

# Jean de Wiclef et les tentatives réformatrices antérieures à la réformation

Autor(en): **Huc Mazelet, A. / Lechler, G.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **7 (1874)**

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379162>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# JEAN DE WICLEF

ET LES

## TENTATIVES RÉFORMATRICES ANTÉRIEURES A LA RÉFORMATION

PAR

G. LECHLER

---

M. le docteur Lechler, professeur de théologie et superintendant à Leipzig, vient de publier une *Histoire de Jean de Wiclef et des essais de réformation antérieurs à la Réforme*. Le premier livre de son ouvrage est une introduction sur l'état moral et religieux de l'Europe au XIV<sup>me</sup> siècle. Nous en détachons deux morceaux dont nous présentons la traduction à nos lecteurs.

La mésintelligence survenue entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel entraîna à sa suite des conséquences bien plus grandes que n'en avaient eu les conflits entre Grégoire VII et Henri IV, ou entre les papes et les empereurs de la maison de Hohenstauffen. La papauté était ressortie victorieuse des luttes précédentes ; elle fut vaincue dans sa lutte avec la royauté française. Dans ses différends avec l'empire, le saint-siège avait affermi, augmenté même son prestige dans l'opinion publique et sa prépondérance sur le pouvoir civil. Par contre, sous Boniface, son autorité essuie un échec irréparable ; l'indépendance et l'autonomie de l'état remplacent la suprématie papale.

D'où vient cette diversité si frappante dans les résultats d'événements au fond parfaitement semblables ? Tout simplement de

<sup>1</sup> *Johann von Wiclef und die Vorgeschichte der Reformation*, von Gotthard Lechler, der Theologie Doctor und ordentlichem Professor, Superintendent in Leipzig. — 2 vol. in-8, 1873.

la différence de situation des partis en présence. Autrefois, en face de la papauté se trouvait l'empire revendiquant l'exercice de droits très étendus, en particulier sur l'Italie, mais ne disposant pour réaliser ses prétentions que de moyens fort insuffisants. Au XIV<sup>me</sup> siècle, le saint-père va se heurter à une royauté nationale sans prétention à l'empire universel, mais pleine de force et de vigueur. La papauté, elle aussi, était bien changée. Sous Grégoire VII, une tendance idéale l'animait encore. Un esprit loyal, quoique confus, travaillait à relever l'église en l'émancipant des liens de la féodalité. *Tout pour l'église de Christ* était encore la sincère devise des souverains pontifes. Le pouvoir n'était qu'un moyen, l'église restait le but.

A l'époque qui nous occupe ce noble idéal a disparu. Avec Boniface VIII la papauté devient son propre but. Le bien de l'église est un masque dont s'affuble le désir de pouvoir et de domination ; mais le vrai mobile est l'égoïsme du saint-siège ou même de la personne du pape. Ses contemporains s'en sont bien aperçus. Non-seulement un adversaire politique, Dante, appelle Boniface *le Seigneur et le chef des nouveaux pharisiens* ; mais encore un ami du saint-siège, le dominicain Ptolémée de Lucques nous dépeint ce pontife comme un homme présomptueux, arrogant et plein de mépris pour les autres. Aussi Boniface n'est-il point soutenu dans son œuvre par cette conscience du devoir accompli qui fortifiait si puissamment Grégoire VII au milieu de ses malheurs. Remarquons en outre une circonstance importante. Il n'existe à la vérité aucune différence essentielle entre les théories de Boniface et celles de Grégoire VII et d'Innocent III sur les rapports de la papauté avec l'église et l'état ; mais la manière dont Boniface comprend ses idées et s'efforce de les réaliser, trahit un tout autre esprit que celui de ses prédécesseurs. Ce qu'Innocent envisageait surtout sous son côté moral, Boniface le saisit d'un point de vue purement légal. Il réclame des hommes comme un droit ce qui pour Innocent était l'accomplissement d'un devoir. Il remplace l'esprit par la lettre, la liberté morale par la contrainte, et, autant qu'il dépend de lui, transforme l'église, société autonome, en une pure institution juridique.

La carrière antérieure de Boniface peut nous expliquer sa manière strictement juridique d'envisager les affaires ecclésiastiques. D'abord avocat auprès de la curie, il fut, depuis sa promotion au cardinalat, employé à la rédaction de documents qui exigeaient une connaissance particulière du droit. Par ce côté de son caractère, ce pontife se rattache aussi au siècle dans lequel il vécut. De sa nature la forme romaine du christianisme est empreinte de légalisme; mais c'est à la fin du XIII<sup>me</sup> siècle que cette tendance arrive à sa plus haute expression. Jusqu'alors le développement de l'église avait été, du moins dans une certaine mesure, libre et organique. Maintenant il ne s'effectue plus que sous la forme de préceptes légalement sanctionnés, de formules de droit stéréotypées. Ce qui devait décider la soumission de l'individu à un dogme ecclésiastique ou à certaines formes du culte ne dépend plus d'une nécessité intérieure et rationnelle, mais simplement de l'autorité d'une loi positive. Cette tendance devait rencontrer de l'opposition; car une législation ecclésiastique de jour en jour plus minutieuse et compliquée enserrait la liberté individuelle dans des limites excessivement étroites.

Philippe IV de France, représentant de l'état opposé à la papauté, se trouvait dans une position on ne peut plus favorable. Dans les siècles précédents, les papes avaient non-seulement ménagé mais encore protégé la royauté française, dans l'idée de s'en faire un appui. La couronne de France exerçait alors sur l'Europe une influence non-seulement matérielle, mais morale. Le roi *très chrétien*, grâce à l'histoire et aux traditions de sa maison, était renommé pour sa fidélité à l'église. Lorsque Boniface VIII, intervenant dans les affaires de France, transforma brusquement un débat diplomatique en une question financière, le roi, malgré son absolutisme, fut assez heureux pour rallier à sa cause toute l'église de France et les états du royaume, assurant ainsi la victoire à la couronne. Les vivacités passionnées auxquelles Boniface se laissa entraîner ne purent qu'aggraver sa défaite. Cette entente du peuple français avec son roi, cette union de un pour tous et de tous pour un est un signe des temps, l'apparition d'un nouvel esprit résultant de l'essor



pris par le sentiment national dans les divers pays de l'Europe.

