

Consentement et unité dans le *De concordantia catholica* de Nicolas de Cues

Miruna Tătaru-Cazaban
Université de Bucarest

Abstract

Consent and unity in Nicholas of Cusa's *De concordantia catholica*

This article aims to investigate the place of the notion of consent (*consensus*) in Nicholas of Cusa's ecclesiology and political philosophy. Usually seen as a "programme" of the conciliarist movement during the first part of the council of Basel, his early work *De concordantia catholica* represents a synthesis between a hierarchical vision of the world, including the Church, and a juridical and political thought according to which the legitimacy is obtained through the consent of the people concerned by authorities and laws. The notion of consent, as it is found in the Roman law and especially in the canonical tradition, is used to express the co-operation between every human participation in decisions concerning the life of the Church and the government, and the will of God that is the transcendent origin of both spiritual and temporal power.

Keywords: Nicholas of Cusa, consent, concordantia, ecclesiology, council, hierarchy

Introduction

Nicolas de Cues (1401-1464), philosophe, savant, diplomate et homme d'Église, exprime dans son traité *De concordantia catholica* (1433-34) une vision ecclésiologico-politique fondée sur une impressionnante érudition canonique, patristique et médiévale, qu'il réclame avec fierté comme le résultat de ses propres recherches : « Que mes lecteurs ainsi me fassent confiance : tout ici a été tiré d'originaux anciens, non d'un recueil compilé par un quelconque abrégiateur » (CC, pref., 28)¹. L'auteur répond par-là au besoin d'arguments tirés de la plus ancienne tradition pour une réforme de l'Église de son

temps et également aux exigences humanistes de retrouver les sources et de s'y abreuver (Flasch 2002, 178). Il y fait non seulement œuvre d'historien de l'Église et de canoniste, mais aussi d'herméneute de la tradition dans un moment de crise pour la Chrétienté occidentale. Écrit au temps du long Concile de Bâle (1431-1449) et redevable au contexte plus large de la dispute conciliariste², le *De concordantia catholica* fait la jonction entre une conception théologique et canonique qui attribue au consentement un rôle majeur dans la vie ecclésiale et une réflexion politique sur la manière dont l'Empire doit être gouverné. Alliant la primauté du concile par rapport au pape à une perspective juridico-politique sur la situation de l'Empire de Sigismond, cet ouvrage est l'expression d'un « conciliarisme modéré » (Counet 2011, XV) et peut être vu aussi comme « un véritable projet de société » (Reinhardt & Schwaetzer 2012, 16).

On sait que le but du Concile de Bâle était celui de réformer l'Église entravée par les conséquences du Grand Schisme d'Occident (...) ³ et par les pratiques peu conformes à l'esprit de l'Évangile et à la tradition ancienne. Mais une fois rétabli l'ordre, le pape Eugène IV n'était pas disposé à reconnaître au concile l'autorité suprême dans l'Église, en dépit de l'opinion majoritaire des Pères conciliaires. Nicolas de Cues y prit part en tant que juriste et défenseur des prétentions d'Ulrich von Manderscheid à l'archevêché de Trèves, mais, grâce au succès de son ouvrage et à l'appui de son protecteur, le cardinal Giuliano Cesarini, il commença à jouer un rôle de premier plan dans les débats du Concile. Cependant, après avoir pris ses distances envers les positions des « adulateurs du pape », Nicolas de Cues allait se ranger, à partir de 1437, du côté d'Eugène IV, abandonnant l'inefficacité des querelles conciliaires et choisissant la part d'une unité ecclésiale efficace, au service de laquelle il mettra toutes ses énergies⁴.

Notre brève analyse vise à souligner la place du consentement dans la pensée ecclésiologique et politique du Cusain, étant donné le fait qu'au Moyen Âge « la politique entretient une relation en miroir avec l'ecclésiologie » (Bonino 2015, 222). Si le premier livre du *De concordantia catholica* est centré sur l'idée d'harmonie⁵, comme base de toute réflexion philosophico-théologique et comme but des pratiques politiques,

le second est l'expression des idées conciliaristes (Voir Landi 2002, 305-315). Quant au consentement, qui trouve son illustration majeure dans le troisième livre du traité, il devient, à une époque où l'accord politique et celui ecclésiastique semblent difficiles à gagner, la notion à partir de laquelle on pourrait retrouver la concorde et l'harmonie tant désirables dans les choses temporelles et spirituelles. La continuité entre le deuxième et le troisième livre se crée par l'entremise d'un *proemium* qui renferme les principes essentiels de la pensée politique de l'auteur, son intention étant, comme le souligne Kurt Flasch (2008, 30), l'« instauration de l'unité, la *concordia*, au moyen d'une réforme de l'Église d'abord et de l'Empire ensuite ». Ces principes sont significatifs pour l'héritage que le XIV^e siècle transmet au XV^e. Ils ouvrent en même temps de nouvelles perspectives sur le principe de droit romain *quod omnes tangit* que les auteurs influencés par le mouvement conciliaire ne tarderont pas de valoriser⁶.

1. L'Église : une concordance graduelle

Avant d'entrer dans les détails du premier livre du *De concordantia catholica*, passé souvent inaperçu dans la littérature secondaire à cause du rôle éminent qu'on a accordé au second livre en tant que document du conciliarisme⁷, nous allons remarquer, à la suite de Paul Sigmund (1963, 127), la division tripartite de l'ouvrage qui rappelle celle de la nature humaine, constituée par le corps, l'âme et l'esprit. Si le premier livre se concentre sur l'Église en son ensemble, sur sa nature spirituelle et son mystère (Tilliette 2006, 31), le second est consacré au sacerdoce, alors que le dernier est dédié à l'Empire : « on envisagera en premier lieu le composé entier, c'est-à-dire l'Église même ; en second lieu son âme, c'est-à-dire le très saint sacerdoce ; en troisième lieu son corps, c'est-à-dire le Saint Empire » (CC, pref., 28). Pour Nicolas de Cues, comprendre la totalité de l'Église, sa *catholicité* ontologique, c'est saisir sa « profonde et divine harmonie » et sa « concordance » (CC I, 45). En effet, les premiers chapitres de son long et très documenté plaidoyer en vue de la réforme de l'Église constitue une introduction à la fois philosophique et théologique sur le sens de la création, selon un schéma

hiérarchique dionysien, et sur l'Église en tant qu'unité graduelle « d'esprits rationnels et d'hommes » avec le Christ (CC I, 50) :

