéfices de ses propres expériences. Elle leur propose des modèles d'organisation (3), des formes de représentation (4). Le parallélisme entre le développement des querelles conciliaires et l'organisation première des assemblées d'états est frappant. La scolastique et le droit canon fondent une théorie du pouvoir qui est nettement en faveur du peuple, tandis que le droit romain étaye surtout les prétentions des rois. Dans plusieurs pays, les premières réunions plénières des ordres ont été convoquées par des princes fêrus de romanisme et de centralisation : Innocent III dans les États Pontificaux, Frédéric II en Sicile, Édouard I^{er} en Angleterre, Philippe le Bel en France, Philippe le Bon dans les Pays-Bas ; on l'a souligné très justement. Il serait aussi facile de montrer que le développement des états en tant qu'institutions publiques a suivi la ligne et le rythme de la renaissance ou de la réception du droit de Justinien : exactement comme, au XIX^e siècle, le

(1) O. HINTZE, *Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung*, p. 25.

(2) *Ibid.*, p. 9 et suiv.

(3) Voir G. ESPINAS, *Le droit d'association*, p. 179-230 ci-dessus.

(4) « L'Église avait toujours été, au cours du moyen âge, l'éducatrice politique des laïcs, et elle l'était encore pour les Anglais au XIII^e siècle. C'est elle qui fournit une nouvelle théorie du pouvoir, maintenant soutenue par les doctrines précises de saint Thomas d'Aquin sur les rapports du spirituel et du temporel. C'est elle qui fournit les idées et les pratiques d'organisation politique : elle donna à l'Angleterre, pendant la seconde moitié du XIII^e siècle, le principe et le modèle de la représentation dans les assemblées » (Ch. PETIT-DUTAILLIS et P. GUINARD, *L'essor des États d'Occident*, p. 199).

parlementarisme libéral accomplit le tour du monde avec les principes de 89. Récurrence à première vue surprenante. A plusieurs centaines d'années d'intervalle, deux systèmes de gouvernement naissent sous des climats d'élection. Une fois mûrs, et lancés à travers l'espace, ils introduisent dans tous les pays civilisés quelques idées-forces, qui demeurent fondamentalement identiques à elles-mêmes mais qui s'adaptent cependant, avec une souplesse merveilleuse, aux circonstances diverses de temps et de lieu.

Abstraction faite de l'idéologie générale, les comparatistes recherchent des parentés plus intimes entre les assemblées de deux ou plusieurs pays voisins. Ils se basent, pour cela, sur des particularités locales de droit, de terminologie, de chronologie, à l'instar de ce qui a été fait pour les villes (1). Selon Otto Hintze, le berceau de la « *feudal-ständische Verfassung* » se trouverait dans la partie romano-germanique de l'Europe intégrée à l'empire de Charlemagne. De là, elle aurait rayonné vers l'Angleterre, la Hongrie et la Pologne, les Balkans et la Russie (2). Or, au XII^e siècle, il y a, dans les limites du monde franc, des pays exigus qui ont eu le bonheur de conserver plus longtemps la dynastie de leurs fondateurs : les États Normands, les royaumes chrétiens aux Marches de l'Islam, en Palestine et en Ibérie ; selon M. H. Sproemberg, le comté de Flandre et les autres principautés des Pays-Bas (3). L'influence de l'Aragon, puissance impérialiste, ne se manifeste pas seulement en Sicile, mais aussi sur la Hongrie (4). Les institutions très parfaites du duché de Normandie influencent celles de l'Angleterre (5) et aussi celles du royaume de France (6). Celles-ci inspirent à leur tour

(1) P. S. LEICHT, *L'introduction des villes dans les assemblées d'états en Italie* p. 423-424.

(2) O. HINTZE, *Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung*, p. 3-4.

(3) Voir H. SPROEMBERG, *Das Erwachen des Staatsgefühls in den Niederlanden. Galbert von Brügge, dans L'organisation corporative du moyen âge à la fin de l'ancien régime. Études présentées à la Commission internationale pour l'histoire des Assemblées d'états*, fasc. III (Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les Membres des Conférences d'histoire et de philologie, 2^{me} série, 50^{me} fasc.), p. 31-90. Louvain, 1939.

(4) Pour l'influence de l'Aragon sur la Hongrie, O. HINTZE, *op. cit.*, p. 3-4.

(5) O. HINTZE, *op. cit.*, p. 3.

(6) Pour l'influence du droit public normand sur le droit français au XIII^e siècle, voir J. R. STRAYER, *The administration of Normandy under saint Louis (The mediaeval Academy of America)*. Cambridge (Mass.), 1932.

celles des grands fiefs de la couronne et aussi des régions limitrophes de l'Empire : Bourgogne, Bresse, Pays de Vaud, Savoie, Provence, Pays-Bas et Rhénanie. Les assemblées normandes de Sicile précèdent les véritables parlements siciliens et napolitains, dont l'influence se répercute dans les autres régions de l'Italie, dans l'Allemagne du Sud et jusque dans la vallée du Rhône (1). Les états siciliens essaient en Provence, comme ceux des territoires italiens de l'Église, dans le Comtat Venaisin (2). Les parlements provençaux, savoyards, piémontais, vaudois sont mi-italiens, mi-français (3); ceux des Pays-Bas sont mi-français, mi-allemands (4). Les anciennes assemblées d'états, synthèses de l'organisation et de la représentation corporatives, présentent certains traits qui leur sont communs dans tous les pays de l'Europe chrétienne : c'est par là que l'on peut les définir et les caractériser. Les particularités locales de leur organisation, à mesure qu'elles seront mieux connues, permettront de suivre leur expansion d'un pays à l'autre et de dresser, si l'on peut dire, le tableau de leur généalogie.

É. LOUSSE.

(1) Pour l'influence des assemblées d'états en Italie sur le *Reichstag* de l'Empire, P. S. LEICHT, *L'introduction des villes dans les assemblées d'états en Italie*, p. 423.

(2) P. S. LEICHT, *loc. cit.*

(3) *Ibid.*

(4) Sur l'influence des institutions françaises dans les Pays-Bas à l'époque des ducs de Bourgogne, en général, voir H. PIRENNE, *The formation and constitution of the Burgundian State (fifteenth and sixteenth century)*, p. 497, dans *The American historical review*, t. XIV, 1909, p. 477-502. — Sur le point particulier des assemblées d'états, É. LOUSSE, *Les origines des états des principautés des Pays-Bas*, p. 387, texte et notes.

INDEX

- ABEL, deuxième fils d'Adam et d'Ève, 7, 20.
- ACRE (Saint-Jean d'), *Civitas Aconensis*; ville forte de Syrie, port sur la Méditerranée; parlement de 1243, 245; prise de la ville le 10 mai 1294, 85, 86.
- AGOSTINO TRIONFO († 1328), sa théorie hiéocratique, 155; sa conception de représentation, 234.
- AIX, ville de France; sous l'ancien régime, capitale de la Provence; aujourd'hui, chef-lieu d'arr. du département des Bouches-du-Rhône, 259.
- ALBE (Pierre d'). Voir: Pierre d'Albe.
- ALLEMAGNE, allemand, *Duytsland*; en général, 4, 31, 239; influence sur les Pays-Bas, 266; influence des parlements siciliens en Allemagne du Sud, 266; principautés, assemblées d'états, 243, 255, 262. Voir aussi: Empire (Saint-) et Germains.
- ALLIANCE (Nouvelle), 5. Voir aussi: Bible.
- AMIENS, ville de France; ancienne capitale de la Picardie; aujourd'hui, chef-lieu du département de la Somme; évêque. Voir: Guillaume de Maçon.
- ANGE DE L'ÉCOLE, surnom de saint Thomas d'Aquin, 51.
- ANGLETERRE, anglais; en général, 236, 243, 245, 246, 264; arbitrage de Boniface VIII, 106; comtés, 243, 257; confédération des Cinq-Ports, 243; convocation ou assemblée particulière du clergé, 246; *curia regis*, 245; *magnum concilium*, 242, 245; et la Normandie, 265; ordres, 236, 243, 245, 246-247, 252, 264; parlement, parlementaires, 236, 242, 243, 245, 246, 252, 255, 256, 257, 258, 264; révolte contre Charles I^{er}, 263; révolte contre Jacques II, 263; roi, 107; *Septennial Bill* de 1715, 258; *Triennial Act* de 1694, 257, 258; *Triennial Bill* de 1641, 257-258; villes, 243.
- ANJOU, dynastie française, régnant à Naples, 243, 251. Voir aussi: Charles I^{er}.
- ANTIOCHE, principauté franque du Levant; assemblées de 1201, 243.
- APÔTRES, *Apostoli*, 8, 20, 23, 121, 122, 125, 127, 144, 161, 171, 175, 234; Symbole des Apôtres, 3, 19, 43; prêtre, puissance apostolique,

116, 131. Voir aussi : Papauté.
 AQUILÉE, ville et patriarcat de l'Italie du Nord ; patriarche, 251.
 AQUINATE (l'). Voir : Thomas d'Aquin.
 ARAGON, cortès, 236, 254, 255, 256, 265.
 ARCHÉLAÛS, roi de Judée, fils d'Hérode, 33.
 ARISTOTE, *Aristoteles*, aristotélicien, aristotélisme, le Philosophe, *Philosophus*, 26, 31, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 90, 91, 93, 110, 132, 141, 152, 157, 174 ; renaissance aristotélicienne, *shock* aristotélicien, 57, 59, 60, 98 ; *Éthique*, 62, 63, 83, 84, 85, 93, 96 ; *Métaphysique*, 57, 65, 100 ; *Politique*, 60, 62, 63, 64, 67, 71.
 ARNOLD (F. X.), 138, 160.
 ARQUILLIÈRE (H. X.), 153, 160.
 ARRAS, ville de France, arrageois ; sous l'ancien régime, capitale de l'Artois ; aujourd'hui, chef-lieu du département du Pas-de-Calais, 95, 189, 190, 191 ; associations en général, XIV, 190, 191, 201, 226-227 ; confrérie de Notre-Dame des Ardents, 188, 190, 226 ; organisation judiciaire, 208 ; union religieuse rattachée à Saint-Vaast, 190.
 ARTOIS, artésien, région artésienne, ancien pays et comté, définitivement rattaché à la France sous le règne de Louis XIV et dont le territoire constitue aujourd'hui à peu près le département du Pas-de-Calais, 95, 182, 189, 191, 211, 227 ; assemblée des états, 247, 260, 261 ;

associations en général, XIII-XIV, 179-230 ; confréries de Saint-Jacques-de-Compostelle, 196, 204 ; Serments militaires, 223-224 ; villes, 179-230.
 ASSYRIENS, peuple de l'Asie ancienne qui occupait la partie moyenne du bassin du Tigre, 35.
 ATHÉNIENS, ancienne loi athénienne, 66.
 AUGUSTIN (saint), évêque d'Hippone, augustinien, augustinisme, 12, 26, 29, 40, 57, 58, 65, 87, 96, 114, 132, 141, 142, 152, 156 ; son *De Civitate Dei*, 26.
 AUGUSTINS, Ermites de Saint-Augustin, 83, 153.
 AUTRICHE, autrichien ; assemblée des états, *Landtag*, 243, 246, 254, 255 ; domination sur les Pays-Bas, 252.
 AUVERGNE (Pierre d'). Voir : Pierre d'Auvergne.
 AVERROËS, médecin et philosophe arabe († 1198), averroïsme, averroïste, 57, 58, 59, 60, 65, 67, 77, 78, 79, 80-81, 83, 85, 89-90, 132 ; condamnations de 1277, 57, 58, 67, 71, 79, 123, 124, 132 ; commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote, 65.
 AVESNES (Maison d'), querelle avec la Maison de Dampierre, 106.
 AVICENNE, avicennisme, avicennisant, 57, 58, 59.
 BABYLONE (cité de), au sens figuré, 40.
 BABYLONIENS, peuple de l'Asie ancienne, 35.
 BACON (Roger). Voir : Roger Bacon.
 BÂLE, canton suisse ; assemblée des états, 254. Voir aussi : Neuchâtel et Vaud.
 BÂLE (concile de), 1431-1449, 131, 137.