Considérons maintenant l'effet produit sur les contemporains par cette lutte entre l'église et l'état.

Déjà à la fin du onzième et au commencement du douzième siècle, lors de la querelle des investitures, des hommes distingués avaient débattu la question des rapports entre *sacerdocium* et *imperium*. Ainsi Volfram, évêque de Naumbourg, avait composé deux écrits sur ce sujet : son *Apologia pro Henrico IV imperatore* ou *De unitate ecclesie conservanda* (1093) et un *Tractus de investitura episcoporum*. (1109.) Mentionnons encore, avec éloge, l'*Epistola Leodiensium adversus Paschalem II*, écrite en 1103 au nom du clergé du diocèse de Liège, probablement par Sigebert de Gembloux. Cet ouvrage contient une critique adroite et mordante d'une lettre de Pascal au comte de Flandre.

Le conflit entre Philippe le Bel et Boniface excita bien plus vivement encore l'esprit d'investigation qui, se donnant pour tâche d'examiner la question des vrais rapports entre l'église et l'état, fut nécessairement conduit à s'occuper de l'essence et de l'origine de ces deux organismes. Cette violente collision entre les pouvoirs civil et religieux a donné naissance à des vérités qui ne devaient plus tomber dans l'oubli. En effet les théories sur la nature de l'église et de l'état et leurs rapports réciproques qui surgissent sous le roi d'Allemagne, Henri VII, et plus encore sous Louis de Bavière, sont évidemment le contre-coup de l'ébranlement excité par la France au commencement du XIV<sup>e</sup> siècle. On voit alors apparaître une notion de l'état en opposition avec les empiétements de la curie et les idées absolutistes de ses jurisconsultes. L'état y est présenté comme un tout indépendant, autonome en politique, subsistant par lui-même à côté de l'église, et institué de Dieu au même titre qu'elle.

Ce n'est pas sans étonnement que nous voyons au premier rang des défenseurs de ces idées vraiment modernes deux religieux des ordres mendiants, un franciscain et un dominicain, membres tous deux, il est vrai, de l'université de Paris. Le premier est le célèbre Guillaume Occam, le second Jean Quidort,

mort en 1306, bien connu de ses contemporains sous le nom de frère *Jean de Paris*. Occam écrivit un dialogue sur le pouvoir des prélats et des princes; Jean de Paris, un traité sur la puissance des rois et du pape. Nos deux auteurs envisagent leur sujet principalement sous son côté financier, ce qui s'explique aisément par les circonstances de la lutte entre Philippe et Boniface. En effet l'intervention de ce dernier dans les affaires de France avait pour prétexte une question diplomatique, la paix ou la guerre avec l'Angleterre; mais elle devint bientôt une pure affaire d'argent.

L'écrit d'Occam est un petit dialogue entre un clerc et un chevalier. Le premier représente l'église, le second l'état. C'est un véritable débat entre deux personnages d'une individualité bien marquée; le ton en est vif et animé. Le chevalier, attaquant le clerc avec un air de bonhomie qui n'exclut point la malice, oppose à son adversaire une vive résistance et réussit à présenter les prétentions de l'église sous un aspect comique. L'entretien roule principalement sur l'exemption d'impôt à laquelle prétend le clergé, en d'autres termes, sur le droit du roi d'imposer, suivant les besoins de son état, les *temporalia*, c'est-à-dire les hommes et les biens d'église. L'auteur étaye son opinion d'anecdotes et d'exemples tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament et bien appropriés au but qu'il se propose.

Le travail du savant dominicain, Jean de Paris, est plus étendu. Il porte le cachet de l'école et suit une marche rigoureusement méthodique. Son premier chapitre traite de la nature et de l'origine de l'état, le second de la nature et de l'origine de l'église. En même temps l'auteur montre pourquoi l'église forme une corporation réunie sous la direction d'un chef (primauté du pape); enfin, dans le chapitre troisième, il arrive à son sujet proprement dit, c'est-à-dire aux rapports réciproques de l'église et de l'état, rapports qu'il établit de la manière suivante. Historiquement l'état précède le sacerdoce (église), puisque celui-ci ne commence véritablement qu'avec Christ. Cependant, si l'on considère la dignité de l'office, le sacerdoce a le pas sur la royauté, le premier se proposant le but le plus élevé, savoir la vie éternelle. Le savant dominicain combat tou-

tefois avec vigueur et netteté l'opinion qui voit dans la royauté une émanation de la prêtrise et subordonne la première à la seconde. Il pose au contraire les propositions suivantes : 1° La royauté est voulue de Dieu au même titre que le sacerdoce (ou pour parler le langage moderne, l'état est voulu de Dieu au même titre que l'église.) 2° En bien des points, surtout en ce qui concerne le droit de possession et de propriété, le roi est au-dessus du prêtre.

Notre auteur aborde ensuite la question vitale pour l'époque, savoir la question d'argent, et lui consacre la plus grande partie de son livre. (Chap. VI-XXII.) Il passe en revue les arguments et les sophismes sur lesquels se fondait la curie pour réclamer l'exemption d'impôts en faveur des clercs. Son opinion, ainsi que le fait déjà pressentir la préface de son livre, tient le milieu entre les partis extrêmes. D'un côté les Vaudois soutiennent que les successeurs des apôtres, c'est-à-dire le pape et les prélats, ne doivent absolument rien posséder ; de l'autre *quelques modernes*, tombant dans l'excès contraire, prétendent que le pape, représentant de Christ sur la terre, possède, en vertu des pouvoirs qu'il tient de Dieu, le droit de disposer souverainement (*dominium et cognitionem seu jurisdictionem*) des biens des princes et des barons, ceux-ci n'en ayant reçu que l'administration. La vérité est entre ces deux extrêmes. Le droit des prélats de posséder des biens temporels n'est ni absolument inconciliable, ni nécessairement lié avec leur qualité de successeurs de Christ et des apôtres, mais ils l'obtiennent en vertu d'un octroi et concession des princes.