Car, dès qu'on scrute ces admirables et différentes concordances de l'univers entier, à quel point on y découvre un merveilleux mélange de natures, une participation mutuelle d'influences diffuses dans la sphère entière de l'univers, et, en tout cela, un ordre tendant à une fin unique, voilà ce que connaissent ceux qui ont étudié. (...) même si toutes les créatures sont établies dans l'être à partir de principes créés qui ont par degrés avec le premier principe une certaine ressemblance graduelle et que, pour être conservées, elles s'unissent, par la concordance à leur principe naturel et originel, cependant notre Église, celle dont on traite en ce moment, n'est constituée que d'esprit rationnels et d'hommes, lesquels sont unis au Christ, encore qu'ils ne le soient pas tous de la même manière, mais par degrés (...).

À la structure hiérarchique de l'univers constitué par divers degrés de participation au premier Être correspond la même structure de l'Église qui consiste dans une « douce harmonie concordantielle, par degrés et séries » avec Dieu – « la concordance infinie » (CC I, 45). Ce qui ressort de cette interprétation du monde et de la nouvelle création en Christ, marquée par le langage du néoplatonisme chrétien, c'est la centralité du terme *concordia* ou *concordantia* pour exprimer le mystère de l'unité de l'Église par rapport à l'unité transcendante de Dieu – concordance éternelle, sans « aucune contrariété » (CC I, 46-47). Emprunté dans son sens ecclésiologique à saint Cyprien et choisi, sans doute, parmi les mots privilégiés dans l'œuvre de Raymond Lulle, ce terme devient chez le Cusain un concept totalisant, comme celui de *théophanie* chez Jean Scot Erigène. La *concordance* rend compte de la réalité suprême, infinie, ainsi que de la création qui, dans sa diversité, porte l'empreinte « théophanique » de l'Être créateur.

Nicolas de Cues met en relief par la *concordantia* la relation entre unité et pluralité et le mode d'être de l'altérité à l'intérieur de l'unité : identité et parfaite harmonie au sein de la Trinité ; ressemblance partielle et harmonie hiérarchique au niveau des créatures spirituelles et raisonnables. L'Église représente cette concordance graduelle où différence ne veut pas dire contrariété. Si chaque être est « constitué par une concordance », alors sa vocation est celle de réaliser cette

constitution intime en relation avec le principe même et avec ceux qui portent le même sceau de la « concordance suprême et infinie » (CC I, 47). Le Cusain formule son ecclésiologie sur cet arrière-fond métaphysique (Flasch 2010, 81), car il définit la *concordantia* comme le résultat de l'accord fondé sur le consentement de tous, en tant qu'unité en diversité, similaire à l'harmonie créée entre plusieurs hommes qui croient en un seul Dieu⁸.

Mais l'enjeu pratique et très urgent à l'époque était, pour Nicolas de Cues, celui de penser l'unité de l'Église « militante » et de trouver les moyens pour lui redonner le souffle concordataire. C'est la raison pour laquelle il applique cette vision de l'unité qui assume harmonieusement les différences à l'Église qui, selon l'enseignement de saint Paul, est le corps que tous les croyants forment en Christ, doctrine reprise par saint Augustin⁹ et devenue commune pour tout le Moyen Âge. Chez Nicolas de Cues aussi, ce corps unique, formé par le pape, les patriarches, les métropolitains, les évêques, les prêtres et les fidèles, représente une unité en dépit de la diversité des rôles qu'ils accomplissent. Tout comme la diversité des membres rend possible la hiérarchie, de même l'unité suppose la concordance, c'est-à-dire des rapports entre ses membres qui reflètent, par degrés d'intensité ou de ressemblance, le modèle divin en tant que principe ordonnateur. Il ne s'agit pas, chez le Cusain, d'un ordre simplement extérieur, d'une hiérarchie imposée comme cadre inflexible de la vie de foi. L'ordre hiérarchique ecclésial doit se faire par la participation et l'accord spirituel de tous ses membres, en préservant la fraternité à l'intérieur d'un corps constitué par plusieurs structures de représentation. En décrivant le corps de l'Église, Nicolas de Cues considère que le schisme est la véritable antithèse de l'esprit fraternel que l'Église en tant qu'unité doit cultiver (CC I, 59). Combattre le schisme par le travail de médiation et obtenir l'accord entre les différentes opinions c'est l'essence de l'engagement de l'auteur comme membre du Concile. Toutefois, comme le souligne de manière très juste Gianluca Briguglia (2018, 191),

Se la nozione chiave è quella di “concordanza”, essa va intesa non tanto nell'accordo giuridico tra le innumerevoli parti della chiesa, ma

piuttosto come consenso, come consonanza di opinioni, che testimonia la presenza dello Spirito Santo. Solo in quanto orientata alla concordanza la Chiesa può organizzarsi gerarchicamente e non come ordine imposto di una parte sulle altre.