BALKANS, péninsule, 265.
 BAPTÊME, sacrement, baptisé, *Baptisma*, *Baptismum*, *baptizatus*, 10, 16, 17, 20, 27, 28, 35, 44, 51, 52, 207.
 BAVIÈRE (Haute- et Basse-), entrée des procureurs du clergé aux états en 1394, 246.
 BAVIÈRE, dynastie de comtes allemands, régnant sur le Hainaut, la Hollande, etc., 246. Voir aussi : Jean de Bavière.
 BELGIQUE, belge ; *Académie royale*, 179. Voir aussi : Bruxelles ; anciennes institutions urbaines, 59 ; philosophes et théologiens, 59, 63, 66, 118, 120, 126. Voir aussi : Godefroid de Fontaines, Guillaume de Moerbeke, Henri de Gand et Siger de Brabant ; révolte contre Joseph II, 263. Voir aussi : Flandre, Pays-Bas, Wallonnie.
 BÉNÉDICTINS, moines, 195.
 BERG, comté, puis duché de l'Allemagne occidentale, dont le territoire fait aujourd'hui partie de la province de Dusseldorf ; assemblée des états, 243.
 BERNARD (saint), fondateur et abbé de Clairvaux, 125, 152.
 BERNARDUS GUIDONIS († 1331), 152.
 BERTRAND (Pierre). Voir : Pierre Bertrand.
 BÉTHUNE, ville de France, jadis dans le comté d'Artois, aujourd'hui chef-lieu d'arrondissement dans le Pas-de-Calais ; associations en général, XIV, 190, 227, 228 ; Charité de saint Éloi, 187-188 ; organisation judiciaire, 208.
 BIBLE, biblique, Écriture, scripturaire, XIII, 6, 7, 121, 122, 152, 165 ;

Ancien Testament, 21, 44 ; Nouveau Testament, 44, 127. Voir aussi : Alliance, Évangile, Paul (saint), Psaumes, Tradition, Vulgate.
 BILLIQUOUD (Joseph), 240, 260.
 BILLOT, cardinal, 9.
 BOËCE DE DACIE, philosophe, 79.
 BONÊME, assemblée des états, 254, 255.
 BONAVENTURE (saint), philosophe et théologien, 1221/22-1274, 3, 10, 132.
 BONIFACE VIII, Benoît Gaétani, pape, 1294-1303, 61, 106, 111, 120, 164 ; querelle bonificienne, 118.
 BOOTS (J.), 139.
 BOSSUET (Jacques Bénigne), 43 ; son *Sermon sur l'unité de l'Église*, 131.
 BOURGES (bailliage de), dans le duché de Berry, 88.
 BOURGOGNE, ancien pays et duché de l'Empire, définitivement rattaché à la France à la fin du XV^e siècle ; capitale : Dijon ; assemblée des états, 259, 260, 266.
 BOURGOGNE. État bourguignon, constitué par les ducs de la Maison de Valois aux XIV^e et XV^e siècles. Voir : Pays-Bas.
 BOURGOGNE-VALOIS (Maison de), 266. Voir aussi : Charles le Téméraire, Jean sans Peur, Philippe le Bon et Marie de Bourgogne.
 BRABANT, *Brabantia*, ancien pays et duché des Pays-Bas méridionaux, dont le territoire est aujourd'hui réparti entre les provinces de Brabant et d'Anvers (Belgique), et du Brabant Septentrional (Pays-Bas) ; en général, 60, 244, 246, 252, 257, 259 ; Charte de Cortenberg de 1312.

- Voir : Cortenberg ;
conseil ducal, 259 ;
ducs 246 ;
joyeuses-entrées des ducs, 246,
249. Voir aussi : Limbourg ;
les ordres et leurs assemblées,
244, 245, 246, 247, 249, 252,
253, 259, 261.
Voir aussi : Siger de Brabant.
- BRANDEBOURG, principauté élec-
torale du Saint-Empire ;
assemblée des états, 243.
- BRESSE, pays et comté, d'abord in-
dépendant, puis réuni à la Sa-
voie (1272), et enfin à la France
(1601) ;
assemblée des états, 266.
- BRETAGNE, ancien pays et duché de
France ;
assemblée des états, 258.
- BRUGES, ville de Belgique ; sous
l'ancien régime, une des « trois
bonnes villes » du comté de
Flandre ; aujourd'hui, chef-lieu
de la province de Flandre Occi-
dentale, 95 ;
archidiacre. Voir : Henri de Gand.
- BRUNSWICK-LUNEBOURG, princi-
pauté du Saint-Empire ;
assemblée des états, 246.
- BRUXELLES, capitale du royaume
de Belgique et chef-lieu de la
province de Brabant ; depuis
la fin du XV^e siècle jusqu'à la
fin de l'ancien régime, capi-
tale du duché de Brabant ;
Académie impériale et royale,
244, 245. Voir aussi : Belgique ;
assemblée des états de Brabant,
en novembre 1415, 246.
- CADIER (Léon), 240, 251.
- CAETANI (Antoine), patriarche d'A-
quilée, 251.
Voir aussi : Gaétani.
- CAHORSINS, dans les villes des
Pays-Bas, 95.
- CALLERY (Alphonse), 240, 251.
- CALVINISTES (pays), assemblées des
états, 254.
- CAPÉTIENS, troisième race des rois
de France, monarchie capétienne,
61, 105.
- CASIMIR III LE GRAND, roi de Po-
logne, 1333-1370, 244.
- CASTILLE, cortès, 242-243, 245,
253, 255.
- CATALOGNE, assemblée des états,
236.
- CATHOLICISME, catholicité, *catho-
licus*, catholique, 4, 10, 19, 20,
42, 43, 53, 80, 81, 149, 152, 177 ;
religion, 179-230.
Voir aussi : Christ, Église, Pa-
pauté.
- CÉLESTIN V, pape, 1294-1296, 130.
- CÈNE, 36. Voir aussi : Eucharistie.
- CÉSAR, 148, 168.
- CHARLEMAGNE, roi Franc de la dy-
nastie des Carolingiens (768-
814), couronné empereur d'Occi-
dent en 800, 265.
- CHARLES-QUINT, empereur d'Occi-
dent, 1519-1555, 247 ;
joyeuse-entrée en Brabant,
249.
- CHARLES I^{er}, roi d'Angleterre, 1625-
1649, 258, 263.
- CHARLES I^{er} D'ANJOU, roi de Si-
cile, 1226-1285, 251.
- CHARLES LE TÊMÉRAIRE, duc de
Bourgogne, 1467-1477, 259.
- CHÉRUEL (A.), 240.
- CHRIST (Jésus-), *Jesus Christus*,
Fils de Dieu, Homme-Dieu, Sau-
veur, Verbe incarné, XI, XII, XIII,
3-18, 20-23, 26-31, 36-41, 43-
53, 65, 87, 112, 114, 115, 121,
125-127, 129, 142-144, 148, 155-
158, 160, 161, 165, 169-171,
174-177, 234 ;
christianisme, chrétien, chrétien-
té, *Christianus*, 5, 6, 8, 10,
16, 19, 20, 36, 40, 43, 44, 51,

- 58, 67, 73, 77, 79, 80, 85,
87, 91, 106, 111, 130, 132,
133, 134, 139, 140, 143, 144,
146, 147, 149, 150, 154, 155-
158, 164, 165, 166, 169, 174-
178, 209, 265, 266 ;
corps mystique du Christ, *corpus
mysticum Christi*, XI, 5, 6, 7,
8, 12, 17, 18, 29, 30-49, 50,
51, 53. Voir aussi : Église ;
Mystici Corporis Christi, encycli-
que de S.S. le Pape Pie XII,
du 29 juin 1943, 30 ;
Judéo-chrétiens, 13 ;
Respublica Christiana, Répu-
blique chrétienne, *universitas
fidelium*, *Politia Christiana*,
société chrétienne, 43, 101,
139, 140, 142, 150, 151 ;
vicaire de Jésus-Christ, 178.
Voir aussi : Papauté ;
De Regimine Christiano, œuvre
de Jacques de Viterbe, 153,
160, 166, 170.
Voir aussi : Catholicisme, Église,
Papauté.
- CICÉRON (M. Tullius), 32, 80, 86,
87 ;
son *De Officiis*, 64.
- CING-PORTS (les), confédération
constituée entre les villes an-
glaises de Sandwich, Douvres,
Hythe, Romney et Hastings,
243.
- CLÉMENT IV, pape, 1265-1268,
118, 251.
- COLOGNE, ville allemande de la
région du Rhin ; sous l'ancien
régime, capitale de la principauté
archiépiscopale du même nom ;
chanoine, 60. Voir aussi : Gode-
froid de Fontaines ;
chapitre cathédral, 254.
- COLOGNE, colonais, principauté ar-
chiépiscopale de la région du
Rhin ;
assemblée des états, 254, 255.
- Colossiens (*Épître de saint Paul
aux*), 5 ;
*Commentaires des épîtres de saint
Paul aux Éphésiens et aux Co-
lossiens*, une œuvre de saint
Thomas d'Aquin, 43.
- Communio*, 44.
Voir aussi : Eucharistie.
- COMPOSTELLE. Voir : Saint-Jacques-
de-Compostelle.
- COMTAT VENAISIN, pays de l'an-
cienne France, aujourd'hui com-
pris dans le département de
Vaucluse ; appartient aux papes
de 1274 à 1791 ;
assemblée des états, 266 ;
influence italienne, 266.
- CONFESSION, confesser, confesseur,
118, 119, 120, 123, 126.
Voir aussi : Pénitence.
- CONSTANCE (concile de), 1414-1418,
131, 137.
- CONSTANTIN [I^{er}], *Constantinus*,
empereur romain, 306-337, 115 ;
Donation de Constantin, 115,
144, 167.
- CONTRE-RÉFORME, 177.
- CORINTHE, une des cités de l'an-
cienne Grèce ;
Église, 36.
*Corinthiens (Épîtres de saint Paul
aux)*, *Cor.*, 16, 24, 26.
- CORTENBERG, commune de Bel-
gique, province de Brabant ;
charte de 1312, 257.
- COURTÉPÉE (Claude), 259.
- COURTOY (F.), 250.
- COURTRAI, ville de Belgique ; sous
l'ancien régime, dans le comté
de Flandre ; aujourd'hui, chef-
lieu d'arrondissement dans la
province de Flandre Occidentale,
107.
- COVILLE (Alfred), xv.
- CROISADE, croisés, 44, 85.
- CUSE (Nicolas de). Voir : Nicolas
de Cuse.

DAMPIERRE (Maison de), dynastie de comtes de Flandre, 105; querelle avec la Maison d'Arvesnes, 106.
Voir aussi: Gui, Marguerite et Marie de Dampierre.

DANEMARK, danois;
assemblée des états, 254;
Grande Charte de 1282, 257.
Voir aussi: Scandinavie.

DANTE ALIGHIERI, 71, 115;
sa *Divine Comédie*, 71.

DARESTE (R.), 240.

DARQUENNES (Achille), XI-XII, 1-54.

DAVID, roi d'Israël, 101. Voir aussi: Psalmiste;
Commentaire des Psaumes de David, une œuvre de saint Thomas d'Aquin, 24, 25.

DENIZET (J.), 240.

DENYS L'ARÉOPAGITE (Pseudo-), 152.

DIEU, Créateur, *Deus*, divin, *divinus*, *Dominus*, *God*, *Pater*, Père céleste, Père commun, Père Éternel, Providence, Seigneur, Yahwè, XI, XII, XIII, 5-29, 31, 32, 37, 39, 40, 42-44, 47-53, 67, 70, 72, 74, 76, 77, 79, 80, 82-86, 88-93, 95-97, 99, 100, III-III-115, 121, 123-126, 128-130, 132, 133, 140, 142, 145, 148, 149, 154-165, 167, 168, 170, 171, 173, 175, 177, 178, 195, 197, 198, 236, 249, 250;
Dieu le Fils. Voir: Christ;
Dieu le Saint-Esprit. Voir: Saint-Esprit;
Fête-Dieu, XIV, 198, 219. Voir aussi: Eucharistie;
hôtels-Dieu, 44;
maisons-Dieu, 249;
De Civitate Dei, une œuvre de saint Augustin, 26;
« Dieu notre force », psaume, 28;

Divine Comédie, une œuvre de Dante, 71.
Voir aussi: Trinité.

DIJON, ville de France; sous l'ancien régime, capitale de la Bourgogne; aujourd'hui, chef-lieu du département de la Côte d'Or; le chef du conseil. Voir: Joard (Jean).

DISCIPLES (soixante-douze) du Christ, 125, 127, 234.

DIXMUDE, ville de Belgique; sous l'ancien régime, dans le comté de Flandre; aujourd'hui, chef-lieu d'arrondissement de la province de Flandre Occidentale; magistrat, 71.

DOCTEUR ANGÉLIQUE, surnom de saint Thomas d'Aquin, 8, 72, 92.

DOCTEUR COMMUN, surnom de saint Thomas d'Aquin, 23.

DOCTEUR SOLENNEL, surnom d'Henri de Gand, 60.

DOCTEUR SPÉCULATIF, surnom de Jacques de Viterbe, 164.

DOGNON (P.), 260.