Tandis que les ouvrages dont nous venons de parler sont inspirés par le conflit entre Philippe le Bel et Boniface, les écrits d'un grand poète et penseur de l'époque nous rappellent le voyage à Rome du roi d'Allemagne, Henri VII de Luxembourg, en 1310 et 1311. Lorsque ce prince reprit sur l'Italie les plans qui avaient échoué sous les Hohenstauffen, Dante Alighieri, en sa qualité de patriote gibelin, salua ce dessein avec une vive espérance et un joyeux enthousiasme. La puissance et la gloire de l'empire étaient à ses yeux et à ceux de son parti inséparables de la gloire et de la puissance

de l'Italie. Le pouvoir impérial reprenant autorité dans la péninsule, c'était un réveil de Rome et de la patrie tout entière. Tels étaient les sentiments qui inspiraient Dante en écrivant, probablement dans les années 1310 et suivantes, son livre *de Monarchia*.

Cet ouvrage est dans son genre aussi original que la *Divine comédie*. Son but est de prouver que l'empire comme monarchie universelle est voulu et inspiré de Dieu pour le bien de l'humanité. Cette idée d'empire universel est intimement unie dans la pensée de l'auteur à celle de Rome et du peuple romain. Elle est un produit de l'imagination du moyen âge, et l'histoire prouve que cet idéal ne s'est jamais réalisé. Cependant ceux qui, s'appuyant sur ce fait, regarderaient l'œuvre de Dante comme sans valeur pour notre époque, montreraient seulement qu'ils n'ont rien compris aux leçons de l'histoire. On le sait, Dante, par la révolution qu'il opéra dans la langue italienne, appartient à l'époque moderne. Sa *Monarchia* contient aussi des idées que l'on dirait datées d'aujourd'hui et qui ont d'autant plus de poids qu'elles sont émises avec plus d'indépendance et de hardiesse. L'auteur avait du reste parfaitement la conscience de la valeur de son œuvre. Dès le début, il donne à entendre qu'il ouvre une voie nouvelle et travaille dans l'intérêt de l'humanité et des âges futurs, en mettant en lumière une vérité jusqu'alors laissée dans l'ombre, l'idée d'une monarchie universelle. Il sait bien que ses efforts en faveur de l'indépendance de l'empire tourneront à la confusion de certaines personnes et soulèveront contre lui une grande animosité. Il s'en console toutefois par la promesse que Dieu a faite aux défenseurs de la vérité, et, avec l'aide de celui qui nous a rachetés par son précieux sang de la puissance des ténèbres, il espère confondre les menteurs impies.

La forme de ce petit ouvrage de Dante n'est pas sans valeur. Il porte à la vérité le cachet de l'époque, sa manière d'argumenter est celle de la logique et de la dialectique scolastiques. On y trouve çà et là, pourtant, des traits d'une pureté et d'une simplicité classiques qui rendent sa méthode bien supérieure à celle des autres produits de la scolastique. Pourquoi, du reste,

s'en étonner? Dante n'appartient pas aux corporations universitaires de son temps, et même son latin se distingue de celui de ses contemporains par une pureté remarquable, une simplicité vraiment antique. On voit que notre auteur a pensé en Romain, et s'est imprégné de l'esprit des anciens. Le latin de sa *Monarchia* est en son genre aussi parfait que l'italien de sa *Divine comédie* et de ses poèmes lyriques. Sous ce rapport il est, en quelque manière, un prophète. Non-seulement ses idées devancent son époque, mais encore son latin donne un avant-goût de celui de la renaissance. Les espérances de cette âme à la fois gibeline et romaine, les caractères distinctifs de son style sont puisés à la même source : son amour pour l'antiquité. Celle-ci lui apparaît comme le glorieux passé de son peuple. Il rêve le retour de ce passé, et salue dans l'empire rajeuni l'instrument qui réalisera ses vœux.

L'ouvrage est divisé en trois livres. Le premier établit la nécessité d'une monarchie universelle ; le second, le droit du peuple romain à posséder ce souverain pouvoir. Le troisième démontre que la dignité impériale romaine dépend de Dieu seul et non du pape. Voici comment Dante prouve la nécessité d'une monarchie universelle. La tâche essentielle de l'humanité est d'agir dans le monde de la pensée ; mais pour accomplir ce devoir, elle a besoin de paix. Le meilleur moyen d'atteindre le bonheur, c'est la paix universelle dont le maintien suppose nécessairement l'unité de pouvoir. Dante envisage l'ensemble de l'humanité d'une manière grandiose et conforme à l'esprit du christianisme. La monarchie comprend à la fois les nations du nord et celles du sud, Scythes et Garamantes. Chaque peuple est régi par ses propres lois, adaptées à son caractère particulier ; mais l'ensemble de ces pays est gouverné par une législation uniforme sous la direction d'un chef unique, monarque ou empereur. Ce n'est qu'ainsi que les hommes jouiront de la paisible possession de leurs biens. L'ordre, la justice, la liberté, la concorde, réclament et présupposent une telle monarchie. Il va de soi que la personne du monarque doit être douée de toutes les qualités possibles.

Le livre II<sup>e</sup>, évidemment le plus faible de l'ouvrage, prouve



que la monarchie universelle appartient de droit, c'est-à-dire en vertu d'une dispensation divine, au peuple romain. Les peuples se sont disputé l'empire du monde, les Romains sont sortis vainqueurs de la lutte. Cette victoire est un jugement de Dieu qui s'est prononcé en faveur du droit. Ici Dante s'appuie sur l'histoire de la Rome antique, car pour lui l'identité de l'ancienne Rome avec celle du moyen âge ne fait pas question. Il ne parle même pas de la restauration de l'empire d'Occident par Charlemagne. Une fois cependant, il semble avoir eu le sentiment de l'importance de la lutte qui se passait sous ses yeux. A la vue des résistances que les prétentions impériales trouvaient en Italie, il s'écrie avec le psaume II : « Pourquoi se mutinent les nations et pourquoi les peuples projettent-ils des choses vaines ? Les rois de la terre se trouvent en personne et les princes consultent ensemble contre l'Eternel et contre son oint ? » c'est-à-dire pourquoi les nations se révoltent-elles contre la suprématie du peuple romain et contre l'oint du Seigneur, l'empereur ? Puis il reprend : « Rompons leurs liens et jetons loin de nous leur joug, » ce qui signifie qu'en établissant le droit de Rome à l'empire, l'auteur se propose de briser les liens de l'ignorance qui enlacent les peuples et le joug dont les princes les oppriment, et de rendre l'humanité libre à l'ombre du sceptre impérial.