Nicolas de Cues insiste sur la description de la structure sacerdotale de l'Église. Les évêques, en tant que membres de la hiérarchie supérieure, sont égaux du point de vue de l'ordre, mais différents quant à la tâche qui leur incombe. C'est un fait essentiel pour le rapport que les évêques entretiennent avec l'évêque de Rome, car la distinction entre eux est calquée sur celle entre le pouvoir de l'ordre et le pouvoir de juridiction. L'idée de réconcilier l'égalité de tous les évêques avec la primauté papale par cette distinction n'est pas spécifique à Nicolas de Cues, étant formulée pour la première fois par les commentateurs du *Décret* de Gratien. Dans cette perspective, l'évêque de Rome est supérieur aux autres évêques seulement en ce qui concerne le pouvoir juridictionnel. Si la hiérarchie fondée sur les ordres sacrés a comme devoir l'administration des sacrements, la hiérarchie juridictionnelle confère au pape ce que l'on appelle la *praesidentia regitiva*. Aussi la supériorité du pape ne consiste-t-elle pas en la définition des questions de foi, mais elle est seulement administrative et n'implique aucun pouvoir législatif qui appartient de droit au concile (Congar 1958, 242).

Ces questions d'ecclésiologie ardemment débattues au temps du Concile et même après ne se réduisent jamais chez Nicolas de Cues aux simples normes disciplinaires ; elles mettent en pratique une pensée qui se confronte avec le problème de concilier hiérarchie et représentation comme deux dimensions entremêlées de la vie de l'Église. Nous allons voir comment cette vision de l'Église comme concordance graduelle exige la participation de ceux qui sont constitués en hiérarchie à travers différentes formes de consentement : *taciturnitas* (consentement tacite), *assensus*, *salutatio*, *conniventia* (Rado 2019, 64 ; Krämer 1980, 356-358). C'est ainsi que l'autorité d'origine divine devient aussi l'expression de la liberté humaine divinement inspirée (CC II, 181).

2. Le consentement, principe d'ecclésiologie et de gouvernement

Nous avons déjà remarqué le fait que le traité *De concordantia catholica* a été fréquemment considéré comme une « œuvre de circonstance » et, notamment pour son deuxième livre, comme un manifeste des conciliaristes. En effet, le Cusain y emploie divers arguments pour soutenir la supériorité du concile par rapport au pape et n'entend pas mettre en équilibre, comme le remarque Paul Sigmund (1963, 185), le pouvoir papal avec le pouvoir conciliaire. Nous pourrions dire, sans négliger toutefois les nuances, que Nicolas de Cues établit la supériorité du concile à partir de l'exégèse de Matthieu 16, 18, synthétisée par saint Augustin dans la phrase : « Petrus a petra, non petra a Petrus » :

Et puisqu'il est bien établi que Pierre vient de pierre et que la pierre est l'Église, qui signifie le Christ et pour cette raison est son corps mystique, il est clair, par conséquent, que le Christ est la vérité, et que la pierre, figure et signe du Christ, est l'Église, mais que de cette pierre Pierre est la figure ou le signe. (...)

En outre il résulte clairement de là que, comme Pierre figure l'Église en une personne unique et de façon très confuse, lui qui est susceptible de dévier, il y a donc entre la pierre et Pierre plusieurs degrés de représentations et de signes, depuis la représentation et la figure la plus confuse jusqu'à la pierre qui est la vérité, en passant par des intermédiaires plus vrais et plus certains. Mais l'Église, qui est une, ne peut être représentée et signifiée que par une assemblée qui soit une, et que les Grecs appellent synode. (CC II, 172-173)

La pensée conciliariste du Cusain se distingue par la manière dont elle interprète la figure emblématique de saint Pierre, unique par son rôle comme la chaire qu'occupe ses successeurs. Dans ce contexte, il importe de distinguer entre *sedes* et *sedentes*. Nicolas de Cues constate qu'en dépit du fait que certains papes sont tombés en hérésie, le siège papal a toujours gardé la foi. En outre, l'Église, formée par le peuple ayant à sa tête le pape, ne peut pas s'éloigner du Christ, car elle est le véritable *corpus Christi*. Il y ajoute que les notions de *sedes apostolica* et de *cathedra Petri* ne se réfèrent pas strictement à l'évêque de Rome (*sedentes*), mais à la

communauté des évêques et à l'Église en son ensemble. Tout cela pour prouver la représentativité supérieure du concile et son rôle d'exprimer l'universalité de l'Église qui est seulement symbolisée, dans son unité, par Pierre et ses successeurs.

Il y a plusieurs traditions canoniques que Nicolas de Cues a l'intention de concilier. Par exemple, la distinction 15, c. 2, du *Decretum* de Gratien précise que les décisions des premiers quatre conciles doivent être respectées à la manière des quatre Évangiles. La raison du choix des quatre premiers conciles réside dans le fait que leurs décisions ont été adoptées par le consentement universel. Au niveau des commentaires au *Décret* de Gratien, on peut distinguer au moins trois perspectives sur la relation entre le pape et le concile. Premièrement, une minorité des décrétistes considère qu'à l'égard de la définition des articles de foi, le concile général demeure supérieur au pape. Ils invoquent à cet égard le principe de droit romain *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, qui affirme la nécessité que les laïcs aussi soient représentés lors de la prise des décisions concernant les articles de foi¹⁰. Cette perspective, adoptée par un nombre restreint de décrétistes, se répandra par la suite à travers la *Glossa ordinaria* de Jean le Teutonique (cf. Watanabe 1963, 65). La deuxième position soutient que le pape n'a pas de droit de dispense à l'égard des décrets adoptés par les conciles généraux et portant sur ce qu'on appelle le *generalis status ecclesiae*. Finalement, la troisième position met en discussion un problème largement débattu dans les écrits des canonistes : la déposition d'un pape hérétique. Selon Morimichi Watanabe (1963, 66), les difficultés ne sont pas liées ici à l'idée de la déposition d'un pape, acceptée par les ecclésiastiques, mais elles portent sur la légitimité de ceux qui peuvent accuser le pape d'hérésie.