DOMINATIONS, chœur d'anges, 122.

DOMINICAINS, religieux, 137, 152.
Voir aussi: Mendicants (ordres).

DOUAI, châtellenie;
représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas, 247.
Voir aussi: Lille et Orchies.

DOUAI, douaisien, ville de France; jadis dans le comté de Flandre; aujourd'hui, chef-lieu d'arrondissement du département du Nord; associations en général, XIV, 190, 191, 196, 203, 208, 226, 227-228;
organisation judiciaire, 191, 196, 208;
société des étudiants douaisiens à la Sorbonne, 228.

DRENTHE, ancien pays, aujourd'hui

province du royaume des Pays-Bas;
assemblée des états, 261;
représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas, 247.

DUBLANCHY (E.), 139.

DU CANGE (Charles du Fresnes, sieur), érudit français, 1610-1688, 10;
son *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, 10.

DUNS SCOT (Jean), philosophe et théologien († 1308), 58, 63, 70, 71, 132.

DURAND DE SAINT-POURÇAIN, philosophe et théologien († 1332), XIII, 139, 152, 153, 154, 155, 173, 174, 175, 176;
son *De Origine potestatum et jurisdictionum quibus populus regitur*, 152-153, 173.
Voir aussi: Pierre Bertrand.

DUVERNOY (É.), 240.

Duytsland, 239. Voir aussi: Allemagne.

ÉCRITURE. Voir: Bible.

ÉDOUARD 1^{er}, roi d'Angleterre, 1272-1307, 264.

ÉDOUARD II, roi d'Angleterre, 1307-1327, 243.

ÉDOUARD III, roi d'Angleterre, 1327-1377, 257.

ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE, *Ecclesia*, *ecclesiasticus*, ecclésiastique, ecclésiologique;
en général, XI, XIII, 1-53, 58, 69, 73, 93, 98, 101, 106, 112-131, 133, 134, 138, 139, 143, 144, 148, 151, 152, 154-157, 159-162, 164, 165, 170, 172, 175, 177, 184, 187, 191, 193, 194, 196, 202, 203, 204, 212, 235, 236, 238, 241, 243, 245, 252, 254, 255, 264;
biens d'Église, 151, 254;

conciles, 121, 122, 130, 131, 133, 138, 165, 235, 238, 264;
Église de la charité, *Liebeskirche*, 4;
Église du droit, *Rechtskirche*, 4;
États de l'Église. Voir: Papauté;
influence sur le corporatisme ancien, 183, 184, 194, 203, 264;
Pères de l'Église, 58, 152;
théorie de l'Église selon Godefroid de Fontaines, 58, 112, 133;
théorie de l'Église selon Henri de Gand, 69, 73, 75, 93, III, 112, 115, 117, 118, 133;
théorie de l'Église selon Jean de Turrecremata, XIII, 135, 137, 138, 139, 143, 145, 148, 149, 151, 153-155, 157, 159, 160, 162, 164, 165, 170, 172, 175, 176;
théorie de l'Église selon saint Thomas d'Aquin, XII, 1-53;
De Causa immediata ecclesiasticae potestatis, une œuvre de Pierre de la Palud, 152, 172;
De Ecclesiastica potestate, une œuvre de Gilles de Rome, 116;
Sermon sur l'unité de l'Église, une œuvre de Bossuet, 131;
Summa de Ecclesia, une œuvre de Jean de Turrecremata, 137-140, 142, 153, 154, 161, 168, 170, 172, 173, 176.
Voir aussi: Catholicisme, Christ, Papauté.

ÉGYPTE, 70;
soudan, 85.

ELBE, fleuve, 255.

ÉLOI (saint), patron des forgerons, 187.

EMPIRE ROMAIN DE LA NATION GERMANIQUE (Saint-), empereur, *imperator*, *Imperium*;
en général, 61, 106, 113, 115, 116, 142, 145, 151, 157, 171, 172, 255, 265, 266;

assemblées des états dans les principautés, 242, 243, 254, 262 ;
cercles, 239 ;
impérialistes, 148 ;
Reichstag, 243, 255, 266.
Voir aussi : Allemagne et Ger-
mains.

Éphésiens (*Épître de saint Paul aux*), 5, 11, 12 ;
Commentaire de l'Épître aux Éphésiens, une œuvre de saint Thomas d'Aquin, 27, 43.

ÉPICTÈTE, philosophe } stoïcien ;
ses *Dissertations*, 34.

ERNST (Simon Pierre), 244.

ESCAUT, fleuve ;
influence française sur la rive gauche de l'Escaut, 62, 99, 106.

ÉSOPE, fabuliste grec ; ses *Fables*, 31.

ESPAGNE, espagnol, en général, XIII ;
représentation des ordres, 254.
Voir aussi : Aragon, Catalogne, Castille, Léon, Valence.

ESPINAS (Georges), XI, XIII-XIV, 179-230.

ESPRIT (SAINT-). Voir : Saint-Esprit.

ÉTATS PONTIFICAUX. Voir : Papauté.

ÉTIENNE DE TOURNAI, sa théorie des deux pouvoirs dans l'Eglise, 154.

EUCARISTIE, eucharistique, Cène, *communio*, Saint Sacrement, XIV, 36, 44, 51, 197, 198, 201 ;
procession eucharistique, 188, 228. Voir aussi : Dieu (Fête-Dieu).

EUGÈNE III, pape, 1145-1153, 125.

EUGÈNE IV, pape, 1431-1447, 137.

EUROPE, européen, 105, 133, 134, 233, 263, 265, 266.
Voir aussi : Occident.

ÉVANGILE, évangélique, 44, 119, 121, 168, 207, 250 ;

Commentaire de l'Évangile selon saint Jean, une œuvre de saint Thomas d'Aquin, 14, 23.

FERRARE (concile de), réuni en 1438, 137.
Voir aussi : Florence.

FEXHE-LE-HAUT-CLOCHER, commune de Belgique ; sous l'ancien régime, dans la principauté épiscopale de Liège ; aujourd'hui, dans la province du même nom ; paix du 18 juin 1316, 110.

FLANDRE, flamand, ancien pays et comté des Pays-Bas, relevant jadis pour la majeure partie de la France et pour partie aussi de l'Empire ; dont le territoire est aujourd'hui partagé entre la Flandre française, les provinces belges de Flandre Occidentale et de Flandre Orientale, ainsi que la Flandre zélandaise ; en général, 61, 66, 99, 105, 108 ;
arbitrage de Boniface VIII, 106 ;
assemblée des états, 247, 252, 265 ;

barons, 107 ;

comtes, 61, 95, 98, 105, 106, 107, 108. Voir aussi : Dampierre ;

conflit avec la principauté de Liège en 1276, 106 ;

constitution politique, 61, 103, 105, 107-108 ;

Hanse flamande de Londres, 191 ;

institutions corporatives en général, 61, 66, 71, 107, 179-230 ;

institutions économiques, 95 ;

villes et communes, XII, 61, 71, 88, 103, 105, 107-108, 117, 134, 179-230 ;

Flandre française, associations en général, XIII-XIV, 179-230 ;

Flandre thioise, 61.

FLANDRE, nom donné à la partie d'expression néerlandaise de la Belgique ; flamand, 66, 134 ;
philosophes, 59, 60. Voir aussi : Guillaume de Moerbeke et Henri de Gand.

FLORENCE, florentin, république municipale de l'Italie centrale, 71, 88, 95.

FLORENCE (concile de), 1438-1445, 137. Voir aussi : Ferrare.

FONTAINES. Voir : Godefroid de Fontaines.

Foriulii (*Patria*). Voir : Frioul.

FRANCE, français ;

en général, 98, 106, 119, 246, 264, 265, 266 ;

conciles nationaux, 119, 120, 125 ;

concilia, 243 ;

constitution politique, droit public, 103, 105, 265 ;

Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen, 110, 233 ;

épiscopat et clergé, 61, 98, 119, 246 ;

états généraux, 246, 250, 253, 255, 256-257, 259, 260, 261, 264, 266 ;

états provinciaux, 253, 255, 256, 257, 266 ;

historiens, 248 ;

langue, 248 ;

pays, principautés, 253 ;

querelle des ordres mendiants.

Voir : Mendiants (ordres) ;

parlements, 257. Voir aussi : Paris ;

rapports avec Bourgogne, Bresse, Vaud, Savoie, Provence, Pays-Bas, Rhénanie, 266 ;

rapports avec la Flandre au moyen âge, en général, 61, 98, 99, 105, 106, 107 ;

rapports avec la Normandie, 265 ;

Révolution de 1789, 263, 265 ;

royauté, couronne, 61, 98, 105,

106, 107, 117, 243, 250, 264, 266 ;

Tribunal des Pairs, 107 ;

universités, 119, 120 ;

villes, 243, 253.

FRANCIE, Franc ;

domination au Levant, 85, 245 ;
limites du monde Franc, 265.

FRANCISCAINS, religieux, 119.

Voir aussi : Mendiants (ordres).

FRANKL (S.), 153.

FRÉDÉRIC II de Hohenstaufen ou de Souabe, empereur d'Occident, 1220-1250 ;

comme roi de Sicile, 263, 264.

FRIOUL, *Patria Foriulii*, 252 ;

assemblée des états, *parlamentum*, 252.

FRISE, ancien pays et seigneurie des Pays-Bas ;

assemblées des états, 260, 261 ;

représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas, 246, 247.

FRUIN (Robert), 259, 260.

FUNCK-BRENTANO (Frantz), 66, 71.

GAÉTANI (Antoine). Voir : Caetani.

GAÉTANI (Benoît). Voir : Boniface VIII.

GAND, ville de Belgique ; sous l'ancien régime, une des « trois bonnes villes » du comté de Flandre ; aujourd'hui, chef-lieu de la province de Flandre Orientale, gantois, 60, 66, 102, 107, 116, 117.

Voir aussi : Henri de Gand.

GENTILS, *Gentas*, 13, 14 ;

Somme contre les Gentils, une œuvre de saint Thomas d'Aquin, 10.

Voir aussi : Juifs.

GERMAINS, germanique, 145, 264, 265.

Voir aussi : Allemagne et Empire (Saint-).

- GIERKE (Otto von), 138.
- GILLES DE ROME († 1316), 62, 63, 65, 67, 68, 72, 74, 88, 89, 91, 114, 116, 130, 155, 171-172 ; son *De Ecclesiastica potestate*, 116 ; son *De Regimine principum*, 62, 65, 68 ; ses *Quodlibeta*, 83.
- GIROLAMI (Remigio de). Voir : Remigio de Girolami.
- God, 249. Voir aussi : Dieu.
- GODEFROID DE FONTAINES, d'origine liégeoise, docteur et maître de la Faculté de Théologie de Paris, mort comme archidiacre de Liège en 1303 ; en général, XII-XIII, 55-67, 74, 83, 89-98, 108-110, 112, 113, 118-120, 122-124, 126-134 ; carrière, 60 ; chronologie de ses œuvres, 61 ; position philosophique, 58 ; et les averroïstes, 57, 58, 89 ; théorie du droit, 92 ; et l'impôt consenti, 108 ; ses *Quodlibets*, XII, 57, 61, 62, 108, 110, 120.
- GRABMANN (Mgr Martin), 138.
- GRATIEN (Décret de), 143 ; *Super Decreto, Distinctiones sur le Décret*, une œuvre de Turrecremata. Voir : Jean de Turrecremata.
- GRÈCE, grec, *Græce, Graeci, Graecum* en général, 26, 65 ; maître grec, 59, 67, 81, 132. Voir aussi : Aristote ; philosophes, 26 ; textes et langue, XI, 6, 8, 65 ; *Contre les erreurs des Grecs*, une œuvre de saint Thomas d'Aquin. Voir : Thomas d'Aquin (saint).
- Voir aussi : Hellénistique.
- GRÉGOIRE VII, pape, 1073-1085, 243.
- GRÉGOIRE IX, pape, 1227-1241, ses *Décrétales*, 150, 151.
- GRONINGUE, ancien pays, plus tard province des Pays-Bas septentrionaux ; représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas, 247.
- GUELDRE, ancien pays et duché, plus tard province des Pays-Bas septentrionaux ; assemblée des états, 253 ; représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas, 247.
- GUI DE DAMPIERRE, comte de Flandre, 1278-1305, 107.
- GUIBERT DE Tournai, philosophe franciscain du XIII^e siècle ; son traité politique pour Marie de Dampierre, 59-60.
- GUILLAUME I^{er} de Nassau, prince d'Orange, 1533-1584, 239.
- GUILLAUME DE MACON, évêque d'Amiens, 119.
- GUILLAUME DE MOERBEKE, dominicain flamand, mort comme archevêque de Corinthe en 1286 ; sa traduction de la *Politique* d'Aristote, 60.
- GUILLAUME D'OCKHAM, philosophe franciscain, d'origine anglaise, 1270-1347, 58, 119, 132, 133.
- GUILLAUME DE PIERRE GODIN, cardinal, 153.
- GUINARD (P.), 240.
- HAINAUT, ancien comté des Pays-Bas méridionaux ; aujourd'hui, province du royaume de Belgique ; en général, 61, 247 ; comtes. Voir : Avesnes ; assemblée des états, 254 ; représentation aux états généraux des Pays-Bas, 246, 247.
- HÉBREUX, 35 ; *Commentaire de l'Épître aux Hé-*