Le livre III fait dériver la dignité impériale directement de Dieu, non du pape. C'est, à nos yeux, en ce point que Dante proclame un principe nouveau et se trouve en affinité avec la réformation. Autant son langage est modéré, autant il insiste avec force sur les idées qu'il met en avant. Unissant à la piété pour Christ un religieux respect pour l'église, il convient que l'empereur romain est soumis au pontife romain en certaines matières et doit lui témoigner la soumission d'un fils respectueux pour son père. Mais il distingue aussi entre les deux lumières du monde, entre *sacerdocium* et *imperium*. Enumérant les divers arguments invoqués par la cour de Rome pour établir la subordination de l'empereur au pape, Dante s'efforce de les réfuter et d'établir l'origine divine et la parfaite indépendance de l'autorité impériale. Il ne se contente pas cependant

de traiter cette question au point de vue social, mais descendant sur le terrain ecclésiastique, il remonte aux sources de la vérité chrétienne, et touche au point qui sépare la conception romaine de la conception évangélique ou, dans le bon sens du mot catholique, de la vérité chrétienne. « Nous devons, dit-il, au pape non ce qui appartient à Christ, mais seulement ce qui appartient à saint Pierre. » Il condamne aussi de la manière la plus formelle les faiseurs de décrétales qui, dans leur ignorance de la théologie et de la philosophie, font de la tradition ecclésiastique la base de la foi. Voici son jugement sur l'opinion qui voit dans le droit ecclésiastique papal la norme de la foi et de la vie et prétend tout régler à l'aide de formules juridiques. « Les décrétales sont en soi, dit-il, des lois respectables mais subordonnées aux décisions des conciles et aux écrits des Pères ; elles sont aussi inférieures à l'Écriture qui, d'après Matthieu V, 3, reste la règle suprême. L'église ne tire pas son autorité de la tradition ; c'est bien plutôt la tradition qui tire son autorité de l'église. »

Voilà certes des idées dont Dante était loin de soupçonner toute la valeur et qui portent bien le cachet de la vérité évangélique.

En 1313, l'empereur Henri VII mourut subitement ; sa chevaleresque personne, sur laquelle on fondait de si grandes espérances, disparut comme un brillant météore, mais non toutefois sans laisser de traces. Louis IV de Bavière, prenant son prédécesseur pour modèle, suivit la même conduite à l'égard du pape et de l'Italie, et les idées de Dante continuèrent à faire leur chemin. Parmi les écrivains qui les partagèrent deux surtout méritent d'être cités : Marsiglio de Padoue, mort après 1342, et ce même Guillaume Occam dont nous avons parlé plus haut.

Marsiglio était non-seulement un écrivain voué à la cause de l'empire, mais encore un conseiller intime de l'empereur. En 1324 il compose, en collaboration avec Jean de Jardun (ainsi nommé d'un village de Champagne près de Mézières) son *Defensor pacis*, qu'on pourrait appeler aussi *plaidoyer pour l'empire* ou *écrit polémique en faveur de Louis de Bavière*. Toutefois ce n'est point sans raison que cet ouvrage porte un titre objectif,



rappelant l'idée de Dante que l'unité et la paix sont les biens suprêmes de l'humanité et de l'état. L'ennemi de la paix publique, signalé ici par des allusions d'abord voilées puis de plus en plus claires, est la papauté et ses empiétements sur les droits des empereurs et de l'état. On voit que nos auteurs ont présentée à l'esprit l'histoire des dernières années, les persécutions arrogantes de Boniface VIII à l'égard de Philippe de France, la lutte de Clément V contre l'empereur Henri, enfin les procédés du pape régnant, Jean XXII, contre Louis de Bavière. Il faut promptement opposer une digue au pouvoir papal et empêcher son accroissement. Afin de couper le mal par la racine, il faut mettre à nu les théories sur lesquelles il s'étaye ; cela fait, on pourra prendre à parti les auteurs et les défenseurs de ces théories. Le but que se proposent nos écrivains justifie l'ordonnance de leur ouvrage qui est divisé en trois livres (*dictiones*), ou, à proprement parler, seulement en deux, le troisième n'étant qu'un résumé, en forme de thèses, du contenu des précédents.

Le premier livre, s'appuyant sur l'autorité d'Aristote, s'occupe de l'état envisagé dans son essence, son but, son origine, puis sa constitution politique, qui doit procurer aux hommes le bonheur social, c'est-à-dire la paix et le repos. Le second livre, le plus étendu et le plus important, traite des rapports de l'église et de l'état. Le style, d'abord purement didactique, prend bientôt une allure polémisante et rappelle par sa vivacité le ton de nos brochures modernes. On voit clairement que les prétentions de la papauté soulèvent une vive résistance. Plus les exigences de la curie augmentent, plus l'opposition est conduite à scruter les principes sur lesquels reposent les institutions ecclésiastiques. Les deux mouvements parallèles croissent d'une manière égale. Les prétentions du saint-siège, auxquelles Marsiglio revient sans cesse, savoir que le salut du croyant dépend de la soumission au pontife romain, et que Christ a donné à Pierre et à ses successeurs un pouvoir supérieur à l'empire, n'ont eu pour effet que d'aiguillonner la verve des penseurs indépendants. Tout lecteur attentif éprouvera cette impression.

Non-seulement Marsiglio soumet les maximes papales à une sévère critique, mais en outre il développe ses propres idées

sur la puissance ecclésiastique, la suprématie papale, les relations du civil et du religieux. De plus il s'efforce d'asseoir son système à la fois sur la raison, l'Écriture, la tradition, le droit canon et l'histoire. En voici les traits principaux.

I. L'exercice de l'autorité temporelle ou d'un pouvoir de coaction (*jurisdictio coactiva*) n'appartient à aucun prêtre, évêque ou pape. Tout clerc, à l'exemple de Christ lui-même, est soumis de sa personne à l'autorité temporelle. Christ donne en outre aux prêtres le conseil (*consilium*, par opposition à *præceptum*) de vivre dans la pauvreté et le renoncement. Les fonctions d'un prêtre, d'un évêque et d'un pape se bornent à administrer la parole et les sacrements. Son influence purement spirituelle et morale s'exerce par la persuasion, l'avertissement, la censure.