Pour le Cusain, qui développe une affirmation appartenant à Huguccio de Pise, un canoniste du XII^e siècle, le pape ou son délégué doivent toujours faire partie d'un concile général pour qu'il soit valable (cf. Sigmund 1963, 79). C'était, en effet, unanimement accepté que le droit de convoquer un concile général revenait au pape. Au cas où le pape promet d'être présent soit en personne, soit par un délégué, mais, en fin de

compte, n'y participe pas, le concile général se déroulera de manière légitime, soutient Nicolas de Cues, malgré cette absence. Pourtant, le concile devra s'abstenir de définir les questions de foi pour lesquelles la présence et surtout le consentement du pape restent obligatoires. Cela est dû au fait que le respect des « formes régulières » demanderait la présence du pape :

Par conséquent, puisque le Pontife Romain est le général en chef de cette Église militante et le premier dans l'épiscopat de la foi, aucun concile universel ne peut pas sans lui ou son autorité se tenir selon les formes régulières. (CC II, 98)

Nous observons que Nicolas de Cues distingue avec soin entre différents types de conciles : universels, généraux, patriarchaux, provinciaux, afin d'étudier le rôle que le pape y avait joué à travers l'histoire et les traits caractéristiques de chaque assemblée. À part les problèmes liés à la typologie, il y a encore trois exigences que le Cusain prend en considération lorsqu'il définit un concile général : la nécessité que celui-ci se déroule de manière publique, que chaque participant ait le droit de s'exprimer et que les séances de l'assemblée se montrent harmonieuses. En effet, *ubi dissensio, ibi non est concilium* (CC II, 102). L'harmonie doit accompagner un concile général comme signe, avant tout, de la présence du Saint Esprit et elle conduit à l'infaillibilité des décisions adoptées :

Mais puisque j'ai dit que si c'est de la concordance que procède la définition, on croit que c'est de l'Esprit Saint qu'elle a procédé, car lui-même est l'auteur de la paix et de la concorde, et puisque j'ai dit que ce n'est pas chose humaine que des hommes variés, réunis au même endroit et jouissant de la pleine liberté de parole, portent un jugement en pleine concordance, mais que c'est là chose divine, voilà par conséquent ce qu'il faut tout à fait présumer. (CC II, 105)

Concernant la supériorité du concile général au pape, le second livre du *De concordantia catholica* apporte trois précisions : tout d'abord, la position du pape parmi ses évêques rassemblés en un concile général ne s'individualise que grâce à la primauté du siège qu'il occupe ; deuxièmement, l'infaillibilité¹¹ ne saurait être tout aussi clairement incarnée par le pape que par le concile général ; en dernier lieu, l'infaillibilité du pape doit être comparée à celle du concile.

La première précision se réduit à l'affirmation selon laquelle le rôle du pape doit être celui d'éviter le schisme. Selon Nicolas de Cues, c'est le sens même de la primauté du pape, car c'est au pape que l'on confie la conduite du navire de saint Pierre (*naviculæ sancti Petri*), selon l'attribut de *rector* qui lui est accordé. Les autres évêques partagent la même qualité, chacun pour l'église qu'il préside. La thèse soutenue ici est due largement aux textes qui traitent des corporations. La juridiction appartient dans ce cas à tous les membres de la corporation considérés comme *universitas*¹². En commentant les versets de Matthieu 16, 18-19, Nicolas de Cues admet que l'autorité attribuée à saint Pierre par le Christ n'est point supérieure à celle accordée aux autres apôtres : « Or nous savons que Pierre n'a pas reçu du Christ plus de pouvoir que les autres Apôtres » (CC II, 138). Il ajoute ensuite que « nous entendons par pierre le Christ, en qui Pierre a confessé sa foi ». Donc, la prééminence de Pierre ne saurait s'exercer sur l'Église, mais à l'intérieur de celle-ci.

En ce qui concerne la deuxième précision, qui vise l'infaillibilité, le Cusain met en lumière que le pouvoir de lier et de délier avait été accordé par le Christ à l'Église universelle, non seulement au pape. Il y a donc un rapport direct entre l'origine du pouvoir et la catholicité de l'Église qui reçoit ce pouvoir, ce qui fait que le concile général soit une représentation plus fidèle (*plus tenendo in veritate*) de l'Église universelle par rapport au seul pape. En fait, le concile général est une incarnation plus fidèle du consentement de l'Église universelle : « C'est pourquoi on peut dire de façon universelle que le concile universel, qui représente l'Église catholique, tient son pouvoir immédiatement du Christ et qu'à tous égards, il est supérieur tant au pape qu'au Siège apostolique. » (CC II, 165)

Quant à la troisième précision, le Cusain opère une distinction entre l'autorité du pape (*sedes*) et ceux qui l'exercent. En sa qualité de souverain apostolique (*sedes apostolica*), le pape est à jamais infaillible. Cela veut dire que ce n'est pas le pape qui est exempt de toute erreur (l'histoire nous fournit des exemples de papes hérétiques et, pour cela, déposés), mais bien le *concilium patriarchale papae*, son « corps ». Celui-ci a même l'obligation de déposer tout pape

hérétique. Donc, le pouvoir du pape n'est pas, selon Nicolas de Cues, illimité, mais il concerne uniquement l'autorité juridictionnelle.

Si le premier livre du *De concordantia catholica* est une illustration de l'idée de hiérarchie et le deuxième est dédié à la théorie conciliaire, le lien entre ces deux sujets est donné, selon Paul E. Sigmund, par le thème du consentement (Sigmund 1963, 137), qui serait redevable plutôt à l'influence du juridisme romain sur la pensée de Nicolas de Cues qu'à une influence philosophique. Il y a toujours, chez Nicolas de Cues, un parallélisme entre la manière dont il faut gouverner l'empire et le gouvernement auquel l'Église prétend avoir le droit. À la suite du fameux canoniste Hostiensis, le Cusain considère que la *potestas ordinis* provient directement de Dieu, tandis que la *potestas executionis* exige le consentement des sujets. Il semblerait que nous avons affaire à deux doctrines opposées : la première serait théologique, le pouvoir trouvant sa source en Dieu, tandis que l'autre affirme que la source de l'autorité réside dans les sujets. Le *medium concordantiae* est garanti toujours par le consentement. Cela veut dire que l'idée de consentement n'entre pas en contradiction avec celle, de provenance biblique, qui déclare que tout pouvoir trouve sa source en Dieu (Weiler 2004, 86). Ce n'est pas seulement le droit romain qui par la formule *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet* privilégie le consentement, mais la loi naturelle elle-même¹³.