- breux*, une œuvre de saint Thomas d'Aquin, 13.
- Voir aussi : Juifs.
- HELLÉNISTIQUE (époque), 31, 36.
- Voir aussi : Grèce.
- HENRI III, roi d'Angleterre, 1216-1272, 243.
- HENRI de Valois, roi de Pologne, 1573-1574 ; *Articuli Henriciani*, 258.
- HENRI DE GAND, surnommé le Docteur Solennel, docteur et maître de la Faculté de Théologie de Paris, mort comme archidiacre de Tournai en 1293 ; en général, XII-XIII, 55-83, 85-108, 110, 111, 113-128, 130-134, 152 ; carrière, 60, 61 ; chronologie de ses œuvres, 61 ; position philosophique, 58 ; distinction entre le savoir physique et le savoir métaphysique, 70 ; opposition à l'averroïsme, 57, 77, 80 ; platonisme, 68, 70, 81 ; sens de la patric, 82, 87, 88 ; théorie du droit, 92 ; théorie de la communauté sociale, 57, 72 ; théorie de l'ordre, 113 ; théorie de la juste guerre, 76 ; ses *Quodlibeta*, XII, 57, 61, 62, 67, 75, 85, 87, 102, 117, 120, 152 ; sa *Summa quaestionum ordinariam*, 57, 61, 100.
- HENRI DE SUSE, ou de Segusia, dit *Hostiensis*, canoniste célèbre, devenu en 1261 évêque d'Ostie et cardinal, † 1271, 155.
- HERGENRÖTHER (J.), 138.
- HÉRODE, dit le Grand, roi de Judée, 39-4 av. J.-C., 33.
- HEYLEN (A.), 245.
- HINTZE (Otto), 255, 265.
- HIPPONE, ancienne ville de Numidie, 26 ; évêque. Voir : Augustin (saint).
- HIRSCHAUER (Charles), 260.
- HOCSEM (Jean de). Voir : Jean de Hocsem.
- HOLLANDE, ancien comté des Pays-Bas septentrionaux, formant aujourd'hui deux provinces du royaume des Pays-Bas ; en général, 247 ; assemblée des états, 249, 253, 259, 260, 261 ; pensionnaire, 239. Voir aussi : Oldenbarnevelt ; représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas, 246, 247 ; villes, 253, 259.
- HOLLANDE, dans le sens de Provinces-Unies. Voir ce mot.
- HONGRIE ; assemblée des états, 255 ; influence de l'Aragon, 265.
- HONORIUS IV, pape, 1285-1287, 119, 120.
- HOWARD LORD (Robert), 240, 255.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, philosophe et théologien, 1096-1141, XII, 139, 142, 152, 154, 163 ; Son *De Sacramentis*, 154.
- IBÉRIE, 265.
- Voir aussi : Espagne et Portugal.
- INCARNATION, mystère chrétien, 10.
- INNOCENT III, pape, 1198-1216, 243, 264.
- INNOCENT IV, pape, 1243-1254, 106, 155.
- Isaïe* (*Commentaire sur le livre d'*) une œuvre de saint Thomas d'Aquin, 22.
- ISIDORE DE SÉVILLE, vers 570-630, 8, 111.
- ses *Etymologiae*, 8, 10.
- ISLAM, royaumes chrétiens aux Marches de l'Islam, 265.

Voir aussi : Sarrasins.

ITALIE, *Italia*, italien ;
 en général, 266 ;
 assemblées des états des pays,
 242, 254, 256, 257, 266 ;
 biens de l'Église, 144 ;
 diète de l'ancien royaume, 242 ;
 langue, 137 ;
parlamenti generali, 257 ;
parlamenti provinciali, assem-
 blées des états des pays, 242,
 254, 256, 257, 266.

JACQUES II, roi d'Angleterre et
 d'Écosse, 1685-1688, 263.

JACQUES DE VITERBE, le Docteur
 Spéculatif, XIII, 139, 153, 154,
 160-167, 169, 170, 172, 175 ;
 son *De Regimine Christiano*, 153,
 160, 166, 170.

JEAN (saint), Apôtre ;
 son *Évangile*, 28 ;
*Commentaire de l'Évangile selon
 saint Jean*, une œuvre de saint
 Thomas d'Aquin, 14, 23.

JEAN II LE BON, roi de France,
 1350-1364, 259.

JEAN SANS PEUR, duc de Bourgogne,
 1404-1419, 247.

JEAN [V] DE BAVIÈRE, prince-
 évêque de Liège, 1390-1417, 259.

JEAN DE HOCSEM, chroniqueur et
 jurisconsulte, chanoine et éco-
 lâtre de la cathédrale de Liège,
 1278-1348, 110.

JEAN DE MEUNG (Jean Clopinel,
 dit), écrivain français, vers 1250-
 avant 1305, 120 ;
 son *Roman de la Rose*, 79.

JEAN DE POUILLI, ou de Pouilly,
 philosophe et théologien, con-
 damné à Avignon en 1323, 127,
 131.

JEAN QUIDORT DE PARIS, philo-
 sophe et théologien, vers 1260-
 1306, XIII, 139, 153, 154, 163,
 171, 172 ;

son *De Potestate regia et papali*,
 153, 171.

JEAN DE TURRECREMATA, ou de
 Torquemada, théologien domi-
 nicain et cardinal, 1388-1468,
 XIII, 135-178 ;
 ses œuvres, 137-139 ;
 sa théorie des deux pouvoirs,
 140-152 ;
 ses sources, 152-176 ;
 ses *Flores sententiarum divi Tho-
 mae*, 137-138, 167 ;
 sa *Summa de Ecclesia*, 137-140,
 142, 153, 154, 161, 168, 170,
 172, 173, 176 ;
 son *Super Decreto*, 137-139.

JEANNE I^{re}, reine de Naples et com-
 tesse de Provence, 1343-1382, 243.

JEANNE [de Constantinople], com-
 tesse de Flandre, 1202-1244, 107.

JÉRUSALEM, royaume Franc, fon-
 dé par les croisés ;
 assemblée des états, 245.

JÉSUS-CHRIST. Voir : Christ (Jésus-).

JOARD (Jean), chef du conseil de
 Dijon, 259.

JOSEPH II, empereur d'Occident,
 1765-1790 ;
 comme souverain des Pays-Bas,
 252, 263.

JOSÈPHE (Flavius), historien juif
 (37-95), 32-33 ;
 sa *Guerre des Juifs*, 33.

JOURNET (Ch.), 138, 139, 161, 169.

JUDÉE, partie de la Palestine, 33.

JUIFS, *Judaeorum populus*, *Judaei* ;
 8, 13, 14, 21, 101, 148, 151, 160 ;
 Judéo-chrétiens, 13 ;
Guerre des Juifs, œuvre de Fla-
 vius Josèphe, 33 ;
 Voir aussi : Gentils et Hébreux.

JULIERS, sous l'ancien régime, du-
 ché de l'Empire ;
 assemblée des états, 243.

JUSTINIEN I^{er}, empereur d'Orient,
 527-565 ;
 droit, 264.

KALAOUN, soudan d'Égypte, 85.

KANT (Emmanuel), surnommé le
 Philosophe de Königsberg, 1724-
 1804, 97 ;
 sa morale pratique, 97.

KUTRZEBA (Stanislas), 255.

LACHANCE (L.), 82.

LAGARDE (Georges de), XII-XIII,
 55-134.

LANDRY (abbé), 79.

LANGUEDOC, pays de l'ancienne
 France ;
 « assiettes diocésaines », 256 ;
 assemblée des états, 258, 260, 261.

LAON, ville de France ; sous l'an-
 cien régime, capitale du Laon-
 nois ; aujourd'hui, chef-lieu du
 département de l'Aisne, 243.

LA PALUD (Pierre de). Voir : Pierre
 de la Palud.

LA TAILLE (M. de) ; son *Mysterium
 fidei*, 18.

LATINS, 31 ;
 langue et textes, *Latinitas*, *La-
 tinum*, XI, 8, 10, 234, 244, 245.

LAURENT VALLA. Voir : Valla (Lau-
 rent).

LECLER (J.), 29.

LEDERER (St.), 137, 139, 161.

LEICHT (Pier Silverio), 240, 257.

LÉON, ancien royaume d'Espagne ;
 cortès, 242-243, 245.

LEVANT, domination Franque, 85.

LIÈGE, diocèse ;
 archidiacre, 61, 110. Voir aussi :
 Godefroid de Fontaines.

LIÈGE, sous l'ancien régime, prin-
 cipauté ecclésiastique de la val-
 lée de la Meuse, dont le territoire
 est aujourd'hui rattaché à la
 Belgique ;
 en général, XII, 61-62, 110-111 ;
 conflit avec le comté de Flandre
 en 1276, 106 ;
 les « *estats* » et leurs assemblées,
 62, 110-111, 254 ;

princes-évêques, 94, 106, 110.
 Voir aussi : Jean de Bavière.

LIÈGE, ville de Belgique ; sous l'an-
 cien régime, capitale de la prin-
 cipauté ecclésiastique ; aujour-
 d'hui, chef-lieu de la province
 du même nom ;
 chapitre de Saint-Lambert, 60,
 94, 110 ;
 commune, ghildes, lignages, 94,
 111.

Voir aussi : Godefroid de Fon-
 taines et Jean de Hocsem.

LIEUX SAINTS, 44.
 Voir aussi : Palestine.

LILLE, châtellenie ;
 représentation aux assemblées
 des états généraux des Pays-
 Bas, 247.
 Voir aussi : Douai et Orchies.

LILLE, ville de France ; jadis dans
 le comté de Flandre ; aujour-
 d'hui, chef-lieu du département
 du Nord ;
 associations en général, XIV, 190,
 191, 208, 228 ;
 autorité urbaine, 228 ;
 organisation judiciaire, 208 ;
 procession eucharistique, 228.

LIMBOURG, sous l'ancien régime,
 duché des Pays-Bas ;
 assemblée des états, 253 ;
 collaboration des états avec les
 états du Brabant, 246 ;
 représentation aux assemblées
 des états généraux des Pays-
 Bas, 247.
 Voir aussi : Brabant et Outre-
 meuse.

LINGE, ancien pays ;
 représentation aux assemblées
 des états généraux des Pays-
 Bas, 247.

LITTRÉ (Émile), 188.

LOCKE (John), 1632-1704, 263.

LOMBARD (Pierre). Voir : Pierre
 Lombard.