II. Tous les prêtres, quel que soit leur titre, sont au fond égaux en pouvoir et en dignité. D'après le témoignage de Jérôme, l'âge apostolique ne distinguait point entre ancien et évêque. Les apôtres aussi étaient égaux entre eux. La primauté de Pierre est inconnue au Nouveau Testament.

III. La distinction de puissance et d'honneur entre prêtres et évêques est purement extérieure, non essentielle, d'institution humaine et fondée sur les besoins du moment. La primauté d'un diocèse et de son évêque peut être utile à l'église, mais seulement à titre de mesure d'ordre. Les pouvoirs du primat doivent être soigneusement limités et définis. Marsiglio considère toutes les différences hiérarchiques comme un fait de *jure humano* et non point de *jure divino*. Ces expressions ne se rencontrent pas, il est vrai, sous sa plume. Mais, si le mot manque, la chose y est. Cette différence de rang entre les serviteurs de la parole est la même que celle qu'établit l'église luthérienne. Quant à la primauté du pape, Mélanchthon, en son nom personnel, a émis une théorie tout à fait semblable à celle de Marsiglio.

IV. D'après l'Écriture, il n'existe qu'un seul chef de l'église et un seul fondement de la foi, directement posé de Dieu. Ce chef c'est Christ et non point un apôtre, un évêque ou un prêtre quelconque, d'après 1 Cor. III, 11.

V. La souveraine autorité dans l'église n'appartient à aucun

prêtre, à aucun évêque, pas même à celui de Rome, mais au concile général, dans lequel peuvent siéger non-seulement des ecclésiastiques mais encore des laïques pieux et versés dans les saintes Ecritures. Marsiglio développe ici, avec une grande clarté, les principes adoptés cent ans plus tard par les grands conciles du XV<sup>e</sup> siècle.

VI. Le droit de contrainte appartient non à l'église mais à l'état. (Pour plus de brièveté et de clarté nous employons ces expressions modernes que notre auteur remplace par celles plus concrètes de *prince*, *principaux*, ou plus volontiers encore par *legislator superiore carens*, souverain législateur.) Infliger une peine civile à l'hérétique est l'affaire exclusive du juge temporel qui condamne d'après les règles tirées de la loi laïque. Le droit de convoquer le concile général et de donner force de loi à ses décisions appartient au prince pieux, lui seul et non l'évêque ou le pape possédant le droit de contrainte. Le pape ne saurait posséder le droit de convocation, car alors il pourrait arriver que des fautes graves, soit du saint-père soit des cardinaux, rendissent urgente la réunion d'un concile général et qu'au grand détriment de la chrétienté le pape refusât de le convoquer. L'autorité temporelle possède en outre la haute surveillance des biens d'église, dont elle peut disposer pour la défense et la conservation de l'état.

VII. La Bible en main, Marsiglio réduit à néant les prétentions de la curie romaine sur la valeur des décisions papales. Il pose en fait qu'aucun écrit ne mérite de créance absolue à l'exception des livres canoniques et de ce qui en dérive directement. Cette dernière réserve a pour but de donner, dans les questions contestées, autorité aux décisions des conciles généraux. Jésus a promis d'être avec son église tous les jours jusqu'à la fin du monde; les conciles généraux sont l'organe et la représentation de l'église (*vicem universitatis fidelium repræsentantes*). Marsiglio pense donc que les questions d'interprétation de l'Écriture et de doctrine doivent être résolues par un concile et non point par les décrets ou décrétales d'un pape assisté de ses cardinaux.

Toutes les assertions de notre auteur sont inspirées par les

faits dont il était témoin, notamment par la lutte entre Jean XXII et l'empereur Louis. Son ouvrage porte souvent des traces de la vive irritation qui travaillait alors les esprits ; ainsi il pense que la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII et certains décrets de Jean XXII contre Louis IV doivent paraître à tous les gens sensés entachés de folie. Au premier abord, certaines déclarations du pape Jean sont soi-disant apostoliques ; mais vues de près elles sont diaboliques.

Il est impossible de méconnaître dans l'œuvre de Marsiglio et de Jean de Jardun nombre de pensées d'un caractère tout à fait évangélique, et qui sont comme les pressentiments prophétiques des vérités mises en lumière par la réformation.

---

Dans les luttes entre l'église et l'état, la discussion roule surtout sur la notion d'état; au contraire, dans les débats que nous allons raconter, celle d'église occupe le premier rang. Aussi les préoccupations des penseurs se concentrent-elles de plus en plus sur le point vital de la question.

Le mouvement, commencé dans les vingt premières années du XIV<sup>e</sup> siècle, se continue maintenant à l'occasion d'une controverse entre les franciscains et les dominicains. Une décision de Jean XXII en faveur de ces derniers allume une guerre dans laquelle les principaux représentants de l'ordre de Saint-François prennent résolûment parti contre le pape lui-même. Une aventure arrivée à un inquisiteur déchaîna la tempête qui alla bientôt s'étendant au loin.

En 1321, l'inquisition avait eu l'heureuse chance de mettre la main à Narbonne sur un béguin qui professait, entre autres idées, l'opinion que ni le Christ ni les apôtres n'avaient possédé de propriété soit individuellement soit en commun. L'inculpé était sans doute un de ces *fraticelli* qui, après leur rupture avec l'ordre de Saint-François, s'étaient rattachés à l'association des béguins. L'inquisiteur était, comme d'ordinaire, un dominicain. Dans le cours de l'enquête, il avait mandé auprès de sa personne les chefs et les plus savants membres des communautés religieuses de la ville. Mais quelle ne fut pas sa surprise de voir

le minorite Bérenger Faloni se porter défenseur des opinions incriminées et les déclarer parfaitement orthodoxes. L'inquisiteur exige naturellement une rétractation immédiate, mais le franciscain, bien loin d'y consentir, en appelle au saint-siège. Il n'était point seul de son avis, car bientôt, à la stupéfaction générale, les organes officiels de l'ordre des minorites se déclarent solidaires des opinions mises en cause par l'inquisiteur. Deux chapitres généraux des franciscains, tenus à Pérouse en juin et juillet 1322, se prononcent dans le même sens.

Jusqu'alors la question, ne concernant que les deux ordres mendiants, paraissait simplement devoir augmenter encore leurs nombreux sujets de mésintelligence. Mais vu l'appel au saint-siège, la cause étant portée à Avignon, tout dépendit désormais de la décision du pape.

