Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 7 | 2013

Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie : du discours
clérical à la science du social

La « substance » de l'Église (XII^e-XV^e siècle)

Dominique logna-Prat

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cem/13145>

DOI : 10.4000/cem.13145

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Référence électronique

Dominique logna-Prat, « La « substance » de l'Église (XII^e-XV^e siècle) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, mis en ligne le 29 juillet 2013, consulté le 04 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cem/13145> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.13145>

Ce document a été généré automatiquement le 4 mars 2023.

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

La « substance » de l'Église (xii^e-xv^e siècle)

Dominique Iogna-Prat

- ¹ L'ecclésiologie, ce discours sur soi-même qui a longtemps occupé les clercs en mal d'une définition de l'identité chrétienne et du rôle de l'institution institution ecclésiale dans cette définition, tourne à l'infini sur la définition du terme polysémique d'« Église ». Dans une religion de l'Incarnation, quelle peut être la « substance » de l'Église, la « réalité » des manifestations de Dieu dans le monde que les hommes se construisent ici-bas dans la perspective de l'au-delà ? Cette « réalité » est-elle ecclésiale ? L'Église, la « véritable » Église, est-elle visible ? Autant de questions qui tournent autour du « réalisme ecclésiologique » – un problème qui dépasse de très loin le simple registre des réflexions théologiques dans la mesure où, au Moyen Âge, les termes d'Église et de société sont co-extensifs. On ne dépassera pas ici la période médiévale, mais il importe de bien peser les implications à long terme sur la réflexion théologico-politique des « considérations scolastiques » sur la « visibilité de l'Église » et son « évidence matérielle » ¹.

Qu'est-ce que l'Église ?

L'essence et la subsistance

- ² Dans le vocabulaire latin auquel on se réfère, au Moyen Âge, quand il s'agit de décrire la logique et la raison d'être de la société chrétienne, le terme « substance » renvoie à ce qui « supporte » (*sub-sto*), c'est-à-dire aussi bien à ce qui relève de l'essence qu'à la subsistance, à la matière constitutive de l'être et aux moyens de subsister. Le premier registre (l'être, l'essence) permet, aux origines du christianisme, de désigner l'« hypostase », la nature de chacune des trois personnes de la Trinité substantiellement distincte des deux autres ². Il permet aussi de penser la création de l'homme à l'image de Dieu, de l'identifier au Créateur sous la forme du sceau par lequel le sigillant « imprime sa substance » dans la cire – pour reprendre une formule

classique du vocabulaire de l'identité chrétienne dès le haut Moyen Âge ³. C'est dans ce registre que vont, à terme, sur la base des catégories aristotéliennes, se discuter les mystères de l'Eucharistie, de la transformation, la transmutation, la « transsubstantiation » des espèces en corps et en sang du Christ, en bref, des rapports entre « substance » et « accident », particulièrement épineux à discuter en l'absence de tout changement substantiel ⁴.

- 3 La seconde acception du terme « substance » (les biens, les moyens, les supports) est, dès les premiers temps chrétiens, aux fondements de la vie d'une communauté qui s'installe dans l'Histoire et doit se doter des moyens de « subsister ». La « substance » de la communauté constituée en souvenir du Christ – la « convocation » qu'est l'*Ecclesia* au sens originel du terme – est ainsi référée aux biens qui permettent à l'Église d'être elle-même dans l'attente de la Parousie, du retour vers l'humanité bienheureuse d'avant la faute, ce chemin de retour supposant, à l'imitation du sacrifice du Christ, une transformation des biens d'ici-bas « en quelque chose de mieux » pour accéder à l'au-delà. L'Église est ainsi l'économie de Dieu non seulement parce qu'elle le manifeste, mais aussi parce que, dans la gestion de la vie communautaire ici-bas, elle gère les moyens du grand passage (*transitus*). En ce sens, elle à la fois le *medium* de la transformation chrétienne, le lieu d'effectuation de la Grâce et d'accumulation des biens divins, en bref le « trésor » propre à ouvrir les portes du Ciel. La notion de « trésor de l'Église », qui émerge au cours du xii^e siècle mais ne reçoit de définition canonique qu'au siècle suivant, repose sur l'idée d'un excédent historique de sainteté, dans lequel l'Église est amenée à puiser pour octroyer des remises de peine. Dans un grand jeu à somme nulle, l'Église annule le moins par le plus, le trop de satisfactions des uns devant assurer l'équilibre comptable du trop de péchés et de peines des autres. Henri de Suse (*Hostiensis*, v. 1200-1270) exprime l'idée sous la forme très concrète du « coffret » (*scrinium*) dans lequel l'Église recueille et conserve les effusions de sang gratuites du Christ (qui n'a jamais péché) et les épanchements excessifs de ses saints :

« Du moment que le Fils de Dieu a versé non seulement une goutte mais tout son sang pour les pécheurs, et que les martyrs ont répandu leur sang pour la foi et l'Église, et que ceux qui furent punis le furent au-delà de leurs péchés, il s'avère que dans cet épanchement, tout péché a été puni ; et cette effusion de sang est le trésor qui repose dans un coffret de l'Église, dont les clés lui appartiennent ; quand elle le veut, elle peut ouvrir ce coffret et le trésor peut être transmis, en accordant des remissions et des indulgences à qui elle veut ⁵. »

Images de l'Église et « système ecclésial »

- 4 La « substance » comptable acquise au fil des siècles par l'institution du divin sur Terre renvoie-t-elle à une quelconque « essence » de l'Église ? Dans ses travaux de synthèse sur l'ecclésiologie médiévale, tout autant que dans ses innombrables « écrits réformateurs », Yves Congar (1904-1995) s'est longuement penché sur la question. Suivons-le comme un guide assuré dans l'analyse de ce problème qui touche au « mystère » de l'Église, dont le sens demeure aussi caché aux hommes que la substance de leur Dieu ⁶.
- 5 La thèse inlassablement répétée d'Y. Congar est que l'*Ecclesia*, la simple « convocation » des origines, puis les « images » d'Église (*Kirchenbilder*) qui foisonnent sous la plume des Pères et des clercs savants du haut Moyen Âge ne s'organisent que tardivement en « système d'Église » (*Kirchensystem*), au point de rendre co-extensives les notions

d'« Église » et de « société ». Pour lui, la notion juridique d'Église-société émerge en contexte de crise, à partir du XII^e siècle, des mouvements dissidents récurrents remettant en cause l'existence d'une Église visible, structurée comme un corps social, à laquelle ils opposent une Église de prédestinés, spirituelle, invisible. D'où une construction doctrinale « réactive », qui insiste sur la visibilité de l'Église, voire sa « monumentalité » induite par la métonymie église-bâtiment/Église-communauté et la nécessaire confusion contenant/contenu⁷. Tels seraient les fondements de l'ecclésiologie médiévale puis moderne élaborée à chaud, en contexte polémique : le discours des clercs grégoriens et théocrates contre l'hérésie généralisée des XI^e, XII^e et XIII^e siècles ; les écrits des théologiens curialistes sur la *potestas* papale répondant aux libelles des théoriciens de la souveraineté royale ou impériale ; les diverses controverses de la fin du Moyen Âge, spécialement le hussitisme et le mouvement conciliaire ; et, pour finir, le maelstrom polémique généré par la Réforme.

