

Il est impossible de séparer fortement de l'idée de la royauté fondée sur la *politia* ou de celle de l'État en tant que *corpus morale, politicum, mysticum*, une autre notion qui apparut indépendamment des doctrines organiques et corporatistes - bien que simultanément avec elles : le *regnum* [royaume] en tant que *patria*, en tant qu'objet d'un attachement politique et d'un sentiment semi-religieux.

La *Patria*, si souvent dans l'Antiquité classique agrégat de toutes les valeurs morales, éthiques, religieuses et politiques auxquelles un homme pouvait tenir au point de vivre et de mourir pour elles, était une entité politique pratiquement périmée au début du Moyen Âge. Pendant l'époque féodale, quand les liens entre seigneur et vassal déterminaient la vie politique et l'emportaient sur la plupart des autres liens politiques, l'ancienne idée de *patria* s'était presque entièrement effacée ou désintégrée. Cela ne veut pas dire que le mot *patria* ait entièrement disparu du vocabulaire latin médiéval. Bien qu'il ne corresponde guère aux conditions effectives de vie et qu'il ne concorde que très mal avec la réalité politique, le terme se rencontre assez fréquemment dans les œuvres des poètes et des savants médiévaux qui s'inspiraient de Virgile, d'Horace, et d'autres auteurs classiques.

Le mot *patria* existait aussi dans la langue de tous les jours. Dans un sens étroit et purement local, il s'appliquait au hameau, au village, à la ville ou à la province natale, désignant le *pays* français ou le **Heimat** allemand, le foyer ou le lieu de naissance de quelqu'un, et c'est dans ce sens qu'il était utilisé, par exemple dans le langage légal anglais : **per patriam se defendere** était une tactique de défense par laquelle le défendeur se soumettait au jugement de la communauté dans laquelle il vivait. Les *literati*, certes, pouvaient continuer à exalter la mort d'un homme **pro patria** ; mais la mort, pour cette unité politique étroite que recouvrait de fait le mot *patria*, n'avait - au-delà de la défense naturelle de la maison ou du foyer - aucune conséquence politique ; faute du contexte politico-philosophique plus large - à quelques exceptions près - une telle mort n'aurait été perçue que comme un sacrifice privé, plutôt que public. Les guerres n'étaient après tout pas normalement faites par les citoyens, mais par une armée de vassaux féodaux et de chevaliers convoqués pour défendre leur seigneur et ses objectifs politiques ou ses intérêts personnels. La mort d'un homme lige pour son seigneur personnel, bien sûr, se plaçait très haut dans l'échelle des sacrifices dus à la loyauté, et les sagas médiévales glorifient abondamment les victimes de la **fidelitas** et de la **fides**. Mais ces guerriers s'immolaient *pro domino* [pour leur seigneur] et non *pro patria*, et le glissement général du centre de la vie politique n'en est que mieux mis en lumière lorsque les juristes du début du XIIIe siècle déclarèrent : « *Le devoir de défendre la patria était supérieur aux obligations féodales du vassal envers son seigneur...* »

Il y eut cependant un domaine dans lequel le terme de *patria* conserva en quelque sorte son sens original plein et ses anciennes valeurs affectives même si ce ne fut que par transfert et sous une forme transcendentalisée : à savoir dans la langue de l'Église. Le chrétien, selon l'enseignement de l'Église primitive et des Pères, était devenu le citoyen d'un autre monde. Sa véritable *patria* était le Royaume des Cieux, la cité céleste de Jérusalem. Le retour final à cette « mère patrie » spirituelle et éternelle était, selon les Épîtres des Apôtres, l'objet du désir naturel de l'âme chrétienne errant sur cette terre. Ce n'était pas seulement une métaphore poétique, mais un mot prononcé dans l'esprit de l'épître aux Hébreux (II, 13-14) lorsque, dans l'exequies, le prêtre implore Dieu d'ordonner aux anges saints de recevoir l'âme du défunt et

de la conduire **ad patriam Paradisi**. La communauté des bienheureux et des saints était, après tout, l'assemblée civique de la *patria* céleste que l'âme désirait rejoindre. Pour cette **communis patria** dans les cieux, les martyrs avaient versé leur sang. Par conséquent, le martyr chrétien qui s'était immolé pour la *politia* invisible et était mort pour son seigneur divin *pro fide* devait rester – et cela, en fait, jusqu'au XXe siècle – le modèle authentique de l'abnégation civique. **La doctrine chrétienne, en transposant la notion politique de polis à l'autre monde, et en l'élargissant en même temps à son regnum coelorum [règne des cieux] ne se contentait pas d'engranger fidèlement et de préserver les idées politiques du monde de l'Antiquité ; mais, comme en bien d'autres occasions, elle préparait de nouvelles idées pour le jour où le monde séculier commencerait à retrouver ses anciennes valeurs caractéristiques.**

D'emblée, donc, il faudrait au moins envisager la possibilité que – avant que ne ce soit fait sentir le plein effet des doctrines juridiques et humanistes – le nouveau concept territorial de la *patria* ne se soit peut-être pas développé comme une descendance resécularisée de la tradition chrétienne, et que le nouveau patriotisme n'ait pas aussi prospéré à partir des valeurs éthiques transposées de la *patria* céleste aux « *politia* » terrestres. En fait, quelques changements intéressant ce problème se sont produits à la suite des croisades. Sur le modèle des impôts levés pour les croisades « pour la défense (ou les besoins) de la Terre Sainte » (**pro defensione [necessitate] Terrae Sanctae**), des impôts furent introduits dans les royaumes occidentaux « pour la défense (ou les besoins) du royaume » (**pro defensione [necessitate] regni**). Ce qui était bon pour le *regnum Christi regis*, Jérusalem et la Terre sainte, l'était aussi pour le *regnum regis Siciliae, Angliae ou Francorum*. Si un impôt spécial et extraordinaire se justifiait en cas d'urgence à Jérusalem, il semblait tout aussi justifiable – en particulier à l'époque des croisades purement politiques et séculières du XIIIe siècle – de faire face de la même façon aux urgences des royaumes terrestres. Dès le milieu du XIIIe siècle, cependant, et en particulier en France, on trouve un élément émotionnel intégré au travail prosaïque de la taxation : les impôts étaient alors souvent levés **ad defensionem (tutionem) patriae** ou, selon l'expression de Philippe IV de France, **ad defensionem natalis patriae**, « pour la défense de la patrie natale ».