- LOMBARDS, changeurs de l'Italie du Nord, 95.
- LONDRES, capitale de l'Angleterre; Hanse flamande, 191; parlement. Voir: Westminster.
- LOUIS IX (saint), roi de France, 1226-1270, 106, 243.
- LOUIS XV, roi de France et de Navarre, 1715-1774, 188.
- LOUSSE (Émile), ix-xv, 30, 231-266.
- LOUVAIN, ville de Belgique; aujourd'hui chef-lieu d'arrondissement de la province de Brabant; université, ix, 30, 231.
- LUBLIN, ville de Pologne; union de 1569, 244.
- LUCHAIRE (Achille), 240.
- LUCQUES (Ptolémée de). Voir: Ptolémée de Lucques.
- LUNEBOURG. Voir: Brunswick-Lunebourg.
- LUTHER (Martin), réformateur allemand, 1483-1546, 96; assemblées des états dans les pays luthériens, 254; conception luthérienne de l'Église, 130.
- LUXEMBOURG, comté, puis duché des anciens Pays-Bas; assemblée des états, 253; participation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas, 247.
- MACCHABÉES, les sept frères dont le martyre est relaté dans l'Ancien Testament, 86.
- MÂCON (Guillaume de). Voir: Guillaume de Mâcon.
- MALINES, pays et seigneurie des anciens Pays-Bas; représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas, 247.
- MARC-AURÈLE, empereur romain qui régna de 161 à 180; ses *Pensées*, 34.
- MAREZ (Guillaume Des), xiv.
- MARGUERITE DE DAMPIERRE, plus communément dite de Constantinople, comtesse de Flandre, 1244-1280, 98.
- MARIAGE, *matrimonium*, sacrement, II.
- MARIE (sainte). Voir: Vierge (Sainte).
- MARIE, duchesse de Bourgogne, 1477-1482, 259.
- MARIE DE DAMPIERRE, princesse, 60.
- MARONGIU (Antonio), 260.
- MARSILE DE PADOUE, 79, 127; son *Defensor pacis*, 79.
- MARTIN IV, pape, 1281-1285, 118, 119.
- MELCHISÉDECH, roi de Salem, personnage de l'Ancien Testament, 168.
- MELUN, ville de France; aujourd'hui chef-lieu du département de Seine-et-Marne; traité de 1226, 107.
- MENDIANTS (ordres, frères, moines); privilèges et querelle ecclésiastique à propos de ces privilèges au XIII^e siècle, 61, 118, 119, 120, 123, 126.
- MENENIUS AGRIPPA, consul romain en 503 av. J.-C., 35.
- MEUNG (Jean de). Voir: Jean de Meung.
- MEUSE, fleuve, 95.
- MIDDLETOWN (Richard de). Voir: Richard de Middletown.
- MOERBEKE (Guillaume de). Voir: Guillaume de Moerbeke.
- MOÏSE, chef du peuple hébreu, 13.
- MONTFORT (Simon de), comte de Leicester, homme d'État anglais, vers 1208-1265, 243.
- MORAVIE, ancien pays et margraviat, d'abord rattaché au royaume de Bohême, plus tard à la monarchie autrichienne;

- assemblée des états, 254.
- MÜLLER (W.), 169.
- NAMUR, ancien pays et comté des Pays-Bas, dont le nom a passé à une province de la Belgique; assemblée des états, 250, 253, 254; représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas, 247; serments des députés du clergé et de la noblesse, 250.
- NAMUR, ville de Belgique; capitale du comté ancien et de la province actuelle du même nom; Archives de l'État, 250.
- NAPLES, napolitain, ancien royaume de l'Italie méridionale; assemblée des états, 243, 255; influence normande, 266; royauté, 243, 244. Voir aussi: Jeanne I^{re}. Voir aussi: Sicile.
- NASSAU (Guillaume I^{er} de), le Taciturne, prince d'Orange. Voir: Guillaume I^{er} de Nassau.
- NÉERLANDAIS, langue, 244.
- NEUCHÂTEL, canton suisse; assemblée des états, 254. Voir aussi: Bâle et Vaud.
- NICOLAS I^{er}, pape, 858-867, 143.
- NICOLAS IV, pape, 1288-1292, 85, 117, 120.
- NICOLAS V, pape, 1447-1455, 138.
- NICOLAS DE CUSE, philosophe et théologien, 1401-1464; et l'authenticité de la Donation de Constantin, 144.
- NORD (mer du), 95.
- NORMANDIE, ancien pays et duché de France; capitale: Rouen; son territoire forme aujourd'hui cinq départements: Orne, Seine-Inférieure, Calvados, Euro, Manche, 265; assemblée des états, 259;
- charte de 1314, dite Charte aux Normands, 259; droit, 265; duc, 259; influence sur l'Angleterre et la France, 265.
- NORMANDS; États normands de l'Europe, 265; assemblées normandes de Sicile, 266. Voir aussi: Sicile.
- NORVÈGE, assemblée des états, 254. Voir aussi: Scandinavie.
- NOTRE-DAME DES ARDENTS. Voir: Arras.
- OCCIDENT, 95, 151. Voir aussi: Europe.
- OCKHAM (Guillaume d'). Voir: Guillaume d'Ockham.
- OLDENBARNEVELT (Jean d'), pensionnaire du comté de Hollande et premier grand-pensionnaire de la république des Provinces-Unies, 1547-1619, 239.
- ORCHIES, châtellenie; représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas, 247. Voir aussi: Douai et Lille.
- ORIENT, 151.
- ORLÉANS, ville de France; sous l'ancien régime, capitale de l'Orléanais; aujourd'hui, chef-lieu du département du Loiret; bourgeois, 243; étudiants de l'université, 119.
- OSTIE (cardinal d'). Voir: Henri de Suse.
- OUDIN, 19.
- OUTREMEUSE, pays des anciens Pays-Bas, unis au duché de Limbourg; représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas, 246, 247. Voir aussi: Limbourg.

- OVERYSSEL, ancien pays, plus tard province des Pays-Bas septentrionaux ;
représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas, 247.
- OXFORD, ville d'Angleterre, chef-lieu du comté du même nom ; université, 59.
- OZIAS, ou Osias, également appelé Amasias ou Azarias, roi de Juda, 803-752 av. J. C., 22, 23.
- PADOUE (Marsile de). Voir : Marsile de Padoue.
- PALESTINE ; royaumes chrétiens, royaumes Francs, 85, 245, 265.
Voir aussi : Lieux saints.
- PALESTRINA (cardinal-évêque de). Voir : Jean de Turrecremata.
- PAPAUTÉ, pape, chef de l'Église, évêque de Rome, *papa*, papal, *papatus*, pontifical, prêtre apostolique, puissance apostolique, *Romanus Pontifex*, souverain pontife, successeur de Pierre, *summus pontifex*, vicaire du Christ, *vicarius Christi*, *vicarius Dei*, en général, XII, XIII, 3, 5, 39, 44, 93, 106, 112, 113, 115, 116, 121, 123, 125-131, 133, 134, 138, 139, 142-152, 154, 156-158, 160, 162, 164-173, 175-178, 234, 238 ;
Curie, *Curia Romana*, 4, 155, 170 ; curialistes, 115 ;
États Pontificaux, 169 ; assemblée des états, 243, 264, 266 ;
Sacré-Palais, 137 ;
De Potestate regia et papali, un ouvrage de Jean Quidort de Paris, 153, 171.
Voir aussi : Église, Rome et Saint-Siège.
- PARIS, capitale de la France ; parisien ;
en général, 14, 62, 120, 243 ;
- chanoine, 60. Voir aussi : Godefroid de Fontaines ;
conciles et synodes, 119, 120, 125 ;
Église, évêché, évêque, 58, 129 ;
parlement, 106, 116, 117, 256, 257 ;
université, 43, 59, 61, 119, 120, 137 ;
Faculté des Arts, *artistae*, 58, 60, 61, 132 ; maître ès-arts. Voir : Henri de Gand ;
Faculté de Théologie, Sorbonne, étudiants, licenciés, docteurs, maîtres, XII, 43, 57, 61, 119, 120, 131, 132, 137, 228.
Voir aussi : Jean Quidort de Paris.
- Patria Foriulii*. Voir : Frioul.
- PAUL (saint), *paulinien*, Apôtre, *Apostolus*, 10, 11, 16, 18, 24, 26, 27, 28, 35, 36, 42, 48, 64, 140 ;
ses *Épîtres*, 5, 11, 12, 13, 16, 23, 24, 25, 26, 36, 46, 48 ;
Commentaires des Épîtres de saint Paul, une œuvre de saint Thomas d'Aquin, 13, 27, 43.
- PAULUS (Jean), 58.
- PAYS-BAS, Pays de par deçà, anciens, avant la séparation du Nord (Provinces-Unies) et du Sud (Pays-Bas méridionaux) dans la seconde moitié du XVI^e siècle ;
en général, 60, 61, 99, 106, 107, 134, 247, 266 ;
assemblée des états généraux, 239, 246-248, 255, 256, 259, 260, 263, 264, 266 ;
assemblées des états dans les différentes principautés, 239, 253-254, 255, 264, 265, 266 ;
institution de la Fête-Dieu, 198 ;
métiers, 134 ;
révolution du XVI^e siècle, 249, 259, 263 ;
séparation du Nord et du Sud, 248 ;
villes, 134 ;

- Pays-Bas méridionaux. Voir : Belgique, Flandre et Wallonie ;
Pays-Bas septentrionaux. Voir : Provinces-Unies.
- PECOK (Reinald), 144.
- Pénitence, sacrement, 123.
Voir aussi : Confession.
- PÈRES de l'Église. Voir : Église.
- PETIT-DUTAILLIS (Ch.), 240.
- PHILIPPE II, roi d'Espagne et souverain des Pays-Bas, 1556-1598 ;
joyeuse-entrée en Brabant, 249 ;
révolte des Pays-Bas, 249, 259, 263.
- PHILIPPE III, le Hardi, roi de France, 1270-1285, 106.
- PHILIPPE IV, le Bel, roi de France, 1285-1314, 88, 106, 107, 111, 116, 264.
Voir aussi : Boniface VIII.
- PHILIPPE LE BON, duc de Bourgogne, 1419-1467, 247, 264.
- PHILON LE JUIF, philosophe grec, d'origine juive, 32.
- PICARDIE, ancien pays, définitivement réuni à la France en 1477 ;
capitale, Amiens ; son territoire forme aujourd'hui le département de la Somme et une partie de ceux du Pas-de-Calais, de l'Aisne et de l'Oise ;
représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas bourguignons, 247.
- PIE XII, pape, 1939- ; 4, 30.
- PIÉMONT, région de l'Italie septentrionale ; successivement érigée en comté, duché et royaume ;
elle forme aujourd'hui les provinces de Turin, Cuneo, Alexandrie et Novare ;
assemblée des états, 245, 266 ;
influences françaises et italiennes, 266.
- PIERRE (saint), *Petrus*, Apôtre, 115, 125, 127, 144, 169, 171, 174, 175 ;
- Chaire de saint Pierre, 131 ;
successeur de Pierre. Voir : Pauté.
- PIERRE D'ALBE, 19.
- PIERRE D'AUVERGNE, philosophe et théologien, disciple de saint Thomas d'Aquin, chanoine de la cathédrale de Paris († 1304), 62, 63, 67, 68, 72 ;
son commentaire des *Politiques*, 62.
- PIERRE BERTRAND ; le *De Origine et usu jurisdictionis*, 153.
Voir aussi : Durand de Saint-Pourçain.
- PIERRE GODIN (Guillaume de). Voir : Guillaume de Pierre Godin.
- PIERRE DE LA PALUD, 152, 153, 172 ;
son *De Causa immediata ecclesiasticae potestatis*, 152, 172.
- PIERRE LOMBARD, philosophe et théologien, né vers 1100, auteur des *Libri quattuor sententiarum* ;
commentaire de cette œuvre par saint Thomas d'Aquin, 46, 152, 167 ;
commentaire par Richard de Middleton, 62.
- PIRENNE (Henri), 66, 94, 110, 111.
- PLANCHER (Dom Urbain), historien de la Bourgogne, 1667-1750, dont l'œuvre fut continuée par Dom Merle, 259.
- PLATON, *Plato*, platonicien, platonisme, 31, 57, 58, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 80, 87 ;
son *Timée*, 69 ;
néo-platonisme, 57-58.
- PLUTARQUE, historien et moraliste grec ;
sa *Vie de Solon*, 34.
- POITIERS, ville de France ; sous l'ancien régime, capitale du Poitou ; aujourd'hui, chef-lieu du département de la Vienne ;
bataille de 1356, 259.