Selon Nicolas de Cues, qui invoque la maxime *quod omnes tangit* dans une suite de références au *Décret* de Gratien, veiller au bon fonctionnement de la chose publique c'est la tâche de tous les membres du corps politique, qu'ils y participent d'une fonction supérieure ou inférieure. Mais le bon fonctionnement de la chose publique est conditionné par la relation harmonieuse qui s'établit entre les supérieurs et les inférieurs et qui doit manifester le respect de la part des inférieurs et l'amour de la part des supérieurs. Si le non-respect de la part des inférieurs pour leurs supérieurs entraîne un pouvoir « sans force » (CC II, 241), le respect s'exprime par la consultation des inférieurs lorsqu'un supérieur doit être élu. Dans ce cas, l'élection est vue comme un témoignage du fait que

la volonté de tous a été prise en considération. À partir de l'exemple du pape Anicet, la distinction 66, c. 1 du *Décret* de Gratien confirme la légitimité de l'emploi dans ce cas d'une version de la formule *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet* : « il faut que celui qui commande soit institué facilement ou de façon expresse, par tous ceux auxquels il commande » (CC II, 241).

D'autre part, il y a deux aspects liés au problème du consentement : le premier porte notamment sur les procédures visant la mise en pratique du consentement, essentielles pour ceux qui veulent introduire des réformes dans l'Église (Watanabe 2000, 222), tandis que le second a plutôt un caractère théologique. Selon ce dernier aspect, la minorité devrait reconnaître la décision de la majorité afin d'atteindre l'unanimité. Nicolas de Cues développe une théorie du consentement qui porte non seulement sur le choix des gouvernants, mais aussi sur les lois qui gouverneront la communauté. « L'instinct naturel » guide les inférieurs à exprimer leur consentement envers leurs supérieurs. À partir de telles affirmations, nous ne pouvons pas soupçonner le Cusain d'être le partisan d'un « démocratisme radical », qui pourrait convenir, selon certaines interprétations, à un philosophe politique tel que Marsile de Padoue. D'ailleurs, Nicolas de Cues n'est pas particulièrement admiratif envers cet auteur¹⁴, tandis qu'il tient en forte estime d'autres penseurs conciliaristes comme Dietrich de Niem (Watanabe 1963, 35-36). Une différence essentielle par rapport à Marsile se trouve, à notre avis, dans la manière de traiter l'individu. Assurément, Nicolas de Cues n'est pas un individualiste. Pour lui, l'individu est d'abord membre d'une communauté, d'un corps social. Il ne jouit pas premièrement de droits, mais d'un statut hiérarchique :

3. Le consentement et l'indépendance des pouvoirs

Consacré à la défense de l'Empire, le troisième livre de la *Concordance catholique* s'ouvre par une comparaison des deux souverainetés qui régissent les hommes, celle temporelle et celle spirituelle. Cette mise en perspective offre, pour le Cusain, le cadre pour affirmer l'idée, partagée par « maints

docteurs modernes » (CC III, 278), selon laquelle l'Empire reçoit son autorité directement de Dieu. D'ailleurs, Nicolas de Cues n'évite pas à réfléchir, à la suite de ses prédécesseurs, sur la classification des régimes politiques et d'être favorable à la monarchie élective où tous les citoyens ou au moins ceux qui les représentent ont le droit de se prononcer.

Mais toute discussion autour de l'autorité impériale ne pouvait pas se passer de quelques références à la donation de Constantin, fréquemment invoquée dans les écrits ecclésiologico-politiques médiévaux. Grâce à sa compétence canonique, Nicolas de Cuse est un des rares auteurs à rejeter l'authenticité de la donation de Constantin (CC III, 278-279), avant la démonstration faite en 1440 par Lorenzo Valla. En outre, du point de vue historique, il soutient que jusqu'au temps de Pépin l'Empire n'a pas été en possession du pape (CC III, 280 ; cf. Piaia 2002, 115-128). Le transfert du pouvoir à l'empereur Othon que les Romains considéraient comme leur protecteur, a été le résultat du manque de protection de la part de l'empereur de Constantinople, mais s'est réalisé par consentement et en accord avec « le droit divin et naturel lui-même » : « C'est, en effet, par voie de sujétion volontaire et de consentement à l'autorité que furent instituées les prélatures selon la concordance, la rectitude et la sainteté, en toutes les sortes de domination. » (CC III, 292)

Le quatrième chapitre du troisième livre de la *Concordance catholique*, que Paul E. Sigmund considérait comme un lieu privilégié du *quod omnes tangit*, fait du consentement du peuple la garantie de la légitimité de tout régime politique. Nicolas de Cues y introduit une comparaison entre le régime royal de ceux qu'on appelle en grec *basilici* et le régime de ceux qui utilisent la violence envers leurs propres sujets et sont appelés, par un usage qui remonte aux étymologies d'Isidore de Séville, *tyrans*. Vu comme une forme corrompue de la « sujétion volontaire », le régime tyrannique, qui a désigné originellement les rois forts, s'oppose au droit par la violence et à l'accord par le manque de respect à l'égard des élections : « C'est pourquoi on nomme tyrans ceux qui s'emparent du pouvoir sans avoir été appelés ni élus » (CC III, 293). En antithèse avec le régime tyrannique, le régime

légitime est celui où le droit naturel est respecté et les sujets ne reçoivent pas un empereur nommé, sans leur accord, par l'autorité du pape, mais ont des « électeurs, institués au temps d'Henri II par consensus commun de tous les Allemands et des autres sujets de l'Empire » (CC III, 293)¹⁵.