A la vérité Jean XXII (1316-1334) ne pouvait guère s'éprendre d'enthousiasme pour l'opinion qui soutenait que ni le Christ ni les apôtres n'avaient possédé de biens, soit individuellement soit en commun. En effet, si jamais pape fut suspect de cupidité, ce fut bien lui. La plus grande partie de ses décrets avaient pour objet des questions de finance, et le fait qu'à sa mort on trouva dans le trésor pontifical vingt-cinq mille florins d'or, soit en argent comptant soit en bijoux, nous montre bien que ses efforts n'étaient pas demeurés infructueux. Comment donc aurait-il pu reconnaître dans la pauvreté une condition de la perfection chrétienne? Aussi se garda-t-il bien de le faire. A la vérité il eût bien voulu pouvoir se dispenser de prendre une décision, et se montra, au début, disposé à accepter une transaction proposée par Hubert de Casal. Mais malheureusement les partis en présence ne se laissèrent point apaiser. Il fallut donner une réponse claire et nette par oui ou par non.

Une des principales armes dont les minorites faisaient usage n'était rien moins qu'une bulle pontificale. En 1279, à l'occasion des différends qui partageaient l'ordre des franciscains, Nicolas III avait publié, comme explication authentique de la règle de l'ordre de Saint-François, la bulle *Exiit qui seminat* (un semeur sortit pour semer, Matth. XIII). Ce document avait établi que les vœux de l'ordre interdisaient, soit à l'individu, soit à la



communauté, tout droit de possession et ne leur permettaient qu'un simple usufruit. Cependant cette notion d'usufruit était conçue de telle façon qu'on revenait à la propriété par une porte de derrière. Ainsi l'on soutenait hypocritement que le droit de possession appartenait, non aux moines, mais au saint-siège. Les membres de l'ordre, composant le parti des *spirituels*, avaient protesté contre la bulle, s'appuyant sur le vague dans lequel elle laissait la notion d'usufruit. Sous Jean XXII, cette bulle de Nicolas III devint le rempart des minorites et le point de mire des attaques de leurs adversaires, les dominicains. A vrai dire, la discussion n'était point permise, car la bulle de Nicolas interdisait, sous peine d'excommunication, d'agiter les points en litige, décision qui coupait naturellement court à tout débat et à toute critique. Pour permettre à l'opinion des dominicains de se faire jour, force était donc de lever l'interdiction statuée par Nicolas. En conséquence Jean XXII ouvrit la série de ces débats sur les affaires des franciscains par l'abrogation de la bulle de son prédécesseur, « afin, » disait-il, « d'ouvrir les voies à la vérité. » Cette décision, prise dans la constitution *Quia non nunquam*, est de l'an 1322. Puis le pape fit sans retard un nouveau pas et, le 8 décembre de la même année, la bulle *Ad conditorem canonum* renonce, au nom de l'église de Rome, à tout droit de propriété sur les biens de l'ordre.

Le pape avait la raison pour lui, car le débat reposait des deux parts sur une idée illusoire. Toutefois l'ordre tenait à ses illusions. Le chapitre général des minorites chargea le frère Bonagratia, de Bergame, d'en appeler verbalement contre la dernière constitution pontificale, ce qu'il fit en présence des cardinaux, le 14 juin 1323. Après cela il n'était plus possible d'ajourner la solution de la question principale. En 1323 le pape publia sa troisième constitution *Cum inter nonnullos*. Elle déclarait contraire à l'Écriture et erronée la proposition que le Rédempteur et ses apôtres ne possédaient rien, ni individuellement, ni en commun, et qu'ils n'avaient que l'usufruit et non la propriété des choses dont ils se servaient. Tout homme persistant à professer pareille doctrine devait en conséquence être tenu pour hérétique.

Ces mesures n'arrêtant point l'opposition de certaines notabilités de l'ordre, Jean XXII y ajouta encore le 13 novembre 1334 une quatrième constitution, *Quia quorundam*, qui condamnait cette résistance, frappait les opposants d'interdit et faisait l'apologie de ses précédentes décisions. Enfin une quatrième bulle, *Quia vir reprobus*, fut spécialement lancée à l'adresse de Michel de Césène, ex-général de l'ordre. Ce dernier document n'était autre chose que la critique et la réfutation d'un mémoire composé par Césène pour protester contre les décrets pontificaux.

L'opposition au sein de l'ordre est maintenant anéantie. Ses principaux chefs quittent Avignon et se réfugient auprès de Louis de Bavière. Michel de Césène, général depuis 1316, Guillaume Occam, provincial d'Angleterre, Bonagratia de Bergame, mentionné plus haut, s'attachent à Pise, en 1328, à la personne de Louis de Bavière et font désormais partie de son entourage. Mais la majorité des franciscains se soumet et choisit en 1329 un nouveau général. On en revient à l'idée, déjà émise un siècle auparavant, que les biens dont l'ordre a la jouissance appartiennent à leur donateur. Cette fiction ne valait au reste pas mieux que celle condamnée par le pape et attribuant à l'église de Rome la possession des biens dont la communauté avait l'usufruit.

Ce conflit entre la curie et les minorites donna naissance à des idées d'une immense influence sur les âges suivants. Les dominicains se constituèrent champions de la décision papale ; mais les mémoires justificatifs publiés par les franciscains bannis et expulsés de leur ordre, Michel de Césène et Guillaume Occam, sont sous tous les rapports bien plus importants que ceux de leurs adversaires. Les ouvrages d'Occam surtout se font remarquer par leur richesse de pensées. Césène se borne trop à une simple défense et à des attaques personnelles contre Jean XXII. Occam, en revanche, ouvre des perspectives qui dépassent les horizons de son temps. Le général des franciscains est plus homme d'action que de pensée ; c'est un caractère résolu, ferme et indomptable. Occam, lui, unit au caractère une science solide, un esprit hardi et étendu. Ses œuvres



polémiques ne sont point écrites immédiatement après la catastrophe, mais seulement quelques années plus tard; circonstance qui, selon nous, et abstraction faite de la personnalité de l'auteur, explique la richesse et la profondeur de ses ouvrages. L'excitation passionnée du premier moment s'est quelque peu refroidie, les événements et les questions sont considérés d'une manière plus calme, plus objective. Le point de vue est plus libre, le jugement plus réfléchi. Les ouvrages de notre auteur parurent sous le pontificat de Benoît XIII, c'est-à-dire au plus tôt en 1335, car l'élévation au trône de ce pontife est du 20 décembre 1334.