- 6 Soucieux de s'en tenir à une intelligibilité d'ensemble du sens de l'histoire globale de l'institution ecclésiale, Y. Congar renvoie à la distinction cardinale établie au XIII^e siècle par Moneta de Crémone (v. 1180-v. 1240), dans son *Adversus Catharos et Vaudenses*, entre, d'une part, l'Église originellement conçue comme la *congregatio fidelium* au sens d'une *fides simpliciter*, d'une foi non historiquement, c'est-à-dire non « ecclésiastiquement » conditionnée, englobant tous les justes *ab Abel* ; et, d'autre part, l'institution ecclésiale, l'*Ecclesia quae modo romana dicitur*, historiquement conditionnée, visible, « substantielle », dont Bellarmin a pu dire, au XVI^e siècle, dans son traité *Concernant les conciles*, que cette « Église véritable dont parlent les Écritures », n'est pas moins « une assemblée du peuple visible, palpable, que le peuple de Rome, le Royaume de France ou la République de Venise »⁸. En conséquence, on peut dire que le genre rhétorique *De Ecclesia* – le discours qui, dans le cadre de traités plus ou moins formalisés, organise l'Église en système –, donne naissance à un droit public constituant la « convocation » des origines en une véritable institution de forme quasiment monarchique, pour autant que Rome et la papauté parviennent à imposer l'*auctoritas* du successeur de Pierre à l'ensemble des membres du corps ; au terme de cette évolution, on définit l'*Ecclesia* comme « une société inégale ou hiérarchique ayant autorité pour juger de la vérité religieuse ».

La *res ecclesiastica*

- 7 La transformation sémantique du champ de l'*Ecclesia* est porteuse d'une évolution historique de première importance, la réification de l'Église – l'émergence et le développement de la « chose » Église – qui suppose l'absorption de la *res publica* par la *res ecclesiastica*. Pareille évolution est une affaire qui relève, globalement et structurellement, de l'« économie du christianisme » : le fonctionnement des personnes de la Trinité entre « règne et gloire », essence et manifestations, le Fils étant l'économie du Père dans l'Incarnation⁹ ; la raison d'être de l'Église engendrée par le Christ dans l'économie de la Grâce, comme instance de la visibilité divine¹⁰.
- 8 C'est dire l'importance de la christologie et des discussions eucharistiques à l'arrière-plan de ce phénomène de réification de l'Église, « convocation » substantifiée de la chair christique. La théologie sacramentelle du XII^e siècle, préoccupée de définir ce qui « cause » le sacrement, a bien mis en valeur la notion de causalité instrumentale qui fait de l'Église, en tant que « vase » ou contenant, l'instrument nécessaire à

l'effectuation sacramentelle du contenu, la communauté en tant que corps du Christ ¹¹. Mais cette effectuation est-elle affaire de « substance » ou de « circonstance » ? La question est au cœur du *De fide catholica* d'Alain de Lille (1128-1203), traité polémique contre l'« hérésie générale » des Vaudois et des Cathares. Alain rappelle l'argument classique des dissidents qui dénie la nécessité d'un lieu matériel pour prier Dieu :

« Les voix ne manquent pas pour dire que l'Église n'est pas un lieu matériel mais seulement le rassemblement des fidèles, parce que, prétendent-ils, "la prière n'est pas du ressort du lieu" ¹² ».

- 9 Et d'opposer, en réponse, le fait que le lieu et le temps ne relèvent certes pas de la « substance de la prière », mais de la « circonstance » – une « circonstance » nécessaire à l'« institution » de l'Église : « Le temple a été institué pour signifier (*ad significandum*) [...] le temple matériel signifie le temple spirituel, qui est l'Église ». D'où la stricte équivalence, signifiée par l'Église, entre « temple matériel » et « temple spirituel », « circonstance » et « substance », la copule « et » marquant le rapport de causalité établie entre les deux termes : contenant et contenu se confondent dans la mesure où (et à cette seule condition) l'on passe par l'un pour atteindre l'autre. Telle est la médiation constitutive du mystère chrétien, le « lieu » de l'institution ecclésiale.
- 10 La doctrine eucharistique qui s'élabore lentement entre le ix^e et le xiii^e siècle, au prix de bien des polémiques, ne manque pas d'interroger l'équivoque du « lieu » (*locus*), à la fois mode, forme du sacrifice, et lieu matériel de réalisation du mystère. Par exemple, dans un passage de son *Expositio in canonem missae*, Odon de Cambrai (v. 1050-1113) se pose la question du transfert du sacrifice à propos de la formule « *Te supplices oramus* », jouant sur toute une série d'oppositions – *hic/ibi*, *intus/extra*, *panis/caro* – pour montrer que le mystère du sacrifice est « interne » (*sub eodem loco*), sans mutation de lieu parce que le pain est transmis directement à Dieu, qui est partout de façon invisible ¹³. D'où la valeur démesurée, à la dimension du mystère accompli, du lieu de l'effectuation sacramentelle, considéré dans l'aplatissement topologique du transfert de l'autel au Ciel comme étant réellement le lieu de la « substance ». Au point de considérer que les fidèles, collectivement ou individuellement, ne peuvent prendre « forme » que dans la fréquentation de ce lieu « substantiel ». C'est, à l'époque de la Réforme, l'objet d'argumentations *pro* et *contra* particulièrement nettes. Dans son *Institution chrétienne* (1541), Calvin proclame que la « substance de la chrestienté » ne réside pas dans les « choses extérieures », et il s'en prend fermement aux catholiques « qui combattent si furieusement pour leurs idoles, les maintenant à feu et à sang, en sorte qu'ils aymeraient mieux que la majesté de Dieu fust abolie que de souffrir leurs temples vuides de tels fatras ¹⁴ ». À l'opposé, dans son *Mémorial*, Pierre Favre fournit un témoignage saisissant de la croyance en l'imprégnation de l'âme dans le lieu de la présence divine et au contact des objets du culte ; Pierre rapporte en ces termes sa méditation devant la Croix dans l'église Saint-Croix de Spire, en octobre 1542 :

« J'en venais à désirer que tout ce qui constitue matériellement une église, avec toutes les choses visibles qui portent à la piété, puisse entrer dans mon âme spirituellement et demeurer toujours en moi réellement ; que j'y habite en esprit ; que j'y regarde toutes ces choses avec foi et dévotion, surtout le corps même du Seigneur qui reste là avec toute la substance de ses attributs divins ¹⁵. »
- 11 Difficile de dire de façon plus claire la « réalité » de la présence « substantielle » que médiatise l'Église.