- POLOGNE, polonais, ancien royaume ;
en général, 244 ;
Articuli Henriciani, 258 ;
assemblées représentatives, 265 ;
convocations particulières du clergé, 246 ;
diétines, 253, 262 ;
diète, 244, 255, 258 ;
liberum veto, 262 ;
royauté, 244 ;
Union de Lublin, 244.
- PONTHIEU, ancien pays ; capitale : Abbeville ; cédé au duc de Bourgogne en 1435, repris par le roi de France en 1477 ;
représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas bourguignons, 247.
- PORTUGAL, assemblée des cortès, 254.
Potestates. Voir : Puissances.
- PRATA, ancien comté d'Italie, 251.
- PRINCIPAUTÉS, *Principatus*, *Principes*, chœur d'anges, 11, 12.
- PROCLUS, philosophe de l'école néoplatonicienne d'Alexandrie, 412-485, 57.
- PROTESTANTISME, protestants, 42, 177.
Voir aussi : Calvinistes, Luther et Réforme.
- PROVENCE, ancien pays et comté de France ; capitale : Aix ;
assemblée des états, 243-244, 266 ;
assemblée des villes, 259 ;
comtesse. Voir : Jeanne I^{re} ;
influences françaises et italiennes, 266.
- PROVINCES-UNIES, nom des sept provinces septentrionales des Pays-Bas fédérées contre Philippe II en 1579 et constituées en républiques jusqu'en 1795 ;
états généraux, 239, 256, 260 ;
états provinciaux, 239.
- PROVINS, ville de France, chef-lieu d'arrondissement du département de Seine-et-Marne, 243.
- PRUSSE ORIENTALE, assemblée des états, 254.
- PSALMISTE, 24, 28, 29. Voir aussi : David.
- PSAUMES, 21, 24-29 ;
Commentaire des Psaumes de David, une œuvre de saint Thomas d'Aquin, 24, 25.
- PTOLÉMÉE DE LUCQUES, disciple de saint Thomas d'Aquin, continuateur du *De Regimine principum*, 5.
- PUISSANCES, *Potestates*, chœur d'anges, 11, 12.
- RÉFORME, 41, 254.
Voir aussi : Calvinistes, Luther et Protestantisme.
- REINALD PECOCK. Voir : Pecock (Reinald).
- REMIGIO DE GIROLAMI, dominicain, disciple de saint Thomas d'Aquin, 65, 67, 74, 83, 88, 91 ;
son *De Bono communi*, 65, 88, 89.
- RÉVÉLATION, XIII, 122, 132.
- REYNIERS (A.), 244.
- RHÉNANIE, influence française, 266.
- RHÔNE, fleuve ; vallée, 266.
- RICHARD DE MIDDLETOWN, philosophe et théologien, mort entre 1300 et 1308, 62, 117, 119 ;
son commentaire sur les *Sentences*, 62 ;
ses *Quodlibets*, 117.
- RICHARDSON (H. G.), 240.
- RIVIÈRE (J.), 156.
- ROFFREDO, glossateur, † 1250, 234.
- ROGER BACON, surnommé le Docteur Admirable, moine anglais, 1214-1294, 63, 64, 65, 72 ;
son *Opus majus*, 64, 65, 72.
- ROMAN, partie romano-germanique de l'Europe, 265.
- ROME, *Romanus*, romain, successi-

- vement capitale de l'Empire Romain, des États Pontificaux et du royaume d'Italie ;
en général, 4, 33, 48, 120, 137, 158 ;
Curie romaine. Voir : Papauté.
droit romain, 264. Voir aussi : Justinien ;
Église romaine. Voir : Église ;
Empire romain. Voir : Empire ;
évêque. Voir : Papauté ;
pape, *Romanus Pontifex*. Voir : Papauté ;
peuple, *populus Romanus*, 35, 86 ;
rhétorique, 6 ;
Sacré-Palais. Voir : Papauté ;
Sénat, 35 ;
soldats, 33 ;
Université Grégorienne, séminaristes, 4 ;
Épître de saint Paul aux Romains, 48 ;
Hommes illustres de la Ville de Rome, ouvrage anonyme, 35.
Voir aussi : Gilles de Rome.
- ROUSSEAU (Jean-Jacques), philosophe français, 1712-1778, 263.
- RUSSIE, assemblée des ordres, 254, 265.
- SABINE (cardinal-évêque de), 137.
Voir aussi : Jean de Turrecremata.
- SAINT-BERTIN. Voir : Saint-Omer.
- SAINT-ESPRIT, *Spiritus Sanctus*, troisième personne de la Sainte Trinité, 19, 40, 44, 47.
- SAINTE VIERGE. Voir : Vierge (Sainte).
- SAINT-GERMAIN-EN-POUILLE, assemblée des villes siciliennes au début du XIII^e siècle, 243.
- SAINT-JACQUES-DE-COMPOSTELLE, confréries, unions de pèlerins dans les villes de l'Artois et de la Flandre française, 196, 204.
- SAINT-JEAN D'ACRE. Voir : Acre (Saint-Jean d').
- SAINT-OMER, ville de France ; aujourd'hui chef-lieu d'arrondissement du Pas-de-Calais ; appartenait jadis au comté de Flandre ; associations en général, XIV, 190-191, 227 ;
confraternité de prières de l'abbaye bénédictine de Saint-Bertin, confrérie bertinienne, 190, 227 ;
confrérie du chapitre, 190-191, 227 ;
gilde des marchands, *Consuetudines gilde mercatorie*, 191, 227 ;
organisation judiciaire, 208.
- SAINT SACREMENT. Voir : Eucharistie.
- SAINT-SIÈGE, XIII, 61, 144, 145, 171.
Voir aussi : Papauté.
- SAINT-SIXTE (cardinal de). Voir : Jean de Turrecremata.
- SAINT-VAAST (abbaye de). Voir : Arras.
- SAINT-VICTOR (Hugues de). Voir : Hugues de Saint-Victor.
- SAMUEL, juge d'Israël, 148.
- SARDAIGNE, île de la Méditerranée, possédée de 1297 à 1713 par les rois d'Aragon ;
assemblée des états, 262.
- SARRASINS, armée sarrasine, 85.
Voir aussi : Islam.
- SATAN, 43.
- SAUVEUR, 17, 144.
Voir aussi : Christ (Jésus-).
- SAVOIE, région comprise entre les Alpes, le Dauphiné, le Rhône et le lac de Genève ; constituait sous l'ancien régime un territoire indépendant, sous la maison du même nom ; aujourd'hui partagée entre la France et l'Italie ; savoyard ;

assemblée des états, 266 ;
influences françaises et italiennes, 266.

SAXE, ancien pays d'Allemagne et palatinat électoral du Saint-Empire ;
assemblée des états, 254.

SAYLES (G.), 240.

SCANDINAVIE, royaumes scandinaves ;
assemblées des ordres, 255.
Voir aussi : Danemark, Norvège et Suède.

SCHILLING (O.), 169.

SCHWERIN (Claudius von), 240, 241.

SÉNÈQUE, philosophe, 32.

SENS, ville de France, chef-lieu d'arrondissement du département de l'Yonne, 243.

SÉRAPHINS, *Seraphim*, chœur d'anges, 22, 23.

SICILE, sicilien, île de la Méditerranée, ayant constitué de 1130 à 1860 un royaume indépendant sous différentes dynasties ;
en général, 243, 251 ;
assemblée des ordres, 243, 251, 255, 264, 266 ;
influence aragonaise, 265 ;
influence normande, 266 ;
influence sicilienne au dehors, 266 ;
villes, 243.
Voir aussi : Naples.

SIGER DE BRABANT, philosophe, chef de l'averroïsme latin, mort entre 1281 et 1284, 59, 60, 67, 78, 79.

SILÉSIE, assemblée des états, 254.

SIMON DE MONTFORT. Voir : Montfort.

SOCRATE, *Socrates*, philosophe grec, 68, 69, 70, 71.

SOHM (Rodolphe), 4.

SOLON, législateur d'Athènes ;
Vie de Solon, une œuvre de Plutarque, 34.

SORBONNE. Voir : Paris.

Spiritus Sanctus. Voir : Saint-Esprit.

SPROEMBERG (Heinrich), 265.

STANISLAS [II] AUGUSTE, Poniatowski, roi de Pologne, 1764-1795, 262.

STRASBOURG (Ulric de). Voir : Ulric de Strasbourg.

STYRIE, assemblée des états, 254.

SUÈDE, assemblée des états, 236, 254.
Voir aussi : Scandinavie.

SUISSE, *Switserlandt*, Confédération ;
en général, 239, 246 ;
assemblées de cantons, 254. Voir aussi : Bâle, Neuchâtel et Vaud ;
diète fédérale, *Tagsatzung*, 239, 246.

SUSE (Henri de). Voir : Henri de Suse.

SYLVESTRE [Ier] (saint), pape, 314-335, 144.

TERTULLIEN, docteur de l'Église et hérésiarque, 160-240, 40.

TESTAMENTS (Ancien et Nouveau). Voir : Bible.

THERUWS (Paul), XIII, 135-178.

THOMAS D'AQUIN (saint), *Frater Thomas*, surnommé l'Aquinate, l'Ange de l'École, le Docteur Angélique, le Docteur Commun ;
thomisme, XI, XIII, 234, 264 ;
définition de l'Église, XI-XII, 1-53 ;
influence sur la doctrine d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines, 57-59, 62, 63, 68, 72, 91-94, 96, 98, 99, 105, 130, 132 ;
influence sur la doctrine de Jean de Turrecremata, 137, 139, 141, 143, 146, 150-152, 154, 155, 157-162, 167-170, 172-174, 177 ;

son *Commentaire de l'Épître de saint Paul aux Colossiens*, 43 ;
son *Commentaire de l'Épître aux Éphésiens*, 27, 43 ;
son *Commentaire de l'Épître aux Hébreux*, 13 ;
son *Commentaire de l'Évangile selon saint Jean*, 14, 23 ;
son *Commentaire des Psaumes de David*, 24, 25 ;
son *Commentaire sur le livre d'Isaïe*, 22 ;
son *Commentaire sur le livre des Sentences du maître Pierre Lombard*, 46, 152, 167 ;
son opuscule *Contre les erreurs des Grecs*, 3 ;
son *De Regimine principum*, appelé d'abord *De Regno*, 5, 152, 160, 169 ;
son *De Veritate*, 8 ;
son *Précis de théologie*, 18 ;
sa *Somme contre les Gentils*, 10 ;
sa *Somme Théologique*, 8, 11, 16, 51, 152, 169 ;
Flores sententiarum divi Thomae, une œuvre de Jean de Turrecremata, 137-138, 167.

THOMAS (Antoine), 240.

Timée, une œuvre de Platon, 69.

Timothée (Première Épître de saint Paul à), 23.

TISCHLEDER (P.), 169.

TITE-LIVE, historien latin, 34-35.

TOLÈDE, ville d'Espagne ;
couvent des Dominicains, 137.
Voir aussi : Jean de Turrecremata.

TORQUEMADA. Voir : Jean de Turrecremata.

TOURNAI, ancien diocèse des Pays-bas, 60 ;
archidiacre et chanoine, 60, 99, 105. Voir aussi : Henri de Gand ;
évêque, 60, 61, 99, 116. Voir aussi : Godefroid de Fontaines.

TOURNAI, ville de Belgique ; au-

jourd'hui, chef-lieu d'arrondissement de la province de Hainaut ;
constituait au moyen âge une seigneurie dépendant directement des rois de France, 60, 98, 247 ;
influence française, 98-99, 105.
Voir aussi : Étienne et Guibert de Tournai.

TOURNAI-TOURNAISIS, représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas, 247.

TRADITION, 122.
Voir aussi : Bible.

TRINITÉ (Sainte), 10.

TURRECREMATA (Jean de). Voir : Jean de Turrecremata.

TYROL, ancien pays de l'Europe centrale ;
assemblée des ordres, 243, 246, 254.

ULRIC DE STRASBOURG, philosophe et théologien du XIII^e siècle, disciple de saint Albert le Grand, † 1277 ;
sa *Summa de Bono*, 152.

URBAIN II, pape, 1088-1099, 243.

UTRECHT, au moyen âge, principauté ecclésiastique (*sticht*) ;
plus tard, province des Pays-Bas septentrionaux ;
en général, 254 ;
assemblée des états, 254-255 ;
représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas bourguignons, 247.

UTRECHT, ville des Pays-Bas septentrionaux, chef-lieu de la principauté et de la province du même nom ;
chapitres des cinq églises principales, 254-255.

VALENCE, ancien royaume de la Péninsule Ibérique ;
assemblée des états, 236.

VALENCIENNES, ville de France ;

- aujourd'hui, chef-lieu d'arrondissement du département du Nord; appartenait jadis au comté de Hainaut;
réunion, en 1427, des députés d'Artois, de Flandre et de Hainaut, 247.
- VALLA (Laurent), humaniste, 1405-1457, 144.
- VALLADOLID, ville d'Espagne;
couvent des Dominicains, 137.
Voir aussi: Jean de Turrecremata.
- VAUD, vaudois, canton suisse;
chef-lieu: Lausanne;
assemblée des états, 254, 266;
influences françaises et italiennes, 266.
Voir aussi: Bâle et Neuchâtel.
- VELAY, ancien pays de France;
chef-lieu Le Puy; un des trois «pays joints» de Languedoc;
assemblée des états, 261.
- VENAÏSSIN (Comtat). Voir: Comtat Venaissin.
- VERBE. Voir: Christ (Jésus-).
- VERMANDOIS, ancien pays et comté du nord de la France, rattaché au domaine royal en 1191;
bailli, 116.
- VIERGE (Sainte), Marie, mère du Christ, 44, 188.
Voir aussi: Notre-Dame.
- VITERBE (Jacques de). Voir: Jacques de Viterbe.
- VULGATE, 24.
Voir aussi: Bible.
- WALLONNIE, wallon, partie romane de la Belgique, 59, 134.
- WEDDE, ancien pays;
représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas bourguignons, 247.
- WESTMINSTER;
assemblée de 1268, 243;
parlement de 1641, 258.
Voir aussi: Londres.
- WESTWOLDING, *Westwoldingerland*, ancien pays;
représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas bourguignons, 247.
- WIKENHAUSER (A.), 31.
- WOERINGEN, forteresse sur le Rhin, au nord de Cologne;
bataille gagnée le 5 juin 1288 par Jean I^{er}, duc de Brabant, 106.
- WURTEMBERG, ancien pays du sud-ouest de l'Allemagne;
assemblée des états, 253.
- YAHWEH. Voir: Dieu.
- YPRES, ville de Belgique; sous l'ancien régime, une des «trois bonnes villes» du comté de Flandre; aujourd'hui, chef-lieu d'arrondissement de la province de Flandre Occidentale;
Cokerulle, de 1281, 106.
- ZEIGER (I.), 4.
- ZÉLANDE, ancien comté, actuellement province des Pays-Bas septentrionaux;
assemblée des états, 246-247, 249, 254;
représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas, 246-247, 249;
villes, 259.
- ZURICH, VIII^e Congrès international des Sciences Historiques, en 1938, XIV.
- ZUTPHEN, ancien comté des Pays-Bas;
représentation aux assemblées des états généraux des Pays-Bas bourguignons, 247.