Cette nouvelle terminologie n'était pas le fruit d'une quelconque imagination calculatrice chez des nationalistes français, mais une application du langage du droit à des fins nationales. Le mot *patria* était utilisé en droit canon, et il était aussi très fréquent en droit romain. Les glossateurs ne tardèrent pas à en faire la remarque et à l'utiliser abondamment. Dans leurs discussions sur l'idée de **bellum iustum**, la « guerre juste », les canonistes avaient toujours fait remarquer, et même depuis la fin du XIIe siècle, que la guerre était justifiée dans un cas « de nécessité urgente et inévitable » pour la défense de la *patria* tout comme pour la défense de la loi et de l'Église, et ils avaient souvent donné comme exemple d'une telle *necessitas* les guerres menées par les chrétiens orientaux contre les infidèles en Terre sainte. Ils s'accordaient avec les civilistes, qui soutenaient que, dans un cas d'urgence, l'empereur avait le droit de lever de nouveaux impôts pour la défense de la *patria* et qui suivaient le modèle du *Digeste* quand ils parlaient de la « douce » ou « très douce mère patrie ». À l'origine, les juristes, parlaient de la *patria* en termes généraux, sans spécifier le sens du mot, et nous montrerons bientôt comment ils en vinrent, petit à petit, à s'exprimer avec une plus grande précision. **Il est indubitable, cependant, que, dans le cas de la France à l'époque de**

Philippe le Bel, le mot *patria* en était effectivement arrivé à signifier tout le royaume, et qu'à cette époque la monarchie territoriale - peut-être même peut-on dire nationale - de la France était assez forte et suffisamment développée pour se proclamer la *communis patria* de tous ses sujets et pour exiger des services extraordinaires au nom de la mère patrie.

C'est à peu près à la même période qu'une telle terminologie se développa en Angleterre dans la littérature ainsi que dans le langage juridique.

Bracton, s'appuyant sur des textes juridiques de la première moitié du siècle, utilisait comme s'il allait de soi le mot *patria*. Par exemple, il faisait une distinction entre les services dus au seigneur féodal et les services dus au roi ***ad patriae defensionem* et *hostium depressionem*** [l'écrasement de, ennemis], distinction qui reflétait également le dilemme entre les obligations féodales et publiques. Par ailleurs, à propos de l'*Essoign* - c'est-à-dire les motifs d'excuse valables pour défaut de présence à un tribunal Bracton déclarait qu'une excuse valable était le service dans l'armée royale mais il admettait également comme autre motif d'excuse le ***servitium regis*** normal, le ***servitium regis aeterni*** outre-mer — fait qui démontre une fois de plus que la défense de la *Terra sancta* et la défense de la *patria* étaient sur le même plan dans la langue des juristes et au tribunal.

Peut-être est-ce ici le lieu de rappeler qu'en France la « terre sainte » de la *Terra Sancta* outre-mer et la « terre sainte » de la *dulce France* n'étaient pas du tout des notions incomparables et incompatibles, et que l'une comme l'autre étaient porteuses de valeurs émotionnelles. Le royaume de France, ***Francia***, dont le nom même suggérait à ses enfants qu'il était le pays des hommes libres (Franci), était considéré comme le pays d'un nouveau peuple élu. Pline, en une occasion, avait glorifié l'Italie comme étant une « terre sacrée pour les dieux » (***Haec est Italia dis sacra***). La France apparaissait à son tour comme une ***Francia Deo Sacra***, un ***regnum benedictum a Deo*** ; Dieu l'entourait d'un amour particulier ; le Christ lui accordait le privilège d'une prééminence spéciale ; là résidait le Saint-Esprit ; et, pour son sol sacré, cela valait la peine et c'était même doux de faire le sacrifice suprême. **Défendre et protéger le sol de France avait donc, par conséquent, des connotations semi-religieuses tout comme la défense et la protection du sol sacré de la Terre sainte elle-même.**

Il est devenu habituel, déjà avant les croisades, d'accorder une certaine glorification religieuse au chevalier qui sacrifiait sa vie au service de l'Église et pour la cause de Dieu. Grâce aux croisades, cependant, la possibilité d'acquérir cette glorification fut étendue de la chevalerie aux masses, et le privilège de devenir soldat martyr s'étendit à des classes qui, normalement, n'auraient pas dû combattre du tout. Un croisé qui combattait les Infidèles pour la foi chrétienne et mourait pour la cause de la Terre sainte au service du Christ-Roi pouvait à juste titre, selon la croyance générale, s'attendre à entrer immédiatement au paradis céleste et à recevoir, en récompense de son immolation, la couronne du martyr dans la vie de l'au-delà :

Celui qui s'embarque pour la Terre sainte,

Celui qui meurt dans cette campagne,

Entrera dans le bonheur céleste,

Et avec les saints il résidera.

La question de savoir si la confiance dans les récompenses de l'autre monde, dont témoigne le chant des croisés, était fondée sur le plan du dogme, ou si c'était au contraire une interprétation erronée des décrets du pape (qui accordaient aux croisés, non pas la rémission de leurs péchés, mais la rémission de ces châtements que la discipline de l'Église aurait pu leur imposer), n'avait alors guère d'importance, et elle n'en a pas non plus ici. La croyance au droit supposé du croisé au paradis était partagée par tous ; et Dante en était encore persuadé : il rencontra son aïeul Cacciaguida, tué à la Sainte Croisade, au Champ de Mars, où les martyrs et les champions de Dieu ont leur place, et il lui fait dire : « *Je suis venu du martyre à cette paix* » (***Venni dal martiro a questa pace***).

Certes, de la même façon, on pouvait présenter sous des couleurs séduisantes la mort d'un vassal pour son seigneur féodal, particulièrement au cours d'une bataille pour la foi chrétienne. À un concile à Limoges, en 1031, où se discutait une trêve de Dieu, le vassal d'un duc s'entendit dire : « *Pour votre seigneur, vous devez accepter la mort... et pour cette loyauté vous deviendrez un martyr de Dieu.* » En d'autres termes, le vassal qui se sacrifiait pour son seigneur, alors que celui-ci défendait une cause sainte, était comparable au martyr chrétien qui se sacrifiait pour son Seigneur et Maître divin, pour le Christ. Dans le même esprit, l'archevêque de Reims, Turpin, disait aux guerriers francs, dans *La Chanson de Roland* :

Pur nostre rei devum nus ben murir.

Chrestientet aidez a sustenir !...

Asoldrai vos pur voz anmis guarir.

Se vos murez, esterez seinz martirs,

Sieges avez el greignor pareïs.

Puisque, dans la geste de Charlemagne, les guerriers combattaient les Sarrasins en Espagne, ils étaient considérés comme des croisés et jouissaient des privilèges qui, à l'époque du poète, étaient normalement l'apanage des croisés. Cependant, la mort de ces croisés « français » en guerre contre les Sarrasins était en même temps une mort pour leur seigneur suprême, pour Charlemagne, ***li empereres Carles de Frances dulce*** ; et ce fait, pour un lecteur français du XIIe siècle, donnait inmanquablement un parfum national au martyr des guerriers tués au combat.