Le tournant scolastique de la « communion » chrétienne

- 12 À une date aussi tardive, la force de cette adhésion a de quoi surprendre si l'on parcourt à rebours toute l'évolution des débats relatifs à l'essence et à la nature de la « convocation » née de la communion dans le Christ. Comment rendre compte en matière ecclésiologique du tournant scolastique dans lequel on voit couramment le temps de naissance de la pensée politique moderne ? Qu'en est-il de la « réalité » ecclésiale à l'âge de l'aristotélisme politique ? Telle est la question de fond que posent encore les débats contemporains de la Réforme.

Aristote politique

- 13 Alors que l'Aristote « logique » (celui des *Catégories* et *De l'interprétation*) est connu de longue date au Moyen Âge, il faut attendre les années 1250-1270 pour que le monde latin ait un accès direct d'ensemble à l'Aristote « politique » (celui de la *Politique* et de *L'Éthique à Nicomaque*). D'abord connu par l'intermédiaire de savants arabes, tels Alfarabi et Avicenne, et par des traductions partielles au cours du xii^e siècle et au début du xiii^e siècle, la totalité du corpus politique aristotélicien est traitée par Robert Grossetête (1246/1247) et Guillaume de Moerbeke (entre 1260 et 1265), à quoi s'ajoute, en 1295, la traduction de *L'économique* par Durand d'Alverne. Quoi qu'on en ait dit (je fais allusion au déni plus proclamé qu'argumenté de Sylvain Gouguenheim dans son *Aristote au Mont Saint-Michel*), le filtre arabe exerce une influence réelle et durable dans le traitement à long terme que font les Latins de l'œuvre d'Aristote¹⁶ ; ainsi des commentaires sur le *De anima* et sur *L'Éthique à Nicomaque* d'Averroès, traduits en latin dans les années 1220-1240, qui alimentent la polémique dite de l'« averroïsme latin » relative à la distinction entre les vérités de la théologie et celles de la philosophie¹⁷.
- 14 Les études aristotéliennes prennent leur essor, en contexte universitaire, à Paris et à Oxford, au milieu du xiii^e siècle, dans un climat de défiance et de tension à la mesure d'une pensée porteuse d'un véritable bouleversement épistémologique dont il convient de mesurer les implications proprement politiques. De fait, avec l'Aristote politique, émerge tout un champ nouveau de la connaissance et de la réflexion sur la société¹⁸. Depuis le milieu du xii^e siècle (spécialement avec le *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor et le *De divisione* de Gundissalinus), on s'emploie à représenter de façon systématique les champs du savoir sous la forme d'une totalité arborescente, qui adapte et développe l'ancienne division des sciences reçue de Boèce ; dans cet ensemble, on distingue le domaine de la philosophie morale constitué de trois branches : politique, éthique et économique ; alors que le champ du « politique » repose longtemps sur les « lois » et les « canons » (le droit romain et le droit canonique), avec l'arrivée des traductions d'Aristote, il s'ancre sur des bases philosophico-métaphysiques, la *Politique* et *L'Éthique à Nicomaque* offrant un exposé systématique sur l'ordre naturel qui règle la vie des hommes¹⁹. C'est ainsi que s'ouvre la possibilité d'une « société légitime qui ne soit pas une Église », pour reprendre l'heureuse expression d'Antony Black.
- 15 Dans un passage célèbre et abondamment commenté dans le monde latin à partir des années 1250 – *Politique* 1253a –, Aristote soutient que « l'homme est par nature un animal politique », ce qui revient à dire que l'accomplissement de la nature humaine, l'actualisation des capacités de l'homme ne peuvent se réaliser qu'à l'intérieur de la

communauté parfaite, la *polis*, qui permet d'atteindre la « vie vertueuse ». Comme l'a noté Joseph Canning, cette définition représente un tournant dans la pensée sociale du christianisme traditionnel ²⁰. Une pareille valorisation de l'ici et maintenant, de la vie ici-bas pour elle-même comme actualisation de l'ordre naturel marque, en effet, une rupture avec l'approche patristique – spécialement l'augustinisme des deux Cités –, suivant laquelle la véritable nature de l'homme se situe avant la chute, le gouvernement des hommes ici-bas (*Ecclesia permixta* d'Augustin, ni trop bonne, ni trop mauvaise) étant une nécessité comme remède au péché originel. À l'homme pécheur « social » de la tradition augustinienne, Aristote vient ainsi opposer la notion d'un homme « politique » apte à l'épanouissement d'une vie vertueuse dans le cadre *ad hoc* de la seule cité terrestre – la fin (la vie vertueuse, l'accomplissement des capacités humaines) important plus que les moyens (les constitutions, ou les formes de gouvernement : d'un seul, de quelques-uns, du plus grand nombre), tous adéquats s'ils visent le bien commun.

Les « usages » d'Aristote

- ¹⁶ Contrairement à ce que pensent bien des spécialistes de philosophie politique, qui enjambent allègrement l'immense « trou noir » du Moyen Âge pour conjoindre, sans médiation ni filtre, les grands auteurs grecs et romains à ceux de la modernité, l'Aristote politique offre plus un langage qu'un cadre de pensée contraignant, des instruments, des catégories labiles (*polis*, Nature), en bref, « une boîte à outils » permettant de répondre à des questions actuelles et pratiques plus que des références historiques précises et tangibles renvoyant à l'Antiquité grecque ²¹. Pour qui s'intéresse au devenir de la communauté dans le milieu des maîtres universitaires au xiii^e siècle et au-delà, toute la question est donc de savoir quel « usage » on fait d'Aristote, dans des écrits divers : commentaires *ad hoc* (Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Pierre d'Auvergne, Nicolas Oresme...); « questions » de type universitaire (*quodlibet*); traités en forme de Miroir au prince, tels le *De regno ad regem Cypri*, de Thomas d'Aquin (1224-1274), et le *De regimine principum*, de Gilles de Rome (v. 1243-1316) pour le futur Philippe IV le Bel ²². La lecture essentielle et déterminante pour l'avenir de la réflexion sur la société chrétienne, du « thomisme médiéval » à ses différentes reprises (moderne et contemporaine), est fournie par Thomas d'Aquin, tant dans sa lecture directe d'Aristote (*Commentaire*) que dans son utilisation ponctuelle dans le *De regno* et la *Somme théologique*. Posant comme prémisses que « la grâce ne détruit pas la nature, elle la perfectionne » (*Somme Théologique*, Ia,8,2), Thomas tente une synthèse entre Aristote et le christianisme reposant sur la distinction « ordre naturel »/« ordre surnaturel » et l'établissement d'une hiérarchie des fins de l'existence humaine – le but ultime du chrétien se situant au-delà de la vie vertueuse, cette dernière n'étant qu'un moyen pour « parvenir à la jouissance de Dieu » (*De regno*, 1, 15). Il s'agit, en somme (si l'on peut dire), d'articuler deux « sphères » (nature/surnature), étant entendu que le péché n'affecte pas la capacité de l'homme à accomplir les exigences de la loi naturelle, ce qui revient à dire que la société politique a existé avant la chute.
- ¹⁷ L'une des questions de fond que pose Aristote tient à la nature du bien commun. Ce bien repose-t-il dans les membres individuels de la communauté politique, ou est-ce un objet en soi ? Pour Thomas, le bien commun est un objet qui résulte d'une loi, laquelle, pour ce lecteur des *Hiérarchies* du néoplatonicien chrétien Denys l'Aréopagite, relève d'une véritable « structure intégrée » à trois termes : depuis la loi éternelle, jusqu'à la

loi humaine, via la loi naturelle²³. Cet étagement signe la cohérence d'ensemble de l'ordre chrétien tout en faisant sa place à l'ordre de nature aristotélécien. La loi vient de Dieu ; par la loi naturelle, l'homme, fait à l'image de Dieu, participe à la loi éternelle ; au dernier étage, la loi humaine est l'application rationnelle de la loi naturelle, l'« ordonnance de la raison en vue du bien commun promulguée par celui qui a la charge de la communauté » (*Somme Théologique*, Ia-IIae, 91, 5).