Les ouvrages d'Occam sont, d'après leur forme et leur contenu, un plaidoyer en faveur de l'auteur et, en partie, des écrits polémiques contre Jean XXII, bien qu'ils n'aient été composés qu'après la mort de ce pontife; cela se voit d'après leurs titres, par exemple : *Compendium errorum Johannis papæ*. Au premier abord ils paraissent seulement mettre en lumière les erreurs émises par ce pape dans ses bulles contre les franciscains. Mais cette impression change aussitôt qu'on les examine de près et qu'on pèse les idées qu'ils renferment. Ses explications sur les règles de saint François et sur le vœu de pauvreté, considéré comme une des conditions de la perfection évangélique, ses recherches sur le genre de vie de Jésus et de ses apôtres, plus encore ses idées sur la nature et l'usage de la propriété ont une valeur et une portée qui sont loin d'être purement éphémères et transitoires.

Cette discussion, vue à la distance de plus de cinq siècles, produit à la vérité sur un lecteur protestant une impression singulière. On ne peut en effet se dissimuler que notre franciscain, en se reportant au temps de Jésus et des apôtres, ne voie involontairement le Rédempteur et ses disciples au travers de ses préjugés de moine mendiant et ne se les représente sous les traits de religieux adonnés à l'ascétisme. Jean XXII n'avait donc pas tort de condamner cette manière de voir; mais il tombe à son tour dans une faute bien plus grave. Ses adversaires prêtaient à leur insu les idées de leur temps au christianisme primitif, mais Jean, le sachant et le voulant, se laissa di-

riger par son propre intérêt et chercha à justifier, par l'exemple du Rédempteur et par la pratique des apôtres, toute la hiérarchie de son temps avec ses richesses et sa mondanité, et même les possessions temporelles du saint-siège et ses trésors richement garnis. En ce point il a tort, Occam a raison contre lui.

Le vrai motif pour lequel la curie combattit avec si peu de ménagements les franciscains, c'est qu'au fond les principes de renoncement qu'ils professaient étaient un blâme tacite de la conduite des papes. Ceux-ci le sentaient bien et poursuivirent leurs adversaires avec toute la haine qu'inspire une mauvaise conscience. Mais la persécution eut précisément pour effet de faire surgir et arriver à maturité des pensées restées à l'état latent dans la conscience des hommes d'opposition et ne se trahissant jusqu'alors que par de fugitives lueurs.

L'idée que le royaume de Christ n'est pas terrestre, mais céleste et éternel, l'idée que Christ, en tant que Dieu, est à la vérité roi et Seigneur de toutes choses, mais qu'en tant que Homme-Dieu, il n'est roi que des croyants et non point le chef d'un pouvoir temporel et civil, cette idée, disons-nous, est une critique indirecte, mais fondée sur la Bible, de la hiérarchie du moyen âge, une protestation évangélique, bien qu'inconsciente, contre la papauté telle qu'elle était constituée depuis Grégoire VII. De son côté la protestation d'Occam contre l'absolutisme pontifical et ses prétentions à un pouvoir illimité, *plenitudo potestatis*, est parfaitement consciente et réfléchie. A ses yeux c'est une aberration et une hérésie dangereuse pour les âmes de prétendre que le pape possède, en vertu de l'autorité que Christ lui a conférée, le souverain pouvoir temporel et spirituel. Si tel était en effet le cas, le saint-père pourrait déposer les souverains selon son bon plaisir et disposer arbitrairement de la fortune et des biens d'un chacun. Nous serions tous ses esclaves, car il procéderait de la même façon dans les choses spirituelles. La loi de Christ deviendrait ainsi une servitude pire que celle de l'Ancien Testament; tandis que, comparé à l'ancienne alliance, l'Évangile est une loi de liberté. Occam combat aussi avec la plus grande vigueur l'opinion de certains flatteurs de la curie soutenant que le pape peut promulguer un

article de foi, qu'il est infaillible et ne peut ni errer ni tomber dans la simonie.

Le point de départ du système d'Occam est l'idée que toute la hiérarchie ecclésiastique, y compris la primauté du pape, est un fait d'institution humaine et non divine. Il exprime même une fois la pensée hardie qu'il serait plus avantageux d'instituer un certain nombre de primats ou souverains pontifes (*summi pontifices*). Selon lui, l'unité de l'église n'est point liée à l'existence d'un summus pontifex unique. Au contraire, s'il n'y a qu'un seul chef et qu'il soit corrompu, son influence sera plus funeste que s'il y en avait plusieurs. Un pape devient-il hérétique, tout le monde doit pouvoir le juger; mais son juge régulier est l'empereur. Cependant le droit de condamner un pape hérétique appartient aussi au concile général comme représentant de l'église universelle. S'ils le jugent nécessaire, les évêques peuvent même déposer un pape. On le voit, la question qui devait agiter l'église au siècle suivant se présente déjà à l'esprit d'Occam qui la résout précisément comme elle devait l'être soixante ans plus tard.

Passant ensuite à la question de savoir si un concile peut s'assembler sans convocation du pape, Occam développe à cette occasion une théorie qui ressemble de la manière la plus frappante au système collégial. « Chaque communauté ou corporation (*communitas*), dit-il, se donne ses propres lois et choisit des personnes qui représentent l'ensemble (*vicem gerunt*). D'après Rom. XII, 5, tous les croyants formant un corps et étant membres les uns des autres, ont donc le droit d'élire des personnes pour représenter l'ensemble des fidèles. La réunion de ces personnes forme le concile général, c'est-à-dire l'assemblée des députés de toute la chrétienté. Pour constituer cette assemblée, chaque paroisse devrait envoyer un ou plusieurs délégués au synode diocésain ou au parlement du prince. Ces synodes ou ces parlements choisiraient à leur tour des députés dont la réunion formerait le concile général. On le voit, il ne s'agit point ici d'un synode placé sous la main du pape, ni même d'un concile ne représentant que la hiérarchie ecclésiastique, mais bien d'une assemblée fondée sur le principe de