Toutes proportions gardées, on peut dire que l'***Historia Regum Britanniae*** de Geoffrey de Monmouth représentait pour les Anglais ce que *La Chanson de Roland* représentait pour les Français. Pour Geoffrey de Monmouth, *patria* désignait clairement « la monarchie de l'île entière » (***totius insulae monarchia***), que le roi Arthur – après l'avoir obtenue par droit d'héritage – devait défendre contre les infidèles : Saxons, Écossais et Pictes. Une fois, lors d'une attaque saxonne contre la *patria* britannique, le roi Arthur réunit ses armées et fit un

bref discours à ses soldats pour exalter sa propre loyauté en contraste avec la déloyauté des Saxons, qui avaient rompu la trêve. La principale harangue, cependant, fut une fois de plus faite par un évêque, saint Dubrick de Caerleon, qui exhorta les soldats à être de vaillants défenseurs de **pietas et patria** pour l'amour de leurs concitoyens :

« *Combattez pour votre patria, et souffrez même la mort pour elle, si un tel sort vous était imposé. La Mort elle-même est une Victoire, et un moyen de sauver l'âme. Car, celui qui souffre la mort pour ses frères s'offre comme hostie vivante à Dieu et, de toute évidence, il suit le Christ, qui pour ses frères a daigné sacrifier sa vie (Jean, I, in, 16). Si, par conséquent, l'un d'entre vous est vaincu par la mort dans cette guerre, que cette mort soit pénitence et absolution pour tous ses péchés.* »

Le discours de l'évêque de Caerleon, comme celui de l'archevêque de Reims Turpin dans *La Chanson de Roland*, était peut-être modelé sur les sermons des prédicateurs de la croisade, à ceci près que les récompenses spirituelles — absolution et salut de l'âme — promises aux victimes des « **guerres saintes** » étaient attribuées ici aux martyrs mourant pour leur *patria*. Que les guerriers gallois du roi Arthur soient morts pour la foi chrétienne également, puisqu'ils se battaient contre les Saxons païens, et qu'ils soient aussi morts pour leur seigneur et roi, est parfaitement exact. Néanmoins, la mort *pro fide*, pour la foi et la loyauté, est éclipsée par l'idée qu'ils sont morts *pro patria*, c'est-à-dire *pro totius insulae monarchia* — ou bien elle s'y trouve intégrée. De plus, leur mort était interprétée comme un sacrifice volontaire **pro fratribus**, et l'auteur la comparait au sacrifice volontaire du Christ pour ses frères. Par là même, la mort *pro patria* était vue comme une œuvre de *caritas* plutôt que de *fides*, bien que cette dernière notion ne doive pas être exclue.

On avait déjà, auparavant, en rapport avec les croisades, fait vibrer la corde de l'amour fraternel. Le pape Urbain II, par exemple, dans une lettre aux Espagnols qui défendaient Tarragone contre les Sarrasins, déclarait :

Aucun de ceux qui seront tués dans cette campagne pour l'amour de Dieu et pour celui de ses frères ne doit douter qu'il recevra la rémission de ses péchés et la béatitude éternelle par la miséricorde de Dieu.

Et un peu plus tard, Yves de Chartres rassembla dans ses ouvrages fondamentaux, le **Decretum** et le **Panormia**, des passages pertinents tirés des Pères et de lettres pontificales, où une récompense divine était promise à ceux qui mourraient « pour la vérité de la foi, le salut de la *patria*, et la défense des chrétiens », passages qui passèrent rapidement dans le *Décret de Gratien* et exercèrent une influence permanente.

Ce n'est pourtant qu'au XIII^e siècle que la vertu chrétienne de *caritas* devint indubitablement politique, et qu'elle se mit à être utilisée constamment, et employée pour justifier et sanctifier, sur un plan éthique, moral, la mort pour la « mère patrie » politique.

Amor patriae in radice charitatis fundatur. L'amour de la mère patrie a son fondement dans la racine d'une charité qui met, non pas les affaires privées avant celles de la communauté, mais les affaires de la communauté avant les affaires privées... À juste titre, la vertu de charité a préséance sur toutes les autres vertus, parce que le mérite de toute vertu

dépend de la vertu de charité. Par conséquent, l'*amor patriae* mérite une place d'honneur, au-dessus de toutes les autres vertus.

De la sorte, une doctrine théologique de l'*amor patriae* se mit à faire autorité; car ces mots passaient pour exprimer l'opinion de saint Thomas d'Aquin, bien qu'ils fussent en fait de Ptolémée de Lucques, le continuateur du ***De regimine principum*** de saint Thomas d'Aquin. Dans sa discussion sur *patria*, Ptolémée suivait, dans ses grandes lignes, les réflexions de saint Augustin quant à la supériorité de la patrie céleste sur la patrie terrestre ; mais il citait aussi les paroles de Cicéron, selon lesquelles parents, enfants, famille et membres d'un foyer peuvent nous être chers, mais la « patrie englobait *caritate* tous ces liens». Avec Cicéron, il s'exclamait : « *Quel citoyen hésiterait à accueillir la mort avec joie si cette mort devait profiter à la patrie ?* » C'étaient là les arguments et les citations qu'utilisaient habituellement les hommes de loi, et Ptolémée avait lui-même une grande expérience du maniement du droit canon au moins.

Tout le problème de la *patria*, rendu plus aigu, non seulement par les deux droits, mais aussi par l'intensification de l'étude d'Aristote et par l'interprétation à la fois pratique et politique de ses écrits, fut discuté avec plus d'ardeur qu'il ne l'avait jamais été auparavant au Moyen Âge. Saint Thomas lui-même le traita assez fréquemment. Il exigeait lui aussi que le citoyen vertueux s'exposât au danger de la mort pour la protection de la communauté, et il soutenait que la vertu de *pietas*, souvent difficile de la *caritas*, était la puissance motrice de l'amour et du respect aussi bien des parents que de la patrie. Plus tard, dans ce même siècle, Henri de Gand, le ***Doctor solemnis*** qui enseignait à Paris, fut amené à discuter des problèmes connexes. Prenant pour point de départ le retrait des chrétiens d'Acre et la chute de la cité en 1291, il tentait de préciser en quelles circonstances un soldat devait soit sacrifier sa vie, soit tourner bride et s'enfuir. Henri refusait avec force tout sacrifice volontaire pour des raisons, égoïstes (gloriole, témérité, injustice et autres) et affirmait clairement que la fuite et la conservation de soi-même pouvaient peut-être souvent être plus utiles et recommandables – sauf dans le cas d'un prêtre qui n'avait pas le droit de fuir si sa présence s'avérait indispensable au salut des âmes ou pour les soins aux malades.