- 18 Le bien commun est un objet unique qui s'impose à tous, quelle que soit la diversité des formes que revêt ce bien et des modes de gouvernements, même si Thomas préfère la monarchie aux cités-États. Pour fonder cette préférence, il use autant de l'argument organique – « tout gouvernement naturel se fait par un seul, car, parmi la multitude des membres du corps, il en existe un qui les meut tous, à savoir le cœur » (*De regno*, 1, 3) –, que de l'argument hiérarchique – « le roi dans son royaume est comme l'âme dans le corps et Dieu dans l'univers » (*ibid.*, 1, 13) –, tout en posant comme limite qu'il est nécessaire de gouverner en raison. D'où la distinction établie entre « pouvoir politique » (*regimen politicum*) et « pouvoir royal » (*regimen regale*), et le choix d'une constitution mixte assurant la participation de tous, la question fondamentale de la « politique » étant de régler le bon fonctionnement des rapports de l'un au multiple, de la « personne de la multitude » (la « personne publique ») à la « multitude libre ».

L'essence de l'Église dans la « tourmente » du nominalisme

- 19 Les auteurs scolastiques ont été largement revisités ces dernières années dans le sens d'une lecture sociologique de tous les petits et grands cas de « morale pratique » qui amènent les théologiens des xiii^e et xiv^e siècles à réfléchir sur les fondements de la vie en communauté. Dans cette dynamique illustrée, entre autres, par Alain Boureau, sans doute il y a-t-il lieu de revenir sur la notion d'« Église » pendant et après la querelle des universaux²⁴.

Les bouleversements de l'ockhamisme

- 20 Reprenant à nouveaux frais la question du tournant fondateur de « l'esprit laïque » cher à Georges de Lagarde, le sociologue Louis Dumont a mis l'accent sur les effets à longs termes du nominalisme et, tout spécialement, de l'œuvre de Guillaume d'Ockham, qui marquerait le passage de l'*uniuersitas* médiévale à la *societas* moderne²⁵.
- 21 Guillaume d'Ockham (v. 1280-1349) est un franciscain, logicien et philosophe de la connaissance formé à Oxford²⁶. Particulièrement versé dans les problèmes de langage, il est impliqué dans la querelle dite des « universaux » qui interroge les types de qualification : universelle, générale (l'homme) ou particulière (Pierre, Paul, Daniel). Pour Ockham, les catégories universelles ne sont que « du vent » (*flatus vocis*) ; elles ne renvoient à rien de particulier et sont donc à utiliser avec parcimonie, selon la célèbre formule du « rasoir d'Ockham » : « Les entités abstraites (*entia*) ne doivent pas être multipliées plus que nécessaire²⁷. »
- 22 Accusé d'hérésie par le pape Jean XXII, dans les années 1324-1328, pour son implication dans le mouvement de la pauvreté apostolique, Ockham se réfugie, en compagnie de Michel de Cesena, ministre-général de l'ordre franciscain, à la cour de l'empereur

Louis IV de Bavière. C'est là, dans les années 1330-1340, qu'il rédige ses écrits politiques : *Breviloquium de principatu tyrannico*, *De imperatorum et pontificum potestate*, et *Dialogus*. Dans ces traités, Ockham postule une claire distinction entre les deux sphères du temporel et du spirituel. Cette distinction d'ordre naturel fonde l'autonomie de la communauté des hommes auxquels Dieu, après la chute, aurait donné deux pouvoirs : le gouvernement et la propriété individuelle. Il en résulte que la politique est une affaire humaine propre, un pouvoir reposant sur le peuple, sur le consentement, quelles qu'en soient les formes :

« Tous les humains tiennent de Dieu et de la nature le droit de se donner librement une tête dans la mesure où ils sont nés libres, non soumis à quiconque selon une loi humaine ; en conséquence, chaque cité et chaque peuple peut établir la loi par elle/ lui-même ²⁸. »

- 23 De ce fait, l'autorité politique est « ministérielle » ; elle est au service de l'utilité publique, but ultime de toute action politique.
- 24 La distinction des sphères (temporel/spirituel) implique, par ailleurs, une dyarchie suivant laquelle le spirituel est soumis au temporel en matière temporelle, et le temporel au spirituel en matière spirituelle. Ockham s'inscrit dans une tradition aussi ancienne que la dyarchie tardo-antique de l'*auctoritas* et de la *potestas* attachée au pape Gélase I^{er} (492-496), mais il pousse cette doctrine jusque dans les limites de sa logique. Ainsi, toute possession et toute juridiction temporelle sont refusées aux clercs, qui ne peuvent, en bonne rigueur évangélique, les tenir par « ordination du Christ », et qui, tout au contraire, « suivant nus le Christ nu », sont tenus à une absolue pauvreté et à un détachement aussi radical que possible des affaires matérielles. Au sommet de l'ordre bifide, le pape est soumis au pouvoir coercitif de l'empereur en matière temporelle. Ockham en infère que, dans la pratique, l'empereur l'emporte parce que l'horizon des affaires d'ici-bas confère une indéniable urgence au gouvernement des hommes *hic et nunc*. Enfin, le principe de non contradiction suivant lequel deux juges ne peuvent s'opposer achève de mettre une sphère dans la dépendance de l'autre, justifiant la prééminence de l'ordre de ce monde, même si cet ordre doit lui-même être en harmonie avec l'ordre d'ensemble de la Création.
- 25 L'autonomie réclamée par Ockham au nom de la distinction des sphères n'est pas une revendication spécialement originale en matière de philosophie politique au xiv^e siècle. C'est une position partagée par bien d'autres théoriciens de la chose publique, à commencer par Marsile de Padoue (1275/1280-1342). En revanche, son traitement du *casus*, du cas particulier, de la règle et de l'exception à la règle (*casualiter*) ne manque pas d'originalité, et fait même d'Ockham un véritable penseur de la « déconstruction » ²⁹. Au titre d'exception à la règle de l'autonomie des sphères, l'empereur peut convoquer un concile général pour juger au spirituel un pape hérétique, et inversement le pape peut intervenir dans la sphère temporelle (la justice du souverain) si celui-ci erre. Mais le « cas » peut aussi être celui du point de vue particulier s'opposant à la règle générale. Ainsi, tout fidèle, librement inspiré par sa connaissance des Écritures et la raison, peut s'opposer à la communauté dans l'erreur. D'où l'importance capitale de la conscience individuelle en matière d'organisation de la vie collective – problème qui nous ramène de façon un peu inattendue à la question de la substance de l'Église.
- 26 « Les entités abstraites » devant être traitées avec parcimonie, Ockham recourt de façon restrictive à la catégorie de « substance », qu'il réfère exclusivement à la sphère