Reprenant la métaphore, chérie par les papalistes, de la lune censée figurer le pouvoir impérial et du soleil symbolisant l'autorité du pontife romain, Nicolas de Cues proclame l'indépendance des deux, en affirmant que nul d'entre eux n'a besoin de la confirmation de l'autre¹⁶. Le consensus des électeurs par lequel se manifeste l'accord et la soumission volontaire des sujets suffit donc pour instituer l'empereur, tout comme le « consensus tacite ou parfois exprès » (CC III, 296) est suffisant pour élire un nouveau pape qui se trouve par là en possession de ses pleins pouvoirs. Cette indépendance des deux souverainetés par rapport aux modalités de désigner ceux qui les représentent au plus haut niveau n'exclue pas l'engagement de l'empereur pour la protection du concile universel.

Afin d'éviter le schisme, but suprême de ceux qui agissent en faveur de l'unité de l'Église, Nicolas de Cues rappelle les devoirs de l'empereur qui précèdent, dans le texte du *De concordantia catholica*, quelques considérations adressées à l'empereur Sigismond dont il fait l'éloge : « Voici donc ce qui incombe à l'empereur concernant le début du synode : convocation, exhortation, protection, parfaite liberté, bonne et excellente garde, absence de toute partialité et de tout recours à la contrainte » (CC III, 326). Étant, selon une expression employée par le Cusain à la fin de l'ouvrage, une collection de textes fondés sur l'étude des actes des premiers conciles œcuméniques, le *De concordantia catholica* propose à Sigismond comme modèle la figure de l'empereur byzantin Basile qui a participé au huitième concile général de l'Église. Ce type d'exhortation est vu par Nicolas de Cuse comme un remède au schisme, pour ramener « ceux qui se sont écartés de la voie du salut, surtout les habitants de l'illustre royaume de Bohême » (CC III, 359).

Tandis que la première partie du troisième livre avait en vue les rapports du pouvoir impérial au pouvoir papal, les derniers chapitres représentent une description sombre de la

situation politique de l'époque. Le premier trait caractéristique de cette situation, marquée par la disparition de « tout souci de la chose publique » (CC III, 371), consiste dans la dégradation du sens de la loi et des rapports entre les deux glaives : « La loi dont la sévérité est sans pouvoir coercitif a perdu la vie et ne mérite pas le nom de loi (...) » (CC III, 366). Mais ce paysage politique désolant n'est pas décrit sans rappeler toutefois les conditions pour que l'ordre soit rétabli. Le rôle de l'empereur est celui d'« administrateur pour l'utilité de la république » (CC III, 373), tandis que ses électeurs doivent reprendre leur ancienne fonction de serviteurs de la chose publique et ne pas subordonner l'empereur à leurs intérêts privés, car ils ne sont que l'expression du consentement des sujets volontairement soumis. Sinon le pouvoir des électeurs sera anéanti par celui du peuple et aucune harmonie ne subsistera ni au cadre de l'Empire ni à l'intérieur de l'Église. Cela parce que l'accord, expression même du consentement, reste, pour Nicolas de Cues, le seul fondement de l'entente temporelle et spirituelle :

(...) la véritable harmonie qui assure la concordance de l'Église catholique consiste dans une présidence correctement ordonnée, née du consensus commun et de l'élection, ainsi que dans la libre soumission de tous, du plus grand nombre et que les canons et les lois, tant d'origine divine que dictés de façon humaine et raisonnable par le consentement commun et unanime, en tant que moyen le plus équitable, montrent la voie qui mène de cette vie passagère à la patrie céleste. (CC III, 401)

La pensée politique de Nicolas de Cues part d'une prémisse aristotélicienne selon laquelle la vie de la cité doit être gouvernée par des lois qui, ayant reçu le consentement de tous, garantiront la concorde et finalement l'harmonie du corps politique¹⁷. À la différence d'Ockham, le Cusain affirme, en suivant sur cet aspect saint Cyprien¹⁸, l'idée que la majorité des citoyens restera toujours à la défense du bien commun. Ce juste milieu que « la majeure part du peuple » sait préserver est le résultat du fait que les décisions suivent dans toute assemblée de citoyens le bien commun soit parce que les bonnes lois l'emportent toujours, soit parce que les sages jouent un rôle dominant. La bonne volonté politique est donc conditionnée par le respect des lois et n'apparaît que lorsque les moins instruits

acceptent que leurs volontés soient gouvernées par des sages. De la tradition volontariste du XIV^e, Nicolas de Cues garde l'importance d'un vouloir qui soit commun à tous ceux qui se proposent de vivre dans un régime fondé sur la concorde. Dans ce contexte, la loi à qui tous, y compris le prince, devront se soumettre, est le produit du consentement politique exprimé par la majorité des citoyens à travers les élections. Fondamentale pour le destin du *quod omnes tangit* et pour les contextes dans lesquels des auteurs tels que Marsile de Padoue ou Guillaume d'Ockham avaient placé cette maxime du consentement, la réflexion politique du Cusain tranche la dispute entre la prééminence du gouvernement des hommes et celle du gouvernement des lois en faveur de la seconde et considère que le règne des lois consenties est le seul qui garantisse le bien commun.

NOTES

¹ Nous allons citer dorénavant, pour des raisons de simplification, l'édition française de la *Concordance catholique* comme CC, suivi du nombre du livre et de la page.

² Black 1970 offre un excellent traitement de la dispute conciliariste dans la première moitié du XV^e siècle. Sur l'histoire du Concile de Bâle, voir Gill (1965).

³ Pour les différents problèmes concernant le Grand Schisme d'Occident, voir Rollo-Koster & Izbicki (2009).