D'un autre côté, cependant, Henri louait la grandeur du sacrifice du soldat, s'il était inspiré par l'amour. Il citait le Cantique de Salomon (VIII, 6) — « **Car l'amour est aussi fort que la mort** » — pour démontrer que le sacrifice d'un soldat pour ses amis était une œuvre de charité et de foi. Il défendait le ***bellum iustum***, la guerre juste, pour la protection de la *patria* et pour les *spiritualia*. Pour donner plus de poids à ses arguments, Henri citait des maximes des auteurs anciens. Il citait Végèce, il citait Cicéron, pour démontrer qu'aucun homme ne devait aimer sa propre personne et sa propre vie plus que la ***respublica*** ; il soutenait avec Platon (par l'intermédiaire du *De officiis* de Cicéron) que l'homme n'est pas né seulement pour lui-même ; et il acceptait la profession de foi de Cicéron, selon laquelle ***Patria mihi vita mea carior est*** (« La patrie m'est plus chère que ma vie »). En dépit de ces emprunts à l'Antiquité, Henri de Gand centrait son raisonnement sur l'argumentation chrétienne traditionnelle. La mort pour la défense de la patrie paraissait, pour lui aussi, être principalement une œuvre de *caritas*, et Henri donnait, en somme, une bénédiction finale au ***pro patria mori*** en comparant — comme Geoffrey de Monmouth — le sacrifice d'un citoyen pour ses frères et sa communauté au sacrifice suprême accompli par le Christ pour le salut de l'homme et de l'humanité. Et voilà comment, au XIIIe siècle, la couronne du martyr commença à ceindre la

tête des victimes de guerre de l'État séculier.

Dans l'argumentation d'Henri de Gand, on décèle une note humaniste. Elle est encore plus forte chez Dante, pour qui ceux qui donnent leur vie pour le salut de la *patria*, à l'instar des **Decii** romains, apparaissent comme « les victimes les plus sacrées », accomplissant « ce sacrifice ineffable » dont on louait Caton comme un modèle exemplaire : *illud inenarrabile sacrificium. Pugna pro patria* — « **Combattez pour la patrie** » — passait pour être la devise de Caton, car on la trouvait sous cette forme dans les Distiques qui lui étaient attribués à tort. Juristes et *litteratii* aimaient faire référence à cette maxime, à l'appliquer, la commenter, et ainsi à développer une éthique de l'idée de *patria* sur le modèle du païen commettant le suicide.

Le droit romain, bien entendu, était rempli d'éthique patriotique. Les juristes ne pouvaient pas manquer de tomber, dans les *Institutes*, sur ce passage où il est affirmé que « ceux qui sont tombés [dans la bataille] pour la *respublica* vivront éternellement *per gloriam* », et de commenter ce passage dans lequel la renommée ou la gloire éternelles prennent de façon si frappante la place de la béatitude éternelle ou lui sont associées. Ils ne pouvaient pas non plus manquer de rencontrer dans le *Digeste* cette loi formulée par un jurisconsulte du temps d'Hadrien, qui déclarait que, pour l'amour de la *patria*, un fils pouvait tuer son père et un père son fils. Les juristes médiévaux, dans leur interprétation de cette loi, soulignaient qu'une action considérée comme un parricide était un acte louable quand elle était commise au nom de la *patria* seulement, toutefois, si elle était commise en légitime défense. Ils ne se grisaient pas de l'idée de massacre patriotique comme le faisaient à l'occasion des humanistes – par exemple Coluccio Salutati, qui s'exclamait :

Tu ne sais pas combien est doux l'amor patriae ; si cela était utile à la protection et à l'agrandissement (sic!) de la patrie, il ne semblerait ni fâcheux, ni difficile, ni criminel de fendre d'une hache la tête de son père, d'écraser ses frères, d'arracher par le glaive le fœtus du ventre de sa propre femme.

Ce type de folie sanguinaire d'intellectuel et de patriotisme de bureau exacerbé n'était pas, dans l'ensemble, du goût de juristes à l'imagination plus sobre, qui auraient contredit Salutati sur presque tous les points. Cependant, des atrocités justifiées au nom de Dieu et de la *patria* ont toujours existé et existeront toujours. Balde pouvait parfaitement soutenir qu'un soldat tuant un ennemi au nom de la *patria* accomplissait une œuvre divine, pas moins, car il offrait un sacrifice au Créateur. Et cela était fait au nom de la *caritas* – non plus, certes, la vertu évangélique de la Charité, expression d'un amour fraternel actif, mais sa contrepartie séculière : une *publica caritas*, comme l'appelait Balde, pour la protection de la *naturalis patria*.

La laïcisation présentait aussi d'autres facettes. Certes, les croisés combattant pour la Terre sainte et les guerriers combattant *pro patria* étaient sur un pied d'égalité ; mais les critères de la Terre sainte n'étaient transposables aux royaumes laïcs que jusqu'à un certain point. D'autres normes furent fournies par Rome ; car ce qui était vrai pour Rome allait se révéler vrai aussi pour les monarchies nationales naissantes ; les idéologies de la Rome impériale furent transposées aux royaumes de France et de Sicile, d'Angleterre et d'Espagne, et leur devinrent applicables.

Le *Digeste* faisait une distinction entre deux *patriae* : la cité personnelle d'un homme, celle où il vivait – ***patria sua*** ou ***propria***, et la Cité de Rome : la ***communis patria***. C'est-à-dire que chaque individu avait sa propre terre maternelle locale, mais tous les sujets de l'Empire reconnaissaient Rome comme leur « mère patrie commune ». L'idée de Rome comme *communis patria* changea rapidement de sens. Pour le canoniste du début du XIII^e siècle la *communis patria* évoquait peut-être la Rome des Apôtres, ou l'Église en tant qu'incarnation virtuelle de l'***imperium Romanum***, ou ni l'une ni l'autre, quand il prenait le contre-pied du *Digeste* : « *Aujourd'hui, il n'en est pas ainsi, car tous ne sont pas soumis à l'empereur, mais soumis à l'Église.* » Les légistes utilisèrent le symbole de Rome en tant que *communis patria* à d'autres fins : ils le transférèrent aux différentes monarchies. Que la ville capitale, Paris par exemple, puisse être assimilée à la *communis patria*, parce que Paris – la Rome de la France, en quelque sorte, tout comme Avignon était devenue la Rome de l'Église – était « la cité la plus excellente et la plus commune à tous en France », n'est qu'un aspect de cette évolution. Beaucoup plus significatif est le fait que le concept d'une cité comme *patria* céda alors le pas à celui d'une *patria* royaume ou monarchie. Le royaume de France lui-même, c'est-à-dire la monarchie territoriale que représentait le roi ou la Couronne, prit la place de Rome dans l'opposition avec la *patria* locale de quelqu'un : la France devint alors la *communis patria* de tous les Français ; « Tout comme Rome est la *communis patria*, de même la Couronne du royaume est la *communis patria* », écrivit un juriste français aux environs de 1270, dans son résumé des opinions des *doctores legum*. **L'idée de la souveraineté de Rome passa aux monarchies nationales et l'idée de loyauté à Rome et à l'Empire universel s'effaça à leur profit. En d'autres termes, la loyauté de la nouvelle *patria* limitée territorialement, la mère patrie commune à tous les sujets de la Couronne, remplaça les liens supranationaux d'un Empire universel fictif.** En accord avec le droit, on admettait que seul le Prince pouvait déclarer et mener une juste guerre, mais on ajoutait : « du moins si la *patria* n'a aucun supérieur », et de la prémisse ou du fait « qu'aujourd'hui l'empire est en morceaux », on concluait que chaque Prince est ***in patria sua imperator***. Il est évident que l'assimilation de Rome-*communis patria* au royaume national-*communis patria* s'accorde avec les tendances générales de l'époque – avec les nouvelles théories sur des rois ne reconnaissant pas de supérieur, et des rois empereurs dans leur royaume. Et c'est aussi à ce faisceau d'idées qu'appartient le code de morale patriotique qui fut alors constitué et qui est resté dans les conventions jusqu'à nos jours : « *C'est justice de défendre la mère patrie et ses frères* », car la cause de la mère patrie serait toujours la juste cause ; « *la vertu exige que l'on vive pour la patria et que l'on procréé des enfants pour la patria* » ou « *nous devons aimer le Prince et la respublica plus que notre père* », et autres maximes similaires.