du particulier et de l'individuel. Ce faisant, il prend ses distances par rapport à la double référence traditionnelle entre, d'une part, l'homme comme tout vivant, individu privé en relation directe avec son créateur et, d'autre part, l'« individu », membre de la communauté, atome de base du corps social. Les penseurs scolastiques, tel Thomas d'Aquin, distinguent traditionnellement les « substances premières » (les êtres particuliers, Pierre ou Paul, que distinguent leur « pétrité » et leur « paulité ») et les « substances secondes » (genres, espèces, catégories, classes d'êtres). Ockham leur oppose qu'il n'existe pas de « substances secondes » mais un simple phénomène de réification, avec l'emploi analogique de termes arbitraires puisés dans la réalité empirique mais qui ne signifient rien en eux-mêmes parce que « les entités sociales n'ont pas de réalité »³⁰. Du coup, il se porte en faux contre toute théorie « réaliste » de la société comme corps et comme personne fictive. Comme on l'a noté depuis longtemps, cette prise de position radicale, qui fait passer la liberté de l'individu du plan de la vie personnelle à celui de la vie en société, marque la naissance de l'individualisme dans la philosophie et dans le droit, car elle pose qu'il n'y a rien d'ontologiquement réel au-delà de l'être particulier (ou substance première).

La question du « réalisme ecclésiologique »

- 27 L'influence à long terme de la pensée ockhamienne de la « déconstruction » n'est pas niable. L'œuvre d'Ockham – parmi d'autres, mais toujours en bonne place – est présente aussi bien dans les polémiques ecclésiologiques contemporaines du Grand Schisme et du mouvement conciliaire, que chez les penseurs qui, tels Gabriel Biel (1410- 1495) et John Mair (1467-1550), font le pont avec les controverses de la Réforme³¹. Pour autant, prenons garde à ne pas surestimer cette influence et à ne pas construire rétrospectivement un Ockham au moins pour partie imaginaire – une manière de « Zorro » de la pensée politique pré-moderne.

Similitudes relatives, substances premières et substances secondes

- 28 Au titre des traitements imaginaires ou pour le moins forcés d'Ockham, il vaut la peine de s'attarder un instant sur la contribution récente de Carolina Fernández à l'étude des rapports entre nominalisme et conceptions ecclésiologico-politiques, qui invite à se poser la question de la cohérence interne de l'œuvre d'Ockham et à se demander si son atomisme politique est fondé logiquement³². Pour ce logicien rigoureux, la communauté en tant qu'ordre ou unité (*ordo, unitas*) n'est pas une chose en elle-même (*aliquid in se*) qui serait distincte de chaque partie ou de toutes les parties réunies. Dès lors, toute assimilation d'une communauté constituée, par exemple l'Ordre des frères mineurs ou l'Église, à une personne représentée ou fictive ne peut être qu'une « similitude relative ». Ockham s'emploie à en donner la preuve en explorant toutes les raisons logiques de la « personne » Église, qui sont, pose-t-il, au nombre de quatre :
- 29 1. l'Église est en dehors de l'âme ;
- 30 2. elle est dans l'âme ;
- 31 3. c'est un composé de l'être dans l'âme (*aliquid compositum ex ente in anima*) ;
- 32 4. c'est un composé de l'être en dehors de l'âme (*aliquid compositum ex ente extra animam*). Trois de ces quatre raisons (de la seconde à la quatrième) impliquent que l'Église n'a « aucune réalité » (*nullum reale*), ce qui veut dire qu'elle ne peut avoir de

juridiction réelle – conclusion absurde, voire impie et blasphématoire. Reste donc la première raison – l'Église est *extra animam* –, mais dans ce cas, elle est une chose ou plusieurs, donc pas une personne représentée ou fictive ³³.

- 33 La portée immédiate de cette indéniable déconstruction logique des théories réalistes de la société n'a-t-elle pas été surestimée ? Comme l'a noté Sylvain Piron à l'heure de donner « congé à Michel Villey », on a sans doute tort de faire d'Ockham « un Hobbes par anticipation » et de lui attribuer l'exclusivité d'un moment théologico-politique plus diversifié dans ses sources ³⁴. De fait, Ockham n'a probablement pas, à court et à moyen terme, tout l'impact qui lui a été prêté. Ainsi, il ne manque pas, bien après Ockham, de tenants d'un réalisme ecclésial dur, c'est-à-dire définissant l'Église comme une unité *essentielle*, comme une *substance* qui existe en elle-même antérieurement à et par-delà toute différenciation de ses membres individuels conçus comme de purs « accidents ». Telle est, pour nous contenter de deux références dans un ensemble documentaire qui mériterait une étude de fond encore à mener, la thèse que soutiennent deux acteurs importants dans les débats conciliaires du début du xv^e siècle : Heimerich van de Welde (*Heimericus de Campo*) et Juan de Segovia.

La substance de l'incorporation christique

- 34 Heimerich van de Welde est recteur de l'université de Cologne entre 1432 et 1435. Sa *Disputatio de potestate ecclesiastica in Basiliensi concilio collecta* – une oeuvre inédite, mais connue par les travaux d'A. Black – pose de façon paradoxale la question de la visibilité institutionnelle de l'Église sous une forme corporative : le concile ³⁵. Van de Welde part de la prémisses paulinienne suivant laquelle tous les croyants sont unis au Christ *in esse* ; d'où le fait que l'Église est intégrée à l'Être, à la substance divine par *deifformatio*, à l'image du sceau qui s'imprime dans la substance sigillée, en une manière de transfert de substance à substance de l'Être divin à l'Église. Mais il distingue deux instances de cette substance, deux « totalités » ecclésiales : le pape comme *totum potentiale, actuale*, et le concile comme *totum integrale*. Pour lui, la visibilité du Tout ne se réduit pas aux manifestations du *totum potentiale, actuale* du pape ; il y a aussi, chez van de Welde, un phénomène de réification du concile : le *corpus mysticum* de l'Église est manifesté par la *congregatio* conciliaire qui lui donne une forme visible et institutionnelle, « comme le grain dans son enveloppe et le vin dans la bouteille » (*sicut granum in gramine et vinum in vitro*), ainsi qu'il le dit à propos de la Diète de Nuremberg (1444). Les deux instances sont deux manifestations cohérentes et articulées de la Totalité : le concile est le *corpus mysticum* ; le pape et la monarchie hiérarchique de l'Église, le *corpus politicum*.
- 35 Juan de Segovia (1393-1458) est un autre acteur de premier plan du concile de Bâle (1431-1449), dont il a relaté l'histoire à chaud ³⁶. L'oeuvre de lui qui nous intéresse ici est le *Liber de substantia Ecclesiae*, connue par d'importants extraits publiés par Santiago Madrigal Terrazas³⁷. En contexte d'affrontements internes au sein de l'Église entre l'assemblée des pères réunis en concile et le pape Eugène IV, l'objet du traité de Juan est de savoir qu'elle est « l'origine, la substance, le pouvoir et l'autorité de la Mère-Église ». Les extraits publiés s'organisent en deux livres. Le premier traite des « fins » de l'Église, le second, de sa fondation « apocalyptique », c'est-à-dire du grand combat originel dont l'Église est issue.
- 36 La « fin » étant, selon la définition donnée par Thomas d'Aquin (*De Veritate*, 28,7), la « cause des causes », il est raisonnable de penser que « la substance de l'Église a été ordonnée par Dieu ». Comme telle, l'Église est « la louange et la gloire » de Dieu. C'est