l'intervention des troupeaux dans la vie de l'église. Toutefois Occam ne transporte point simplement le pouvoir souverain du pape aux conciles. « Christ a promis à l'église qu'elle ne tomberait pas dans des erreurs contraires à la foi ; mais cette promesse est faite à l'église entière. Or le concile n'est jamais qu'une portion de l'église ; il pourrait donc arriver que tous les membres d'un concile tombassent dans l'erreur, sans que l'on dût toutefois désespérer de voir Dieu révéler sa vérité aux enfants, d'après Matth. XI, 25, ou leur inspirer de défendre la vérité déjà connue. Une pareille circonstance tournerait à l'honneur de Dieu en démontrant que notre foi ne provient point de la sagesse des hommes réunis en concile général, mais bien de la puissance divine qui a choisi les choses folles de ce monde pour confondre les sages. » (1 Cor. I, 27.) Plus loin Occam exprime la pensée qu'il serait possible que tous les hommes, tant clercs que laïques, s'écartassent de la vraie foi, et que celle-ci ne se conservât que chez de pieuses femmes.

On voit clairement ce que tout cela signifie. Pour Occam, Christ le Seigneur est bien au-dessus du pape et de l'Eglise, « La tête et le fondement de l'église sont une même personne, savoir Christ, et Christ seul. » Notre auteur a la conviction de combattre pour Christ et pour la foi en sa personne.

Michel de Césène, de son côté, ne croit pas s'être séparé de la communion de l'église malgré sa rupture avec le pape Jean XXII. La justification que le général des franciscains nous présente de sa conduite ne peut être lue sans émotion et inspire du respect pour sa personne. Quelques docteurs en théologie de Paris et d'autres universités, membres de l'ordre des minorites, avaient écrit à Césène pour l'inviter à se soumettre et à rentrer dans le giron de l'église et de la communauté monastique dont il s'était séparé. Voici sa réponse : « Je ne me suis séparé ni de la communion de l'église ni de mon ordre et suis bien déterminé à ne le faire jamais. Je pense bien plutôt à demeurer toujours, avec l'aide de Dieu, attaché à la sainte église romaine et à la fidèle observation des règlements de notre ordre. » Puis Césène passe à une exposition des circonstances du débat. Il rappelle que lorsque Jean XXII émit dans ses bulles des idées

contraires à la doctrine de l'église et aux vœux de l'ordre des minorites, lui, Césène, a cru devoir lui résister d'homme à homme, comme autrefois Paul résista à Pierre lorsqu'il judaïsait et s'écartait de la vérité évangélique. Là-dessus le pape l'a fait arrêter. Alors Michel, après mûre réflexion, étant encore à Avignon, en a appelé, tant en son nom personnel qu'au nom des frères qui partageaient sa manière de voir, du pape Jean XXII à la sainte église universelle, apostolique et romaine. Il s'est à la vérité ainsi détaché de l'obéissance et de la communion de Jean. Puis le pape le persécutant, lui et ses amis, il a fui dans une autre ville conformément au précepte du Christ, et s'est rendu à Pise. Là publiant son appel à l'église il l'a expédié au saint-père; maintenant c'est au concile général à juger sa conduite, puisque le pape est en matière de foi soumis aux décisions de cette assemblée.

L'allusion aux tendances judaïsantes de Pierre est chez Césène le résultat d'une opinion bien arrêtée, car il y revient dans un autre de ses écrits et accuse le pape et son parti de tendances analogues. Autrefois les juifs expliquaient d'une manière charnelle les prophéties qui se rapportent au royaume de Dieu; aujourd'hui le pape tombe dans la même erreur en se représentant le royaume de Christ comme un royaume terrestre, et le Christ-homme comme un Seigneur et un roi temporel. Cette observation, bien qu'exprimée avec peu de clarté, n'en est pas moins profondément vraie.

Occam lui aussi a fait des aveux qui révèlent l'état de son âme et qu'on ne peut lire sans émotion: « La prophétie de l'apôtre (2 Tim. IV, 3), dit-il, s'accomplit aujourd'hui. Souverain sacrificateur, anciens, scribes et pharisiens agissent maintenant comme lorsqu'ils ont crucifié Jésus. Ils nous ont bannis à Patmos, moi et plusieurs autres adorateurs de Christ, mais nous ne sommes pas sans espérance, car le bras du Seigneur n'est point raccourci. Nous vivons dans la confiance au Très-Haut, nous attendant à revenir un jour avec honneur à Ephèse; et si Dieu cependant ne le permettait pas, je sais que ni la mort, ni la vie, ni aucune créature ne peuvent me séparer de l'amour de Dieu et de la profession de la foi chrétienne. »



En regard de ces témoignages de joyeuse et pieuse confiance en Dieu, nous citerons encore le jugement d'Occam sur ses propres travaux et leur valeur pour l'avenir. Il se trouve dans un dialogue servant d'introduction à une sorte de philosophie de l'état. Là, un écolier qui tient le haut bout de la conversation dit à son maître : « Quoique nous ne soyons pas en état de publier aujourd'hui un ouvrage achevé, personne à ma connaissance n'ayant écrit sur ce sujet, il ne sera pas sans utilité que nous élevions la voix pour encourager ceux qui ont sous la main les livres nécessaires à achever l'œuvre que nous avons commencée. J'estime en effet que notre travail est de nature à attirer l'attention des futurs zéloteurs de la vérité, de la justice et du bien public sur des choses qui, au grand dommage de tous, ont échappé jusqu'à présent à ceux qui gouvernent, qui conseillent et qui enseignent. » Cette assertion n'était au reste point exagérée, car Occam et le petit groupe de penseurs indépendants qui partageaient ses vues, représentent un mouvement qui est loin d'avoir passé comme une fugitive apparition. Une simple question concernant un ordre monastique a ouvert de nouveaux horizons à la vie spirituelle. Au travers d'une conception monacale et ascétique de la vie, sous l'attachement à une règle réputée sacrée, perce l'opposition à la papauté comme pouvoir temporel et absolu, et les chefs de cette opposition en viennent à considérer Christ comme l'unique chef de l'église. Du choc des opinions amenées par ce conflit surgissent des idées vraiment évangéliques et une conception de l'état qui annonce des temps nouveaux. Les générations suivantes vont en tirer parti et préparer ainsi le terrain au grand mouvement réformateur du seizième siècle.

AUG. HUC MAZELET.

---