TABLE DES MATIÈRES

Préface, par Émile Lousse	IX
I. La définition de l'Église d'après saint Thomas d'Aquin, par Achille Darquennes	I
Les données sur l'Église éparpillées à travers toute l'œuvre de saint Thomas, p. 3. — Saint Thomas ignore la thèse de la double Église, p. 4. — Il voit le double aspect, pneumatique et juridique, de l'Église, p. 4. — Mais, comme tous les auteurs du moyen âge, il insiste principalement sur le caractère d'unité, p. 5. — Les définitions qu'il donne de l'Église peuvent être réparties en quatre groupes, p. 7.	
L'Église est l'assemblée des fidèles, p. 8. — Textes tirés du <i>De Veritate</i> , p. 8. — Textes tirés de la <i>Somme contre les Gentils</i> , p. 10. — Textes tirés de la <i>Somme Théologique</i> , p. 11. — Textes tirés du <i>Commentaire de l'Épître aux Éphésiens</i> , p. 12. — Textes tirés du <i>Commentaire de l'Épître aux Hébreux</i> , p. 13. — Textes tirés du <i>Commentaire du quatrième Évangile</i> , p. 14. — Textes tirés de la troisième partie de la <i>Somme Théologique</i> , p. 16. — Textes tirés du <i>Précis de théologie</i> , p. 18. — <i>Commentaire</i> de l'article du Symbole, p. 19. — L'Église est l'assemblée de ceux qui ont la <i>fides</i> , p. 20.	
L'Église est la maison de Dieu, p. 22. — Textes tirés du <i>Commentaire sur le livre d'Isaïe</i> , p. 22. — Du <i>Commentaire de l'Évangile selon saint Jean</i> , p. 23. — Du <i>Commentaire des Psaumes</i> , p. 24.	
L'Église est la cité de Dieu, p. 26. — Saint Thomas s'inspire de saint Augustin, p. 26. — Textes tirés du <i>Commentaire de l'Épître aux Éphésiens</i> , p. 27. — Textes tirés du <i>Commentaire des Psaumes</i> , p. 28. — La cité de Dieu, sur la terre et dans le ciel, p. 29.	
L'Église est le corps mystique du Christ, p. 30. — L'Église, comme la société civile, est un corps, p. 30. — Textes anciens se rapportant au corps de l'État, p. 31. — A la suite de saint Paul, saint Thomas dit que l'Église aussi est un corps, p. 35. — Composé de deux éléments: multitude et unité, p. 37. — L'élément multitude: les membres du corps p. 37. — Ces membres exercent des fonctions différentes, p. 38. — Ils se répartissent en six catégories inégales, d'après leur degré de participation à la vie divine, p. 38. — Membres actuels unis au Christ	

dans la gloire, p. 39. — Membres actuels unis au Christ par la charité, p. 39. — Membres actuels unis au Christ par la foi, p. 40. — Membres en puissance, qui passeront un jour à l'acte, p. 40. — Membres en puissance, qui ne passeront jamais à l'acte, p. 41. — Ceux qui ne sont pas membres du Christ, ni en puissance, ni en acte, p. 41. — Saint Thomas s'intéresse moins à l'aspect juridique qu'à l'aspect pneumatique de l'organisation, p. 41. — Intérêt qu'il porte aux membres les plus faibles, p. 42. — L'élément unité, p. 43. — Saint Thomas ne s'attache pas à décrire les signes extérieurs de l'unité, p. 43. — Ni la hiérarchie, ni les pouvoirs, p. 44. — Son attention se concentre autour de ce paradoxe, que le Christ est à la fois le corps tout entier et la tête de l'Église, p. 44. — Comparaison avec les autres corps, p. 45. — Conditions particulières réalisées dans l'Église, p. 45. — L'Église est le corps du Christ, p. 45. — Et pourtant le Christ est membre de l'Église, p. 45. — Il en est la tête, p. 47. — Et il occupe donc une situation privilégiée par rapport aux autres membres, p. 47. — La vie de la grâce, principe de l'unité de l'Église, p. 49.

Conclusion. Définitions métaphoriques et définitions quidditatives, p. 50. — Éléments génériques que l'Église partage au moyen âge avec les autres corps, p. 50. — Différences spécifiques qui fondent et expliquent le caractère exceptionnel de l'Église, p. 51. — La *fides*, p. 51. — L'union mystique au Christ, p. 53.

II. La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines, par Georges de Lagarde 55

Position intermédiaire occupée par Henri de Gand et Godefroid de Fontaines dans l'histoire de la philosophie, p. 57. — Caractères de leur philosophie sociale, p. 59. — Cette philosophie est influencée par les événements contemporains, p. 60. — Et par les institutions politiques du comté de Flandre ou de la principauté ecclésiastique de Liège, p. 61. — La présente analyse tient compte de ces considérations, p. 62.

I. — *La communauté politique est dans la nature de l'homme*, p. 62. — Les deux auteurs sont d'accord sur cette idée qui vient d'Aristote, p. 62. — Textes de Godefroid, p. 63. — Affirmations concordantes d'Henri, p. 64. — Conclusion identique, arguments différents, p. 65. — Influence de la vie corporative très développée dans les Pays-Bas, p. 65.

II. — *Individu et communauté*, p. 66. — Sous l'influence de leur milieu et de leurs confrères, les deux auteurs attachent la plus grande importance à cette question, p. 66. — Dès 1279, Henri de Gand défend le soi-disant « communisme » de Platon contre les critiques excessives d'Aristote, p. 67. — Les citoyens doivent rapporter leur bien propre au bien de la république, p. 68. — Explications, p. 70. — Influence des institutions communales en Flandre, p. 71. — En 1286, Henri de Gand examine la question de la prévalence du bien commun sur le bien particulier, p. 72. — Critérium, p. 72. — Applications, p. 73. — Critique,

p. 73. — La légitimité de l'évasion, p. 75. — Pouvoirs « extérieurs » du prince, p. 76. — Le citoyen est-il tenu de faire le sacrifice de sa vie à la république (1288) ?, p. 77. — Position de Siger de Brabant et des averroïstes, p. 78. — Réponses d'Henri de Gand, p. 80. — Opinion concordante de Gilles de Rome (1289), p. 83. — Nouveaux progrès d'Henri de Gand dans le sens communautaire (1290-1291), p. 85. — Théorie de la juste guerre, p. 86. — La fuite devant l'ennemi est-elle permise ?, p. 87. — Opinions concordantes de Remigio de Girolami (après 1290), p. 88. — Argumentation de Godefroid de Fontaines (1293, 1296, 1297), p. 89. — Théorie de l'amour naturel de Dieu, p. 89. — L'amour de la patrie, p. 89. — Le sacrifice du guerrier, p. 90. — La nature profonde du bien commun, bien spécifique, dont tous les autres dépendent, p. 91. — Progrès réalisés dans les deux dernières décades du XIII^e siècle, p. 91.

III. — *La loi humaine*, p. 92. — Henri de Gand et Godefroid de Fontaines, tributaires de saint Thomas d'Aquin, p. 92. — La loi positive humaine doit être conforme à la loi naturelle éternelle, dont elle dérive, p. 92. — Elle doit s'ordonner au bien commun, p. 93. — Cas d'espèces, p. 94. — La prudence, guide du prince, p. 95. — Importance attribuée à la coutume, p. 97. — Les coutumes antinaturelles et antirationnelles doivent être condamnées et abandonnées, p. 97.

IV. — *Le prince et ses sujets*, p. 98. — La communauté, antérieure à l'autorité, p. 98. — Influence sur les doctrines de l'ordre concrètement établi, p. 98. — Position doctrinale d'Henri de Gand, p. 98. — Le meilleur des gouvernements est celui d'un seul, p. 99. — Mais la communauté a cependant son rôle à jouer, p. 99. — Le prince représente la communauté qui est sous son commandement, p. 100. — Sa responsabilité, distincte de la responsabilité collective, p. 101. — Ses sujets doivent obéir inconditionnellement à tous commandements dictés par le souci du bien commun, p. 102. — Il n'est pas question de contrats, p. 103. — Ni de régime républicain, p. 103. — Ni de particularisme corporatif, p. 103. — Mais si le prince veut aller à l'encontre du bien commun, ses sujets peuvent légitimement lui résister, le corriger, le déposer, p. 104. — Comparaison de la doctrine aux faits, p. 105. — Tutelle exercée par le comte sur les communautés urbaines de Flandre, p. 105. — Arbitrages, p. 106. — Barons et villes associés à la politique du comte de Flandre et du roi de France, p. 107. — Position doctrinale de Godefroid de Fontaines, p. 108. — L'acceptation volontaire des taxes, p. 109. — Souveraineté du bien commun, p. 109. — L'éligibilité du prince préférable au principe d'hérédité, p. 109. — Le prince doit être assisté de conseillers qualifiés, p. 109. — Influence directe des institutions liégeoises, p. 110. — Godefroid de Fontaines et Jean de Hocsem, p. 110.

V. — *Le spirituel et le temporel*, p. 111. — Une étroite connexion doit exister entre les deux pouvoirs, p. 111. — Le prince, défenseur de la patrie et de la foi, p. 111. — Il doit être soumis au pape, p. 112. —

Le pape détient, après le Christ, l'autorité première et originelle, p. 112. — A-t-il le droit de commander en matières temporelles ? Opinion de Godefroid de Fontaines, p. 113. — Théorie de l'ordre humain, d'après Henri de Gand, p. 113. — Cas d'intervention légitime du spirituel dans l'ordre temporel, p. 115. — Légitimité de l'imposition des clercs par les laïcs, p. 116. — Godefroid et Henri partagent les opinions des curialistes modérés, p. 118.

VI. — *La structure interne de l'Église*, p. 118. — La querelle à propos des privilèges des moines mendiants, p. 118. — Interventions d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines, p. 120. — Leurs idées sur l'ordre de l'Église, p. 120. — L'« ordre essentiel » de l'Église se fonde sur le droit naturel et sur la Révélation, p. 121. — C'est à la fois un ordre pastoral et un ordre de gouvernement, p. 122. — La « *praelatio* » est la pierre angulaire de l'Église, p. 122. — Il y a cependant des limites au pouvoir des prélats, p. 123. — Primat du bien commun, p. 124. — L'ordre ecclésiastique est la réplique de la hiérarchie céleste, p. 125. — Il comporte trois états essentiels, actuellement représentés par le pape, les évêques et les curés, p. 125. — Le pape, les évêques et les curés tiennent directement du Christ leur autorité, p. 126. — Le pape n'a pas le droit de soustraire les fidèles à l'autorité de leurs curés, p. 128. — En gouvernant, le pape doit respecter les droits des autorités inférieures à lui, p. 128. — L'Église est une unité organique et différenciée : c'est un corps, p. 128. — Le pape y occupe une place transcendante, mais il n'en épuise pas les droits, p. 129. — La plénitude de puissance dont jouit le pape correspond à l'étendue du ressort dans lequel s'exerce sa mission, p. 129. — D'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines jusqu'à Bossuet, p. 130.

Conclusion. Henri de Gand et Godefroid de Fontaines ne sont pas des spécialistes de la philosophie sociale, p. 131. — Leurs témoignages fragmentaires nous éclairent cependant sur leur époque. Au point de vue philosophique pur, p. 131. — Au point de vue politique, p. 132. — Au point de vue ecclésiastique, p. 133. — Ce sont les témoins d'un monde en pleine évolution, p. 133.

III. Jean de Turrecremata. Les relations entre l'Église et le pouvoir civil d'après un théologien du XV^e siècle, par Paul Theeuws 135

Jean de Turrecremata. Sa vie, p. 137. — Sa théorie des rapports entre l'Église et le pouvoir civil. Les sources, p. 137. — L'état des recherches, p. 138. — Division du présent travail, p. 139. — Observation préalable, p. 140.