aussi l'affaire de cet « animal politique » qu'est l'homme, choisi par Dieu comme « fin » de la Création. Cette affaire est celle d'un combat : la lutte incessante de « l'Église militante », société et congrégation placée sous le chef du Christ (*sub capite Christi*), dans laquelle les membres sont « éprouvés, purifiés, illuminés, parfaits, dans la perspective de la vie bienheureuse ».

- 37 Mais l'ordre de la Création définissant la substance de l'Église implique-t-il une division entre les anges et les hommes du type de la distinction existant entre accident et substance (*pars accidentalis/pars substantialis*) ? Non, parce que les anges et les hommes sont destinés depuis les origines à une commune vie éternelle, à une communauté de destin dans le Christ. Seul les sépare le type d'union au Christ. Juan distingue quatre façons d'être uni au Christ – la foi ; la participation aux sacrements ; la charité imparfaite ; la charité parfaite –, et il explique que l'Église militante des hommes et l'Église triomphante des anges ne relèvent pas du même degré de charité : imparfaite pour les premiers, parfaite et consommée pour les seconds. Cette première distinction au sein d'une unité substantielle assurée par le Christ permet à Juan de conclure son examen des « fins » sur les traits distinctifs (*descriptiones*) et la diversité des « causes » de l'Église. Des traits sont communs aux deux Églises (militante et triomphante) et d'autres sont propres à l'une ou à l'autre. Au titre de la diversité des « causes », Juan distingue respectivement la cause matérielle (« la société des substances ou des créatures douées de raison »), la cause efficiente (Dieu), finale (la béatitude éternelle), et la cause locale ou formelle : le Christ, « sous la tête duquel l'Église vit, milite et triomphe, se distinguant de toute secte (*secta*) » (p. 160).
- 38 Juan achève le premier livre du traité sur un ensemble de considérations relatives à l'unité de cette substance ecclésiale en deux instances. C'est bien le Christ qui a fondé sur la pierre les deux statuts de l'Église (militante et triomphante) et quand le fondateur dit « j'édifierai » (Mt 16, 18), il convient de donner à ce futur une valeur rétrospective : l'Église a été instituée aux origines, « sous le ciel empyré », et les anges et les hommes sont bien, selon la parole des Apôtres (Ephes. 3,6 ; II Pe 1,4) dans un commun partage christique (*coheredes, concorporales, comparticipes*). Le partage n'est pas là, mais de part et d'autre du « grand combat » (*praelium magnum*) dont parle l'Apocalypse (12,7), par lequel Lucifer a cherché à s'affranchir du « principat » divin. De cette fracture initiale, ce ne sont pas deux « têtes » qui ont émergé (*sub Christo/sub Lucifero*), mais deux temps de l'Église qui se sont imposés, aux origines et encore aujourd'hui, le grand combat initial entre les anges ayant donné « forme » à la célébration des conciles généraux (cap. 13).
- 39 Le livre II du traité parcourt le chemin inverse à celui du premier : il part de la fondation « apocalyptique » de l'Église pour s'achever sur l'unité ecclésiale et ses implications. L'introduction et les trois premiers chapitres de ce livre sont consacrés à la sainte Jérusalem descendant du Ciel (Ap. 21,2-3), une image classique de la monumentale Église dont Juan rappelle la signification profonde sur la base de l'interprétation allégorique traditionnelle : le Christ comme fondement des fondements de la Cité sainte, les murs comme observance des commandements, les portes comme préceptes... Plus originales sont les remarques qui suivent sur la « forme », l'« ordre », la « constitution », le régime de l'Église – riches de tout un jeu sur les substantifs choisis et les termes qui leur sont rapportés : *forma regiminis, substantia ordinis*. Il s'agit, pour Juan, de fonder la nécessité, en substance, du régime monarchique instauré par le Christ, dont l'ordre régulier et ses prestigieux fondateurs (Augustin, Benoît, Dominique

et François) donnent une idée approchante dans l'organisation du nombre et de la diversité sous une même tête. Cette commune observance ou ce culte commun est affaire de « communication », de « relation », de « lien » (*communicatio, relatio, nexus*) instaurée entre la tête et les membres, la copule « et » impliquant une forme de délégation, de « ministère ». Tout le problème est de préciser la nature de ce ministère, étant entendu que Lucifer, « le premier maître et docteur » a été aux origines le « ministre suprême des esprits célestes » (p. 180). Tel est l'objet d'importants développements sur le fonctionnement du régime monarchique par délégation, dont on comprend bien l'urgence dans le contexte polémique du concile de Bâle, quand Juan, se référant au « grand combat initial » entre les anges, montre Lucifer et l'archange Michel s'affrontant « en concile », en présence d'une *tertia pars* constituée de la « multitude des personnes assemblées au concile général » (p. 181-182).

- 40 Une fois établie la légitimité originelle du concile, Juan peut revenir pour finir sur la question de l'unité ecclésiale et de ses implications (cap. 21 et 23). Cette unité, rappelle-t-il, est assurée par le Christ, qui donne de la cohérence à un ensemble provisoirement distribué en deux instances (*status*) : les hommes et les anges, l'Église militante et l'Église triomphante. Mais, par l'« acte admirable » (*admirabile sacramentum*) de l'Incarnation, le Christ ne s'est pas fait ange mais homme, cela de façon à ne faire avec l'Église militante qu'une seule et même chair, à « incorporer » les hommes en lui-même. Cet ordre de la Création chrétienne serait advenu *même si* (l'important tient, bien sûr, au « même si ») l'homme n'avait pas péché. La substance de l'Église, cette « relation » de la tête et du corps n'est donc pas une simple nécessité organique, un besoin fonctionnel (« substantier » le corps *ratio nutrimenti*) ; c'est une donnée structurelle, parce que l'unité de la tête et du corps – cette « chose », cette donnée constitutive du mystère chrétien que Juan de Segovia traite à la manière d'une neutralité active de la vérité divine (*id verum*) – « appartient à l'intégralité et à la substance » ainsi constituée ³⁸.