Il serait erroné de trop prêter l'oreille, dans cette symphonie de théologie, de philosophie scolastique et de droit, à la voix de l'humanisme, ou de sous-estimer l'influence de la littérature classique sur le développement des idéologies occidentales de la *patria*. Rien ne serait plus facile que de citer de nombreux passages pertinents pris dans les écrits de Pétrarque, Boccace, Salutati, Bruni et autres, et de montrer comment les idées chrétiennes laïcisées de *decaritas* et de *martyr* furent dès lors renforcées par les notions classiques de *héros* et d'*amor patriae*. Mais il serait superflu d'ajouter encore d'autres sources pour prouver ce qui saute aux yeux : que l'humanisme a eu des effets faciles à distinguer sur le culte de la *patria* et sur l'autoglorification nationale, et que l'héroïsation du guerrier mort pour

la patrie a été l'œuvre des humanistes. **Il n'y a aucun doute : l'*amor patriae* romain, ressuscité, cultivé et glorifié avec tant de passion par les humanistes, a formé l'esprit laïc moderne.**

L'influence humaniste, cependant, ne se fit sentir qu'après – et non avant – que l'idée de *patria* eut pris forme et eut été érigée en éthique tant par la théologie que par la jurisprudence. La vision originelle, quasi religieuse, de la mort *pro patria* comme un martyr, découlait évidemment de l'enseignement de l'Église, de l'adaptation de formes ecclésiastiques aux corps politiques séculiers. On puisa à cette source de façon constante, en particulier en France où les principaux hommes politiques commencèrent à utiliser la puissance du sentiment religieux de façon systématique, et à subordonner aux objectifs ouvertement politiques du nouveau *corpus mysticum* la monarchie territoriale nationale. Il est très intéressant de remarquer le peu d'importance et la quasi-absence (exception faite du droit romain et d'Aristote) de l'influence humaniste pendant la première grande manifestation d'un patriotisme monolithique qui suivit dans le sillage des « croisades » menées par le roi Philippe IV contre le pape Boniface VIII et les Templiers.

Cette lutte montre, pour la première fois, le nouveau patriotisme à l'œuvre. **Tous les raisonnements — plus ou moins circonstanciels — que théologiens et juristes avaient auparavant avancés pour justifier par des considérations religieuses ou juridiques l'amour de toute *patria* et la mort pour elle, furent, à cette occasion, en quelque sorte rassemblés, résumés et placés, comme système cohérent et idéologie logique, au service d'une *patria* bien définie : la monarchie nationale de France.** L'intention ici n'est pas de ressasser les détails bien connus d'un processus bien connu. Un document intéressant, cependant, découvert seulement ces dernières années démontre peut-être comment des courants venant de tant de sources différentes ont pu confluer et peut en même temps illustrer certains facteurs nouveaux qui éclairent la présente enquête.

PROPAGANDE PATRIOTIQUE

En 1302, après que la bulle *Unam Sanctam* eut été lancée contre les gouvernements séculiers en général, et contre la France en particulier, après la convocation par Philippe IV du premier Parlement des trois états de France pour renforcer sa position contre le pape par une manifestation publique émanant du royaume entier, et après la défaite désastreuse subie par le roi à Courtrai (le 11 juillet 1302) au cours de sa catastrophique campagne contre les artisans et les paysans de Flandre, un clerc français inconnu prêcha un sermon à l'occasion du départ en guerre d'une armée royale. Le sermon visait peut-être à intensifier la propagande politique que le roi faisait alors. Philippe ordonna des prières dans tout le pays ; il fit, d'une façon somme toute moderne, un appel général à l'*amor patriae* de tous ses sujets ; il leva de nouveaux fonds pour la continuation de la guerre, et demanda un soutien financier à tous (y compris au clergé), « pour la défense de la patrie natale ». Que le terme *patria* ne désigne pas ici hameau, village ou province natale est non seulement sous-entendu, mais cette fois-ci déclaré aussi *expressis verbis* par l'un des éminents conseillers juridiques de la Couronne, Guillaume de Nogaret. Il affirma à plusieurs reprises que lui, Nogaret, était prêt, comme tout autre, à défendre, en même temps que la foi catholique et l'unité de l'Église, « son roi et sa terre natale, le royaume de France », et que, personnellement, en tant que chevalier, il n'hésiterait

pas à mourir pour défendre **patriam meam regnum Franciae** expliquant une fois — comme d'autres juristes — que pour la défense de la patrie, c'était un acte méritoire plutôt qu'un crime pour un homme de tuer son propre père. Sans aller jusqu'à de telles extrémités, les évêques français, suivant en cela les doctrines des canonistes, se sentaient néanmoins obligés d'admettre, dans une lettre au Saint-Siège, que les privilèges et immunités ecclésiastiques devaient être suspendus quand toutes les forces de la France étaient mobilisées **ad defensionem regni et patriae**. En fait, un autre grand juriste français, Guillaume Durand, évêque de Mende, avait discuté, dans son *Speculum iuris*, quelque 20 ans auparavant, des mesures extraordinaires qu'un roi était en droit de prendre **pro defensione patriae et coronae** - juxtaposition assez fréquente de « patrie » et de « Couronne » qui faisait de *patria* le synonyme de tout le royaume, ou du corps politique que gouvernait la « Couronne » ou son détenteur.

C'est dans le cadre de cette action de propagande générale - unissant le roi, les légistes et les évêques hésitants - que se place le sermon du clerc français inconnu de 1302. Il prêcha sur Maccabées, 1, III, 19-22 :

*Eux, ils marchent contre nous dans l'abondance de l'orgueil et de la violence.
Nous, nous nous battons pour nos âmes et nos lois ; et le Seigneur lui-même les écrasera
devant nous.*

C'était un texte qui convenait tout à fait à une proclamation patriotique, et il avait déjà été choisi par d'autres, un texte qui, à n'importe quel siècle, pouvait fournir une devise idéale pour justifier toute guerre sur le mode de l'autojustification.