⁴ Selon Gerald Christianson, grand spécialiste de Nicolas de Cuse et de la dispute conciliariste, « no conflict in the early life of Nicholas of Cusa has attracted more interest and attention than his move from the Council of Basel to the side of Pope Eugenius IV in May 1437 » (Christianson 2004, 91). Pour une perspective sur le développement de l'ecclésiologie cusaine, voir Nicolas de Cues (2015).

⁵ Pour la restauration dans l'Église de l'idée d'harmonie, profondément abîmée après la période de la papauté d'Avignon et les querelles infinies concernant la nomination des évêques, voir Weiler (2004, 77).

⁶ L'histoire de la réception ecclésiologique et politique du *quod omnes tangit* et du problème du consentement a été traité par les médiévistes dans des différentes perspectives (voir Congar (1958; Krämer 1980; Tierney 1982; Monahan 1987; Oakley 1999; Tătaru-Cazaban 2018; Alberzoni & Lambertini 2019).

⁷ C'est seulement en 1963 qu'apparaissent les ouvrages fondamentaux de Morimichi Watanabe et de Paul E. Sigmund, le premier essayant de situer la pensée politique de Nicolas de Cues dans le contexte médiéval dont elle ne

saurait être séparée, tandis que le deuxième était concerné notamment par les changements survenus dans la biographie de Nicolas de Cues, tout en les rapportant aux diverses étapes de sa pensée. La lecture attentive du premier livre du *De concordantia catholica* peut nous faire éviter les interprétations erronées qui n'hésitent pas de voir Nicolas de Cues comme un précurseur des conceptions démocratiques. Dans la perspective de l'histoire politique, ignorer ce premier traité c'est rendre incompréhensibles les changements de position de Nicolas de Cues, qui n'ont pas été entièrement conjoncturels (cf. Sigmund 1963, 138).

⁸ Pour une perspective qui synthétise les rapports entre la volonté de Dieu et la notion du consentement entre les hommes, voir Tierney 1982, 66 : « Nicholas's characteristic doctrine, the one that gave coherence to his whole work, was an assertion that the divine will expressed itself in human affairs through community consent or consensus ».

⁹ Edward F. Cranz 1953 présente une synthèse sur la réception de saint Augustin dans l'œuvre de Nicolas de Cues.

¹⁰ Voir le chapitre sur la pensée ecclésiologico-politique de Guillaume d'Ockham dans Tătaru-Cazaban (2018, 239-294).

¹¹ Pour ce problème que nous ne pouvons pas traiter ici, voir Prügl (2006).

¹² Pour une analyse de la conception des décrétistes selon lesquels l'*universitas fidelium* serait l'Église infaillible, voir De Vooght 1965, 21.

¹³ "The principle 'What touches all should be approved by all', which appears in various forms in Nicholas' discussion of consent, was also ultimately derived from Roman law." (Sigmund 1963, 142) Flasch (2010, 91) souligne l'influence de Marsile de Padoue sur le Cusain en ce qui concerne la théorie des droits naturels d'origine cicéronienne.

¹⁴ Nicolas de Cues critique la théorie politique et ecclésiologique de Marsile de Padoue dans CC II, 257 ; CC III, 275 ; voir aussi, sur la manière dont Nicolas de Cues a lu Marsile et, à travers lui, Aristote, l'article de Sigmund (1962, notamment 400-401).

¹⁵ Pour le rapport élection-consentement, *electio autem consensui aequiparatur*, selon la formule du Cusain (voir Krämer 1980, 361-363; Rando 2019, 64-65).

¹⁶ Sur la métaphore de la lune et du soleil chez Dante, voir Tătaru-Cazaban (2004).

¹⁷ Pour une analyse du consentement comme moyen d'accorder variété et harmonie, voir Weiler 2004, 82-83. Sur l'idée que toute élection dans l'Église (sacerdotale, épiscopale, métropolitaine, cardinalice, papale) doit se fonder sur le consentement, voir Weiler (2004, 85) : « All the rectors in the church should be constituted *per consensum*, as is required by divine and natural law ».

¹⁸ La norme de saint Cyprien selon laquelle la majorité (*major pars*) garde toujours la vérité de la foi (CC I, 71). Mais, dans une perspective qui, à notre avis, différencie la pensée du Cusain de celle d'un Guillaume d'Ockham, nous entendons assumer la formule de Brian Tierney (1982, 67) sur la vision plus traditionaliste de l'auteur de la *Concordance catholique* sur le consentement : « Nicholas agreed with the common view that consent could be expressed by the greater part of a community and he was confident that the greater part could generally be trusted ».

REFERENCES

- Black, Antony. 1970. *Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430-1450*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonino, Serge-Thomas. 2015. *Brève histoire de la philosophie latine au Moyen Âge*. Fribourg-Paris : Academic Press – Éditions du Cerf.
- Briguglia, Gianluca. 2018. *Il pensiero politico medievale*. Torino: Einaudi.
- Christianson, Gerald. 2004. « Cusanus, Cesarini and the Crisis of Conciliarism ». In *Conflict and Reconciliation : Perspectives on Nicholas of Cusa*, edited by Inigo Bocken, 77-90. Leiden : Brill.
- Cranz, Edward F. 1953. « Saint Augustine and Nicholas of Cusa in the Tradition of Western Christian Thought ». *Speculum* 28(2) : 297-316.
- Congar, Yves. 1958. « Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et aprobari debet ». *Revue historique de droit français et étranger* 36 : 210-259.
- Counet, Jean-Michel. 2011. « Introduction ». In Nicolas de Cues. *Les Conjectures/ De Coniecturis*, XI-CLVII. Paris : Le Belles Lettres.
- Flasch, Kurt. 2002. « Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento ». In *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di Paolo Costantino Pissavino, 175-192. Milano: Mondadori.
- Flasch, Kurt. 2008. *Initiation à Nicolas de Cues*. Trad. fr. Jacob Schmutz et Maude Corrieras. Fribourg-Paris : Academic Press – Éditions du Cerf.
- Flasch, Kurt. 2010. *Niccolò Cusano. Lezioni introduttive a un'analisi genetica del suo pensiero*. Trad. it. Tomaso Cavallo. Torino: Nino Aragno Editore – Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento.
- Gill, Joseph. 1965. *Constance et Bâle-Florence*. Paris : Éditions de l'Orante.