Église visible, Église invisible ?

- 41 Le réalisme ecclésiologique de la fin du Moyen Âge (qui reste à étudier dans le détail) pose deux problèmes de fond. Il révèle, tout d'abord, une réelle difficulté à définir la société confondue avec l'Église comme *aliquid in se*, comme une réalité palpable – aussi palpable que le Royaume de France ou la République de Venise. Cette difficulté tient pour une bonne partie au découplage du théologique et du politique que marquent le tournant aristotélicien contemporain de la scolastique et l'émergence d'une pensée politique autonome attachée à la définition d'un bien commun se suffisant à lui-même, qu'on y voie ou non le *medium* pour accéder à l'humanité bienheureuse chrétienne. Ce tournant, moins immédiatement irrémédiable qu'on l'a souvent pensé, marque que l'unité sociale n'est pas forcément, en tous cas pas premièrement, affaire de transcendance. La seconde difficulté, qui affleure chez les tenants d'une « substance » de l'Église actifs après Ockam, est de pouvoir rendre compte de façon plausible et argumentée du mystère de la « chose » (*res*) ecclésiale. Création de l'Église par *deformatio* sur le mode sigillaire, ou définition christologique de la « substance » comme « relation » substantielle entre la tête et le corps – la substance de la copule en quelque sorte – : les deux voies abordées ici disent toute la difficulté de traitement d'un corps instable et en tension. Dans le droit fil de cette discussion, l'ecclésiologie de la Réforme, en questionnant la visibilité de l'Église, la pétrification et la monumentalité

substantielle de l'institution ecclésiale, et en redonnant de la valeur au vieux problème d'une Église spirituelle et invisible posé par tant de dissidences médiévales, a non seulement permis de dépasser les équivoques de la « substance », entre essence et subsistance, mais aussi donné à la « véritable Église » les moyens d'atteindre à l'universalisme éthique aux fondements des grands systèmes philosophiques classiques : pensons au Kant de *La religion dans les limites de la simple raison* (1793). Pour autant, la substance de l'Église a encore, bien après les Lumières, de beaux jours devant elle en régime catholique. Ainsi, la constitution *Lumen gentium* de Vatican II (1962-1965) ne manque pas d'accents médiévaux quand elle proclame que « l'Église de ce monde est une société constituée et ordonnée qui subsiste dans l'Église catholique du successeur de Pierre et des évêques ³⁹ », même si la « sanctification et la vérité » chrétiennes peuvent se trouver en dehors de cette « assemblée » (*compaginem*).

NOTES

1. Version préliminaire, sous le même titre, in D. BAGI, T. FEDELES, G. KISS (éd.), “Köztes-Europa” vonzábán (*Mélanges Márta Font*), Pécs, 2012, p. 215-232. C. SCHMITT, « “La visibilité de l'Église” : une considération scolastique », in ID., *La visibilité de l'Église*, Paris, 2011 (« La nuit surveillée ») [éd. orig. : *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, Berlin, 1917].
2. AUGUSTIN, *De Trinitate*, 5, 8, 10. Sur la dimension métaphysique de la substance : J. DE GHELLINCK, « L'entrée d'essencia, substantia et autres mots apparentés dans le latin médiéval », *Bulletin du Cange. Archivum latinitatis medii aevi*, 16 (1942), p. 77-112 ; *L'être et la substance. Chora. Revue ancienne et médiévale*, 6 (2008), p. 127-288 (thème coordonné par A. VASSILIU) ; J.-L. MARION, « Substantia. Note sur l'usage de substantia par St Augustin et sur son appartenance à l'histoire de la métaphysique », in I. ATUCHA et alii (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Turnhout, Porto, 2011, p. 691-701.
3. Par exemple, GRÉGOIRE LE GRAND, *Ep.* XI, 25, à Jean de Syracuse (février 601), *MGH, Epistolae*, II, p. 285-286 (p. 286, l. 10) : « Nam hoc cognito quid facturi sunt, qui nulla existente causa iam sigillum in substantia ipsius, quantum dicere, nitebantur imponere » (à propos d'une décision attendue de l'empereur). Sur la question du sceau, des fondements et des implications théologiques de la métaphore sigillaire, voir B. BEDOS-REZAK, *When Ego was Imago : Signs of Identity in the Middle Ages*, Leiden/Boston, 2010 (« Visualising the Middle Ages », 3), spéc. chap. 7, p. 161-205.
4. C. KÖNIG-PRALONG, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne. L'essence et la matière entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham*, Paris, 2005 ; A. ROBERT, « Scepticisme ou renoncement au dogme ? Interpréter l'Eucharistie aux XIII^e et XIV^e siècles », *Chora* (cit. n. 1), p. 251-288.
5. HENRI DE SUSE (HOSTIENSIS), *Summa aurea*, Venise, 1570, V, *de remissionibus*, § 6 ; cité et traduit par V. PASCHE, “Trésor de l'Église”, in A. VAUCHEZ (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, II, Paris, 1997, p. 1536.
6. Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970 (« Histoire des dogmes », 20) ; ID., « Quatre noms de l'Église », in ID., *Écrits réformateurs*, J.-P. JOSSUA (éd.), Paris, 1995, p. 87-106 [publication initiale : 1961 et 1963]. Voir également, ci-dessus, le chapitre 3 : « L'ordre de l'Église ». Sur la substance comme « chose occulte, cachée à l'homme » : A. ROBERT, « Scepticisme ou renoncement au dogme ? » (cit. n. 4), p. 285.