Pour prouver le bon droit des Français et la justesse de la cause pour laquelle ils combattaient, le prédicateur commença par exalter le caractère de sainteté des **nobiles et sancti reges Francorum**. Les rois français, dit-il, étaient saints :

1. de par la parfaite pureté du sang royal qui était saint puisque la pureté elle-même était une sorte de sainteté (*puritas quae est sanctitas quaedam*) ;
2. de par la protection qu'ils accordaient à la sainteté en considération de l'Église ;
3. de par la propagation de la sainteté qu'ils accomplissaient en engendrant de nouveaux saints, c'est-à-dire des rois saints, et enfin
4. de par les miracles qu'ils accomplissaient.

Ces arguments étaient courants et constamment répétés dans ces années où naissait en France un culte de la dynastie, où les **sancti praedecessores** du roi étaient invoqués avec la même aisance que celle avec laquelle on rappelait, dans les milieux Hohenstaufen, les **divi praedecessores** de l'empereur. Que les **reges christianissimi** français fussent les protecteurs héréditaires particuliers de l'Église était une prétention ancienne qui, pour des raisons évidentes, devait être répétée dans une campagne qui prétendait protéger l'Église et la vraie foi contre le pape. Le miracle royal de la guérison des écrouelles, la « maladie du roi », était un thème familier pour les prédicateurs et les orateurs, pour prouver la supériorité générale du roi des Français sur les autres rois, et sa souveraineté spirituelle dans son royaume. Seule l'affirmation déclarant que les *sancti reges Francorum* « engendraient des saints » aussi semble pousser un peu plus loin qu'à l'ordinaire quelques idées essentiellement

familiales à l'époque ; peut-être est-elle inspiré de Virgile, qui qualifia le jeune Troyen Ascagne, fils d'Énée, de « fils de dieux et père de futurs dieux » ; ce vers avait été efficace dans l'Antiquité et il était maintenant appliqué, de façon assez pertinente, aux membres de la dynastie française qui, selon des légendes populaires, pouvaient prétendre à une origine troyenne et faire remonter leur arbre généalogique jusqu'au roi Priam.

De la sainteté de la dynastie, le prédicateur pouvait aisément déduire *a fortiori* que la cause de « rois saints » ne pouvait être que la cause de la justice même. Naturellement, les Flamands se battaient pour une cause injuste, puisque les Français se battaient pour *la* juste cause – ***cum autem nos bellemus pro iustitia, illi pro iniustitia***. Cependant, il fallait presque féliciter ces méchants Flamands puisque, grâce à cette guerre menée contre eux par un roi qui était un saint, ils avaient une bonne chance d'être, en quelque sorte, « libérés » de leur injustice. Il valait mieux être conquis par le saint roi de France que par quelque méchante philosophie de la vie ou par le Mal lui-même — cette idée, reflétant les doctrines de la philosophie scolastique, faisait fort commodément des Flamands des « infidèles » politiques et moraux et transformait la guerre en une croisade pour la justice.

De plus, le prédicateur soutenait que la paix du roi – corollaire nécessaire de la justice du roi – était la paix, non seulement du royaume de France, mais aussi celle de l'Église et de la Science, de la Vertu et de la Justice, et que la paix du royaume permettrait la concentration des forces dans l'intérêt de la Terre sainte. Mettre l'accent sur la mission culturelle et éducative de la France était devenu une mode, à la fois agressive et politiquement importante, à une époque où même les étrangers reconnaissaient à la France le mérite d'avoir presque monopolisé le ***studium*** [le pouvoir intellectuel], tout comme l'Italie abritait le ***sacerdotium*** et l'Allemagne l'***imperium***. De plus, l'utilisation des difficultés de la Terre sainte comme levier de politique étrangère et intérieure était un stratagème constamment utilisé par la France dans la deuxième moitié du XIIIe siècle – et par d'autres pays tout autant. Finalement, toujours souligner fortement que les problèmes de la France et de l'Église n'étaient qu'une seule et même question était une méthode de propagande politique des plus efficaces au temps de Philippe le Bel : ***pax regis ; pax vestra*** [la paix du roi, c'est votre paix] ; ***salus regis, salus vestra*** était la dominante sur laquelle on jouait pour nationaliser le clergé et « gallicaniser » l'Église de France. Il était donc facile pour le prédicateur de conclure sans détour :

Celui qui fait la guerre au roi [de France] œuvre contre l'Église entière contre la doctrine catholique, contre la Sainteté et la Justice, et contre la Terre sainte.

On a réussi ici à rendre égal à n'importe quoi chacun des éléments : guerre pour le roi, guerre pour la France, guerre pour la justice, guerre pour la culture et l'éducation, guerre pour l'Église, guerre pour la foi chrétienne – c'étaient là des arguments en corrélation, solidaires, placés sur le même dénominateur commun. Il n'est donc guère surprenant de trouver un autre prédicateur, au même moment, qui prêche que, « à proprement parler, aucun royaume ne devrait être appelé *regnum Francia* sauf le Royaume du Christ et des élus », projetant ainsi le royaume saint de ce monde dans l'autre monde, comme modèle du *regnum coelorum*. Il nous semble déjà entendre la pucelle de Domrémy, vêtue de son armure, dire : « *Ceux qui font la guerre au royaume saint de France, font la guerre au Roi Jésus.* »

Même ce volumineux bagage d'idées politico-morales mélangées de valeurs religieuses pouvait s'accroître, car le prédicateur pouvait intégrer à son discours un autre argument. Comme on pouvait le prévoir, il exigeait de ses compatriotes l'acceptation du sacrifice de leur vie, si nécessaire, pour le roi saint de France. Il n'exigeait pas cela au nom des anciens liens féodaux entre seigneur et vassal, mais au nom de la « raison naturelle » et du concept organique de l'État. La raison naturelle, soutenait le prédicateur, veut que tous les membres du corps soient non seulement commandés par la tête et la servent, mais aussi qu'ils soient prêts à s'exposer au danger pour elle. **La tête du royaume est le roi. Par conséquent, toute partie du royaume qui attaque le roi attaque la tête, et risque de détruire le corps entier, et finalement lui-même. Combattre pour le corps politique de la France signifiait, en même temps, combattre pour la cause de la justice incarnée par le roi saint.** Par conséquent, à ceux qui se faisaient tuer sur le champ de bataille pour cette juste cause, il était promis des récompenses spirituelles similaires à celles qui étaient accordées aux croisés :

Puisque la sorte de mort la plus noble est la passion pour la justice, il n'y a aucun doute que ceux qui mourront pour la justice du roi, et du royaume de France, seront couronnés par Dieu en tant que martyrs.