Krämer, Werner. 1980. *Konsens und Rezeption: Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 19.] Münster: Aschendorff.

Landi, Aldo. 2002. « Niccolò Cusano, riformatore a Basilea ». In *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, edited by Turner Martin, 305-315. Berlin: Akademie Verlag.

Monahan, Arthur P. 1987. *Consent, Coercion and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*. Leiden: Brill.

Morrissey, Thomas E. 1986. « Cardinal Zabarella and Nicholas of Cusa. From Community Authority to Consent of the Community ». *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 17: 157-176.

Nicolai de Cusa. 1959-1968. *Opera omnia*. Vol. XIV, 1-4. Ed. G. Kallen. Hamburg : Meiner.

Nicolas de Cues. 1977. *Concordance catholique*. Trad. fr. Roland Galibois, rev. par Maurice de Gandillac. Introduction et analyse de Jacques Doyon et Joseph Tchao. Quebec: Centre d'Études de la Renaissance, Université de Sherbrooke.

Nicolas de Cues. 2015. *Unité et réforme. Dix opuscules ecclésiologiques*. Textes rassemblés et traduits par Hubert Vallet. Préface de Maurice Vidal. Paris : Beauchesne.

Oakley, Francis. 1999. *Politics and Eternity. Studies in the History of Medieval and Early Modern Political Thought*. Leiden : Brill.

Piaia, G. « Tra il Fulgosio e il Valla. La critica del Cusano alla Donazione ». In *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, edited by Turner Martin, 115-128. Berlin: Akademie Verlag.

Prügl, Thomas. 2006. « The Concept of Infallibility in Nicholas of Cusa ». In *Cusanus. The Legacy of Learned Ignorance*, edited by Peter J. Casarella, 150-177. Leiden : Brill.

Rando, Daniela. 2019. « Semantica e pratiche del consenso. Ancora a proposito di elezioni episcopali, secoli XI-XIII ». In

Costruire il consenso. Modelli, pratiche, linguaggi (secoli XI-XV), a cura di Maria Pia Alberzoni & Roberto Lambertini, 49-70. Milano : Vita e Pensiero.

Reinhardt, Klaus & Harald Schwaetzer (eds.). 2012. *Nicolas de Cues. Anthologie*. Éd. fr. par Marie-Anne Vannier. Paris : Cerf.

Rollo-Koster, Joëlle & Thomas M. Izbicki (eds.). 2009. *A Companion to the Great Western Schism (1378–1417)*. Leiden: Brill.

Sigmund, Paul E. 1962. « The Influence of Marsilius of Padua on XVth Century Conciliarism ». *Journal of the History of Ideas* 23 (3) : 392-402.

Sigmund, Paul E. 1963. *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Sigmund, Paul E. 2006. « Medieval and Modern Constitutionalism. Nicholas of Cusa and John Locke ». In *Cusanus. The Legacy of Learned Ignorance*, edited by Peter J. Casarella, 196-209. Washington, DC: Catholic University of America Press.

Tataru-Cazaban, Miruna. 2004. « Théologie politique et vision béatifique dans le *De Monarchia* de Dante ». *New Europe College Yearbook, 2003-2004*: 317-339.

Tataru-Cazaban, Miruna. 2018. *Quod omnes tangit. Une histoire médiévale du consentement politique XIIIe-XIVe siècles*. București : Editura Universității din București.

Tierney, Brian. 1982. *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought. 1150-1650*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tierney, Brian. 1998. *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. Leiden : Brill.

Tilliette, Xavier. 2006. *L'Église des philosophes. De Nicolas de Cues à Gabriel Marcel*. Paris : Cerf.

Vooght, Paul de. 1965. *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au Concile de Constance*. Paris : Cerf.

Watanabe, Morimichi. 1963. *The Political Ideas of Nicholas of Cusa, with special reference to his De Concordantia Catholica*. Genève : Librairie Droz.

Watanabe, Morimichi. 2000. « The German Church shortly before the Reformation : Nicolaus Cusanus and the Veneration of the Bleeding Hosts at Wilsnack ». In *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Renaissance. Studies in Honour of Louis Pascoe, S.J.*, edited by Thomas M. Izbicki & Christopher M. Bellitto, 210-223. Leiden : Brill.

Watanabe, Morimichi. 2011. *Nicholas of Cusa : a companion to his life and his times*, edited by by Gerald Christianson & Thomas M. Izbicki. London: Ashgate.

Weiler, Anton G. 2004. « Nicholas of Cusa on Harmony, Concordance, Consensus and Acceptance as Categories of Reform in the Church, in *De Concordantia Catholica* ». In *Conflict and Reconciliation : Perspectives on Nicholas of Cusa*, edited by Inigo Bocken, 91-103. Leiden : Brill.

Miruna Tătaru-Cazaban, doctore en sciences politiques de l'Université de Bologne et de l'Université de Bucarest, spécialiste de l'histoire des idées politiques au Moyen-Âge, enseigne la philosophie politique à la Faculté des Science Politiques de l'Université de Bucarest. Elle a publié notamment *Quod omnes tangit. Une histoire médiévale du consentement politique (XIIIe-XIVe s.)*, Editura Universității din București, 2018, et plusieurs articles sur le problème du consentement au Moyen-Âge et la tradition du libéralisme classique. Elle a collaboré à la traduction en roumain des auteurs tels saint Augustin, Hugues de Saint-Victor, Fr. Guizot, R. Klibansky, E. Lévinas et André Scrima.

Address:

Miruna Tătaru-Cazaban
Faculty of Political Sciences
University of Bucharest
Calea Plevnei no. 59
010223 Bucharest
Email: miruna.tataru-cazaban@unibuc.ro