7. D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église (800-1200)*, Paris, 2006.
8. ROBERT BELLARMIN, *De conciliis*, in ID., *Opera omnia*, J. FÈVRE (éd.), 12 vol., Paris, 1870-1874, II, p. 187-507 (p. 317-318). Sur la portée proprement « politique » de cette définition : Q. SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, 2009 (2001) [éd. orig., *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vol., Cambridge, 1978], p. 561.
9. G. AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, Paris, 2008 [éd. orig., *Il Regno e la Gloria*, Vicenza, 2007].
10. D. IOGNA-PRAT, « Préparer l'au-delà, gérer l'ici-bas : les élites ecclésiastiques, la richesse et l'économie du christianisme (perspectives de travail) », in J.-P. DEVROEY, L. FELLER, R. LE JAN (éds.), *Les élites et la richesse au haut Moyen Âge*, Turnhout, 2011, p. 59-70.
11. D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu* (cit. n. 7), p. 469.
12. ALAIN DE LILLE, *De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim Albigenses*, PL 210, col. 372 A-B : « Non desunt qui dicant locum materiale non esse Ecclesiam, sed conuentum fidelium tantum, quia, ut aiunt, "locus ad orationem non pertinet". »
13. ODON DE CAMBRAI, *Expositio in canonem missae*, PL 160, col. 1053-1070 (col. 1066 C-D) : « **Hic** oblata, **ibi** accepta, non mutatione loci uel temporis accessu, ut coeptus ab hoc loco translationis motus ad alium postea perficiatur locum. Sed, **sub eodem loco**, qui panis erat fit uerbi caro. Non transfertur loco, ut de pane fiat caro ; transfertur tamen ab altari ad coelum, quia transfertur de pane ad Deum. Sed quia Deus est ubique, non fit loci mutatione, ut coniungatur Deo de pane facta caro. Transfertur **intus** ad Deum inuisibiliter, nec mouetur exterius ab altari uisibiliter, oblata in altari deuotione hominis accepta in coelo propitiatione Dei » (c'est moi qui souligne).
14. Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne* (1541), J.-D. BENOÎT (éd.), I, 11, Paris, 1957, p. 132-133.
15. Pierre FAVRE, *Mémorial*, traduit et commenté par M. DE CERTEAU, Paris, 1959, p. 216.
16. S. GOUGUENHEIM, *Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, 2008. Les deux meilleures réponses à cet essai approximatif et tendancieux : M. LEJBOWICZ (dir.), *L'islam médiéval en terres chrétiennes : science et idéologie*, Lille, 2009 ; Ph. BÜTTGEN, A. DE LIBERA, M. RASHED, I. ROSIER-CATACH (dir.), *Les Grecs, les Arabes et nous : enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, 2009.
17. Sur Averroès et Aristote : D. URVOY, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, 1998, p. 156-163 ; sur l'« averroïsme latin » : E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme latin*, rééd., Paris, 1997, avec une préface d'A. DE LIBERA ; J.-B. BRENET (dir.), *Averroès et les averroïstes latins*, Turnhout, 2007 (« Tema », 40).
18. Les développements qui suivent s'inspirent d'A. BLACK, *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge, 1992 (« Cambridge Medieval Textbooks »), p. 9-11.
19. Sur l'émergence progressive de la politique dans la *division scientiae* : C. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 2 vol., Amsterdam/Philadelphia, 1992, p. 1-8.
20. J. CANNING, *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)*, Fribourg/Paris, 2003 (*Vestigia*, 28) [éd. orig., *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, London/New York, 1996], p. 170-182.
21. A. BLACK, *Political Thought in Europe* (cit. n. 18), p. 20-21.
22. Approche globale de la réception et de l'interprétation de la *Politique* par CH. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation* (cit. n. 19).
23. J. CANNING, *Histoire de la pensée politique médiévale* (cit. n. 20), p. 176-177.
24. A. BOUREAU, *La religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, *La raison scolastique*, I, Paris, 2006 ; *L'Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380)*, *La raison scolastique*, II, Paris, 2007 ; *De vagues individus. La condition humaine dans la pensée scolastique*, *La raison scolastique*, III, Paris, 2008 ; pour une saisie

d'ensemble de cette œuvre singulière : S. PIRON, « Une anthropologie historique de la scolastique », *Annales HSS*, 64/1 (janvier-février 2009), p. 207-215.

25. L. DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, 1991 (« Points »), p. 84-89.

26. V. LEPPIN, *Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch*, Stuttgart, 2012 (2003).

27. A. BLACK, *Political Thought in Europe* (cit. n. 18), p. 72.

28. GUILLAUME D'OCKHAM, *Breviloquium*, in E. LEWIS, *Medieval Political Ideas*, London, 1954, p. 161.

29. A. BLACK, *Political Thought in Europe* (cit. n. 18), p. 76.

30. A. BLACK, « L'individu et la société », in J. H. BURNS (dir.), *Histoire de la pensée politique*, Paris, 1993 [éd. orig., Cambridge, 1988], p. 554-573 (p. 567).

31. J. MIETHKE, « Wilhelm von Okham und die Institutionen des späten Mittelalters », in E. P. BOS, H. A. KROP (dir.), *Okham and Ockhamists*, Nijmegen, 1987, p. 127-144 ; ID., « Zur Bedeutung von Okham politischer Philosophie für Zeitgenossen und Nachwelt », in W. VOSSENKUHL, R. SCHÖNBERGER (éd.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim, 1990, p. 305-324 ; Q. SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne* (cit. n. 8), p. 402 s.

32. C. FERNÁNDEZ, « Las ideas eclesiológico-políticas de Okham y su nominalismo: reconsiderando una relación problemática » (ci-dessous).

33. GUILLAUME D'OCKHAM, *Opus nonaginta dierum*, in ID., *Opera politica*, II, J. G. SIKES, R. F. BENNETT, H. S. OFFLER (éd.), Manchester, 1940, p. 568 (cité par C. Fernández) : « ...quia aut ecclesia est extra animam, aut in anima tantum, aut aliquid compositum ex ente in anima et ente extra animam. Si est in anima tantum, vel aliquid compositum ex ente in anima et ente extra animam, ergo nullum reale nec iurisdictionem realem potest habere : quae dicere de ecclesia est impium et blasphemum. Si autem ecclesia est extra animam vel ergo est una res, vel plures : et sive sit una sive plures, non est persona repraesentata et imaginaria... »

34. S. PIRON, « Congé à Villey », in *Historiographie de la pensée politique médiévale*, Atelier du Centre de recherches historiques, 1 (2008), [http : acrh.revues.org.index314.html](http://acrh.revues.org/index314.html)

35. A. BLACK, « The realist ecclesiology of Heimerich van de Velde », in ID., *church, State and Community : Historical and Comparative Perspectives*, Aldershot, 2003 (« Variorum Collected Studies Series », 763), VII, p. 273-291.

36. *Historia gestorum generalis synodi Basiliensis*, E. VON BIRK (éd.), *Monumenta Conciliorum Generalium saeculi decimi quinti*, IV, Vindobonae, 1935.

37. S. MADRIGAL TERRAZAS, *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia*, Madrid, 2000, p. 149-194, sur la base du ms Salamanca, Biblioteca de la Universidad, 55, ff. 1r-91r. Les renvois sont ici faits aux chapitres et/ou à la page de cette édition.

38. *Ibid.*, II, 23, p. 194 : « Sed ultra hec, ut corpus ecclesie capite unquam suo, videlicet Christo, carere intelligi nequeat, demonstrat id verum esse non solum ratio nutrimenti, sed quoniam ad eius integritatem pertinet atque substantiam. »

39. *Lumen gentium*, 8 : « Haec ecclesia in hoc mundo ut societas constituta et ordinata subsistit in ecclesia catholica a successore Petri et episcopis in eius communione gubernata licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur quae ut dona ecclesiae Christi propria ad unitatem catholicam impellunt. » (c'est moi qui souligne).

INDEX

Mots-clés : aristotélisme politique, nominalisme, ockhamisme, subsistance, visibilité/invisibilité

AUTEUR

DOMINIQUE IOGNA-PRAT

CNRS/EHESS - Centre interdisciplinaire des faits religieux (UMR 8216)