En d'autres termes, la mort sur le champ de bataille pour le *corpus mysticum* politique, conduit par un roi qui était saint et par conséquent le défenseur de la justice devenait officiellement le « martyr ». Elle égalait le sacrifice suprême des martyrs canonisés pour le *corpus mysticum* de l'Église, dont le Christ avait donné l'exemple, était le prix à payer pour la palme et la couronne du martyr national, même si « justice » signifiait purement et simplement ce qui était opportun, selon la raison naturelle, pour le corps politique de la France et pour son chef, le roi saint. **Sous le manteau de la justice, l'idée de « raison d'État » commençait à poindre.**

Dans tout cela, comme d'ailleurs d'un bout à l'autre de son sermon, le prédicateur ne se faisait que l'écho des pensées que d'autres avaient exprimées; eux aussi, y compris le roi et ses conseillers. **Quisque teneatur patriam suam defendere**, « chacun sera tenu de défendre sa patrie », déclarait Guillaume de Nogaret, déclaration qui s'accordait avec l'opinion juridique et avec les coutumes de France aux alentours de 1300. Depuis la bataille de Bouvines en 1214, des contingents armés de citoyens faisaient toujours partie des armées royales. À côté du tiers état, d'ailleurs, les clercs aussi se classaient comme « membres » du corps politique national de la France, et, tout comme les citoyens ordinaires, ils devaient contribuer financièrement au moins, à la charge de la défense de la *patria* française et, avec elle, du *corpus mysticum* gallican. Philippe menaça même de confisquer, en 1302, les biens de ceux qui refusaient de respecter l'embargo royal et de contribuer, ainsi à la défense du royaume, car ces « déserteurs de la défense de la patrie » étaient indignes de jouir de revenus et de profits qui résultaient des efforts de tous, et des charges dont les autres avaient endossé les responsabilités. Le concept organico-corporationnel, qui se dessinait à l'arrière-plan du décret de Philippe, fut affirmé avec la plus grande précision dans un traité de 1296, qui prétendait être une réponse à une lettre pontificale au sujet de l'imposition du clergé. Le traité lui-même fut, selon toute apparence, composé par un des juristes royaux, probablement Pierre Flotte, qui déclara sans ambages :

La partie qui ne s'harmonise pas avec l'ensemble auquel elle appartient est dépravée, le membre qui refuse de soutenir son propre corps est inutile et quasi paralytique ; qu'il soit laïc ou ecclésiastique, noble ou de basse naissance, quiconque refuse de venir à l'aide de sa tête et de son corps, c'est-à-dire du seigneur roi et du royaume [de France], et enfin de lui-même, prouve qu'il n'est qu'une partie désobéissante et un membre inutile et quasi paralytique.

Le juriste royal stigmatisait ainsi la « dysharmonie avec le corps politique de la France » comme presque un crime de **laesa maiestas** [lèse-majesté], que, selon cette interprétation, le pontife romain avait tenté de faire commettre au clergé gallican. Pour contrer ces tentatives, le juriste français exploitait de façon draconienne la nature organique du royaume français. Le clergé gallican qui, avec les laïcs français, formait « l'Église gallicane » était présenté comme partie intégrante du corps de la *patria* – membres du corps politique français, quelle qu'ait pu être par ailleurs la place des ecclésiastiques dans le corps mystique de l'Église universelle. **En ramenant ainsi les ecclésiastiques gallicans au statut de citoyens français, l'auteur réussissait à transcender, politiquement du moins, le dualisme clercs-laïcs, non par le corpus mysticum de l'Église, mais par le corpus politicum mystique de la patria française.** Le *corpus mysticum patriae* recouvrait le *corpus mysticum ecclesiae*.

REX ET PATRIA

Guillaume de Nogaret avait, à plusieurs reprises, affirmé qu'il était prêt à mourir *pro rege et patria*. Il fut même, en une occasion, plus précis, disant « *par son serment de fidélité, il était astreint à défendre son Seigneur le Roi... ainsi que sa patria, le royaume de France.* »

Ce que voulait dire Nogaret est évident : en tant que **miles**, chevalier, il devait défendre son suzerain et, en tant que membre du corps politique de la France, il était obligé – comme tous les autres Français – de défendre ce corps même, la *patria*. Qu'en tant que chrétien il soit aussi tenu de défendre l'Église fut aussi répété par Nogaret mainte et mainte fois ; mais ce point est moins important ici. La formule **pro rege et patria**, « pour le roi et la patrie », a survécu jusqu'aux Temps modernes ; normalement, on ne devait pas avoir le sentiment – au XXe siècle aussi peu qu'au XIIIe siècle – qu'en fait deux strates différentes se recouvraient et que deux obligations différentes coïncidaient, l'une féodale, l'autre publique. Après tout, le seigneur féodal était, en même temps, chef du corps politique, et quelle différence cela faisait-il qu'un homme donnât sa vie pour la « tête » ou pour les « membres », ou pour « la tête et les membres » ensemble ? Il serait difficile de dire exactement où devait passer la ligne de démarcation — et, pourtant, la possibilité d'un conflit d'obligations n'était certainement pas écartée.

Les choses paraissaient un peu différentes du point de vue du roi. Il pouvait combattre ou mourir *pro patria*, mais non pas *pro rege*, pour lui-même. Il pouvait, en pareil cas, mourir pour la dynastie, ou pour la succession au trône ; ou pour la « Couronne » et la « Dignité royale » s'il choisissait de se battre. Que le roi médiéval se rendît en personne à la bataille, l'épée haute, allait de soi, du moins en Occident. Dans l'ensemble, personne, au XIIIe siècle, ne mettait en cause cet idéal d'un roi guerrier. En 1283, les rois de Naples et de Sicile, Charles d'Anjou et Pierre d'Aragon, étaient disposés à régler leurs différends politiques par un duel. Les juristes soutenaient que celui qui guerroyait pour le bien commun du royaume était aussi le plus digne

de la couronne. Il allait de soi, pour les Français de 1308, que le roi conduisît son armée à la guerre « *sus le péril de votre vie* ». Il serait facile de citer un grand nombre d'expressions de ce genre, prises au hasard dans les écrits des humanistes. Et les **rois-soldats** combattants ne manquent pas non plus dans les annales de la fin du Moyen Âge ou de la Renaissance. De fait, l'un des essais les plus intéressants (philosophiquement parlant) sur l'obligation pour un roi de sacrifier sa vie *pro patria*, débat qui associait les arguments traditionnels des XIII^e et XIV^e siècles et les idéaux humanistes est l'œuvre d'un auteur de la fin du Moyen Âge, Aeneas Silvius Piccolomini : le futur pape Pie II.