La théorie de Turrecremata, p. 140. — Coexistence de deux pouvoirs dans la République chrétienne, p. 140. — Ces deux pouvoirs ont leur origine immédiate en Dieu, p. 140. — La primauté du spirituel est déduite d'abord de la supériorité du but surnaturel, p. 141. — Ensuite, d'un triple rapport de causalité, p. 141. — Le pouvoir spirituel, cause efficiente

du pouvoir temporel, p. 141. — Cause formelle aussi, p. 142. — Cause finale, enfin, p. 142. — Le pouvoir temporel est parachevé par le spirituel, p. 142. — Touchant l'autorité du pape dans le domaine temporel, Turrecremata rejette les opinions extrêmes, p. 143. — Il réfute principalement le système hiéocratique, p. 144. — C'est une erreur de penser que le pape soit le maître du monde, p. 144. — Autre erreur : de prétendre que les princes temporels tiennent leur pouvoir de lui, p. 144. — Cas particulier de l'empereur, p. 145. — « Comparaison n'est pas raison », p. 145. — C'est encore une erreur de vouloir réduire le temporel et le spirituel à l'unité, p. 145. — Le pape n'est pas le propriétaire, mais seulement l'administrateur des biens de l'Église, p. 146. — Conditions dans lesquelles il lui est permis de déposer un prince laïque, p. 146. — Théorie propre de Turrecremata : le pape possède dans l'ordre temporel des droits qui dérivent « *ex consequenti* » de son pouvoir spirituel, p. 146. — Le pape possède et exerce ces droits, comme chef suprême du pouvoir spirituel, p. 147. — Comme pasteur des fidèles, p. 148. — Comme juge de tous péchés, p. 149. — Cas d'application du pouvoir « *ex consequenti* », p. 150. — L'excommunication et la déposition des princes légitimement élus, p. 150. — La perception de la dîme, p. 150. — La juste guerre, p. 150. — La destitution des souverains apostats ou païens, p. 151. — Cas mineurs, p. 151. — Conclusion, p. 151.

Les sources de Turrecremata, p. 152. — En général, p. 152. — Les sources principales, p. 154. — Hugues de Saint-Victor, lui-même inspiré par Étienne de Tournai, p. 154. — Saint Thomas d'Aquin, p. 155. — Contre les hiéocrates, p. 155. — Distinction des deux ordres : naturel et surnaturel, p. 157. — Le but naturel de la cité ne doit pas être confondu avec le but surnaturel de l'Église, p. 159. — Difficulté, p. 160. — Jacques de Viterbe, partisan du pouvoir direct ?, p. 160. — Distinction des deux ordres et des deux pouvoirs, p. 161. — Le pouvoir spirituel, cause efficiente et cause finale du pouvoir temporel, p. 162. — Le pouvoir du pape dans l'ordre temporel, p. 165. — Le pape au sommet du pouvoir spirituel et temporel ? Commentaire d'un texte controversé, p. 167. — Jean Quidort de Paris et la réfutation du système hiéocratique, p. 170. — Et la propriété des biens temporels, p. 171. — Et le droit de déposer les rois, p. 172. — Durand de Saint-Pourçain, p. 173. — L'existence du pouvoir civil est postulée par la raison, p. 173. — La nécessité du pouvoir spirituel, p. 173. — Le spirituel commande au temporel, p. 175. — Le pape possède le pouvoir temporel « *secundario et ex consequenti* », p. 175.

Conclusion. Turrecremata est un adversaire du système hiéocratique, mais ce n'est pas un partisan du pouvoir que les auteurs modernes qualifient d'indirect, p. 177.

IV. Le droit d'association dans les villes de l'Artois et de la Flandre française, depuis les origines jusqu'au début du XVI^e siècle, par Georges Espinas 179

- I. — *La méthode*, p. 181. — Deux points à traiter : l'origine et le fonctionnement des associations, p. 181. — D'abord le fonctionnement, p. 181. — Étudier simultanément les différentes espèces, p. 181. — Pour toutes, montrer le rôle primordial de la religion, p. 182. — Ne pas séparer les unions professionnelles, des métiers qui les ont précédées, p. 184. — Pousser l'étude depuis les origines jusqu'au début du XVI^e siècle, p. 185. — Deuxième point à traiter : la formation des associations, p. 186. — Principes, p. 186. — Exemple, p. 187.
- II. — *Les sources*, p. 188. — Quantité de documents. Leur répartition par siècles et par genres, p. 188. — Leur répartition géographique : en Artois et en Flandre, p. 189.
- III. — *L'histoire*, p. 190. — Trois périodes, p. 190. — Préhistoire et protohistoire, jusqu'à la fin du XII^e siècle, p. 190. — La période historique, elle-même subdivisée en trois étapes séculaires, p. 191. — La multiplication des associations dans le temps, p. 192. — Par genres et dans l'espace, p. 193. — Aucune règle ne préside à leur naissance, p. 193. — Rapports avec la naissance des villes, p. 194. — Les associations, surtout pieuses, sont moins anciennes en Flandre qu'en Artois, p. 194.
- IV. — *Les origines*, p. 195. — Durant la préhistoire et la protohistoire, la religion peut, à titre de cause, agir d'une façon exclusive, p. 195. — A l'époque historique, apparition spontanée ou ordonnée, p. 196. — Importance de la Chandelle, p. 196. — De la procession du Saint Sacrement et de la célébration de la Fête-Dieu, p. 197. — Le métier individualiste, influencé par la religion, devient une confrérie, p. 198. — Cependant, la confrérie n'annihile pas le métier : elle le recouvre simplement, p. 199. — Unions qui se forment pour des raisons non-religieuses : les Serments, p. 200. — Schéma général. L'idée d'association, p. 200. — L'influence de la religion, p. 201. — L'intervention de l'autorité, p. 202. — Action combinée d'éléments ecclésiastiques et bourgeois, p. 203.
- V. — *L'organisation générale des sociétés sans but lucratif*, p. 203. — Rapports des associations avec les autorités supérieures, ecclésiastiques et laïques, p. 203. — Exercice des droits de requête et de présentation, p. 204. — L'entrée des membres dans les associations, p. 205. — La prestation de serment, p. 205. — La vie des associations, p. 205. — L'organisation financière, p. 207. — L'organisation judiciaire, p. 208. — Participation des membres au fonctionnement des corps, p. 209. — Personnalités individuelles et personnalité collective, p. 209. — Action interne et externe des corps, p. 210. — Politique des pouvoirs urbains à l'égard des associations, p. 212.
- VI. — *Les différents genres de sociétés sans but lucratif*, p. 212. — Les unions pieuses, p. 212. — Les sociétés pieuses - charitables, p. 213. — Les associations économiques ou professionnelles, p. 213. — Les gildes et hanses, p. 213. — Les confréries de métiers, p. 214. — Influence décroissante de l'économie, influence grandissante de la religion sur

- ces derniers, p. 214. — Métiers ayant engendré des confréries, p. 214. — Influence de l'apparition de la confrérie sur le métier lui-même. Au point de vue politique, p. 215. — Au point de vue de la réglementation économique, p. 215. — Au point de vue des différentes catégories de travailleurs, p. 217. — Au point de vue religieux, p. 218. — Influence de la confrérie sur les individus, p. 220. — Ce n'est pas le métier, mais la confrérie qui est une association, p. 221. — Définition de l'association professionnelle, p. 221. — Ses pouvoirs, p. 222. — Son importance, p. 223. — Sa composition double, p. 223. — Les Serments militaires, p. 223. — Caractères communs essentiels de toutes les associations sans but lucratif, p. 224. — Essai de classification, p. 225.
- VII. — *Les sociétés à but lucratif*, p. 225. — Les sociétés d'intermédiaires commerciaux, p. 225. — Les compagnies de commerce et les unions de propriétaires de parts de moulins, p. 226.
- VIII. — *Les centres principaux d'unionisme*, p. 226. — Arras, p. 226. — Saint-Omer, p. 227. — Béthune, p. 227. — Douai, p. 227. — Lille, p. 228.
- Conclusion*, p. 228. — Résumé des faits, p. 228. — Cause inconnue : « l'esprit souffle où il veut », p. 229.
- V. *Assemblées d'états*, par Émile Lousse 231
- Introduction, p. 233. — Division, p. 234.
- La notion de représentation, p. 234. — Anciennes assemblées d'états et parlements modernes, organes de représentation appropriés à deux formes différentes de la société, p. 235. — Les rapports entre les représentants et les représentés. Au degré des seigneurs individuels, p. 235. — Au degré des corps primaires, p. 236. — Au degré des ordres, p. 237. — Au degré des pays, p. 238. — Au degré des unions de pays, p. 239. — Les rapports entre les représentants et le prince. Principe de représentation, p. 239. — Organes de représentation. Les assemblées plénières de la *curia* féodale, p. 240. — L'introduction des villes, p. 242. — L'introduction du clergé, p. 244. — La formation progressive des assemblées fédérales, p. 246.
- Les assemblées d'états. Définition classique, p. 248. — Fondement juridique : la défense des privilèges, p. 248. — *Quid* du vote de l'impôt ? p. 250. — Modalités variables d'organisation. Le nombre de corps et d'ordres représentés. Seigneurs et corps, p. 252. — Ordres, p. 253. — Systèmes bicaméral et tricaméral, p. 255. — États généraux et états provinciaux, p. 256. — La convocation des assemblées n'est pas vraiment périodique, p. 257. — Elle ne dépend pas uniquement du prince, p. 258. — Éléments essentiels. L'absence de mandat général, p. 260. — Le vote unanime et l'exercice singulier du droit de résistance : le *liberum veto*, p. 261. — L'exercice du droit de résistance combiné avec le droit de confédération, p. 262.

Conclusion. Autre définition des assemblées d'états, p. 263. — Principes communs à toutes, p. 264. — Liens de parenté qui unissent plus intimement certaines d'entre elles, p. 265.

Index	267
Table des matières	289

UNIVERSITÉ DE LOUVAIN
—
RECUEIL DE TRAVAUX
D'HISTOIRE
ET DE PHILOGIE

UNIVERSITEIT TE LEUVEN
—
PUBLICATIES
OP HET
GEBIED DER GESCHIEDENIS
EN DER PHILOGIE

COMITÉ DE DIRECTION :

LEIDING :

Prof. : P. GROULT, R. LEMAIRE, É. LOUSSE, R. MAERE, A. MANSION,
A. ROME, CH. TERLINDEN, É. VAN CAUWENBERGH, L. VAN DER ESSEN.

SECRÉTAIRE :

SECRETARIS :

3^e SÉRIE

3^e REEKS

1. F. DE VISSCHER, *Les édits d'Auguste découverts à Cyrène*, 1940.
2. J. VERHAERT, *Het ambachtswezen te Leuven*, 1940.
3. A. VAN DEN DAELE, S. J., *Indices pseudo-Dionysiani*, 1941.
4. Z^r HERESWITHA, *De vrouwenkloosters van het Hl. Graf in het prinsbisdom Luik (1480-1798)*, 1941.
5. C. J. JOSET, S. J., *Les villes au Pays de Luxembourg (1196-1383)*, 1940.
6. E. REMY, *Trois Philippiques de Cicéron*, I^{re}, VIII^e, XIV^e (éd. par C. HANOTEAU et S. PATRIS), t. I : *Texte et traduction*, 1941.
7. IDEM, t. II : *Commentaire*, 1941.
8. G. DESCHEPPER, *La réorganisation paroissiale dans les Pays-Bas autrichiens sous Joseph II*, 1942.
9. J. TOUSSAINT, S. J., *Les relations diplomatiques de Philippe le Bon avec le concile de Bâle (1431-1449)*, 1942.
10. J. C. GEMPERLÉ, *Belgische und schweizerische Städteverfassungsgeschichte im Mittelalter*, 1942.
11. PL. LEFÈVRE, *L'organisation ecclésiastique de la ville de Bruxelles au moyen âge*, 1942.
12. G. GOOSSENS, *Hiérapolis de Syrie*, 1943.
13. M. GASTOUT, *Beatrix de Brabant, dame de Courtrai*, 1943.
14. E. DENISOFF, *Maxime le Grec et l'Occident*, 1942.
15. P. VAN USSEL, *De regeering van Maria van Bourgondië over de Nederlanden*, 1943.
16. É. LOUSSE, *La Société d'Ancien Régime. Organisation et représentation corporatives*, t. I, 1943.
17. L. GÉNICOT, *L'Economie rurale Namuroise au Bas Moyen Age*, t. I, 1943.
18. *L'Organisation corporative du Moyen Age à la fin de l'Ancien Régime*, t. VII, 1943.