Cet humaniste érudit dédia à l'empereur Frédéric III de Habsbourg, en 1446, un traité dont le titre — ***De ortu et auctoritate imperii Romani*** — montre bien qu'il est dans la droite ligne de la littérature politique du siècle précédent. Dans ce traité, Aeneas Silvius réfléchit, entre autre, aux guerres et aux cas de nécessité nationale auxquels sont confrontés les États. Conformément à la tradition, il soutient que, dans un cas de *necessitas* pour la chose publique, le Prince a le droit de prendre les biens même des citoyens vertueux. Le Prince, dit-il, peut exiger *ad usum publicum* jusqu'à la vie d'un citoyen, « *puisque nous ne naissons pas seulement pour nous-mêmes* ». Il rappelle à l'empereur des hommes et des femmes illustres, qui ont été sacrifiés pour le bien d'une communauté, d'un équipage, d'un peuple, et cite, à ce sujet, Jonas et Arion, le Romain Curtius, et la Grecque Iphigénie : *Expedit enim unum hominem mori pro populo*, « il convient qu'un seul homme meure pour le peuple ». L'influence de la Renaissance transparaît dans cette collection hétéroclite de personnages bibliques et classiques. Mais ensuite, Aeneas Silvius revient à nouveau à des voies plus traditionnelles, et affirme :

Cela ne devrait pas paraître trop dur de dire que, pour le bénéfice du corps tout entier, un pied ou une main - ce qui, dans une communauté, correspond aux citoyens - doivent être amputés, puisque le Prince lui-même, tête du corps mystique de la respublica, est tenu de sacrifier sa vie chaque fois que le bien commun l'exige.

Remarquons que « le corps mystique de l'Église, dont la tête est le Christ », est ici remplacé - comme dans les écrits des juristes - par le « corps mystique de la *respublica*, dont la tête est le Prince ». Et Aeneas Silvius - tout comme Lucas de Penna avant lui - ne nous laisse aucun doute sur le parallèle auquel il songe : il ajoute que le Christ s'est sacrifié, bien que — comme l'empereur — il fût Prince, le ***princeps et rector*** de l'Église dont il était le chef. Aeneas Silvius mentionne à la fois le sacrifice des membres — le pied ou la main — et le sacrifice de la tête. Le citoyen ordinaire s'immolant pour le bien commun devient, certes, un martyr dont la *caritas* imite celle du Christ. Mais le sacrifice du Prince pour son *corpus mysticum* — l'État séculier — est comparable à celui du Christ de façon plus directe et à un niveau différent : tous deux offrent leur vie, non seulement en tant que membres, mais aussi en tant que tête de leur corps mystique.

Ici, en tout cas, le parallèle du *corpus mysticum* spirituel et du *corpus mysticum* séculier, de la tête divine du corps mystique et de sa tête royale, de l'immolation pour la communauté céleste transcendante et de l'immolation pour la communauté terrestre — morale et politique — est parvenu à un résultat. La loyauté mutuelle entre seigneur et vassal prescrite par la coutume féodale n'est pas en cause ici : le sacrifice du Prince est tout autant centré sur la

politia que celui du Christ lui-même.

Dans les essais politico-juridiques sur le sacrifice du citoyen *pro patria*, tout comme dans la campagne de propagande patriotique lancée par Philippe IV de France aux environs de 1300, c'est naturellement des membres du corps politique que l'on exigeait qu'ils prennent des risques pour défendre leur roi et leur pays. À propos du chef royal et de son devoir de s'immoler pour le corps politique, les légistes étaient moins éloquents. Apparemment, ils considéraient comme allant de soi que le roi dût assumer les mêmes charges et courir les mêmes dangers que ses sujets. Il est donc des plus surprenants de voir l'un des juristes français, Pierre Dubois, exprimer tout à fait clairement l'opinion opposée. Il déclarait qu'en cas de guerre le roi ne devrait pas s'exposer en personne au danger, ni même rejoindre son armée. Le roi, écrivait Dubois, devait rester « *dans son pays natal, et s'adonner à la procréation d'enfants, s'occuper de leur éducation et de leur instruction, et de la préparation des armées – ad honorem Dei* ». Ce qui veut dire que, alors que l'on attendait, et même exigeait, du citoyen ordinaire qu'il sacrifie fortune et vie pour la *patria*, le chef du corps politique n'était pas censé faire le même sacrifice, mais seulement se livrer à une autre occupation patriotique sur le des modèle – ajoutait se Dubois – de certains empereurs romains et des khans des Tartares « qui se reposaient tranquillement au milieu de leur royaume » tout en expédiant leurs généraux à la guerre. Pour Pierre Dubois, apparemment, les intérêts du royaume avaient plus d'importance que le modèle divin.

Pierre Dubois était peut-être un peu simpliste dans l'expression de son idée. ; mais l'idée elle-même n'était pas originale. En fait, on trouve sporadiquement, dans la deuxième partie du Moyen Âge, un nouvel idéal de royauté : celui du Prince qui ne se bat pas lui-même, mais reste chez lui tandis que ses généraux font la guerre pour son compte. Peut-être le Modèle de Justinien (dominant, bien entendu, à l'époque des juristes) faisait-il aussi autorité dans ce domaine – n'était-il pas, après tout, l'un des « empereurs romains » auxquels pensait Pierre Dubois ? Il n'est pas impossible non plus que le traité pseudo-aristotélicien *De mundo*, deux fois traduit en latin au cours du XIII^e siècle, soit en partie responsable de cette nouvelle vision de la royauté. Dans cette œuvre, le grand roi perse était décrit comme l'antétype de Dieu : « invisible à tous », il réside dans son palais de Suse ou d'Ecbatane ; il « voit tout et entend tout » dans sa solitude, car, par le moyen d'un service de renseignement ingénieux, il est rapidement informé de tout événement dans son vaste empire ; il agit par l'intermédiaire de ses agents, car il serait malséant au roi d'être partout en personne et il est plus digne et vénérable, en tout état de cause, de résider comme Dieu dans l'éloignement de la région suprême, et d'être pourtant la cause de toute chose bonne, par le pouvoir qui passe du roi au monde entier. Une sorte de reflet de ce « Versailles céleste », si l'on peut dire, et de ce modèle rationnel de gouvernement apparaît dans le roman philosophique intitulé *Sidrach*, un texte courant au XIII^e siècle. Le sage *Sidrach*, à qui son interlocuteur, un roi légendaire du Levant, demandait si le roi devait participer à la bataille, déclara que le roi ne devait pas se battre, mais devait rester à l'arrière de son armée ; car, « si l'armée est anéantie et que le roi s'échappe, il peut réunir une autre armée ; mais si le roi est perdu, tout est perdu ». On ne peut dire si Pierre Dubois a été influencé par le *Sidrach*. Cependant, l'idée du roi non combattant gagna du terrain petit à petit, bien que Froissart mentionne encore comme assez paradoxal le fait que Charles V de France, ***estans en ses cambres et en ses déduis***, ait reconquis tout ce que ses prédécesseurs – ***la teste armée et l'espée en la main*** – avaient

perdu sur le champ de bataille.

Un roi qui ne s'exposait pas aux dangers de la guerre exigeait implicitement de ses sujets un sacrifice unilatéral. Cette idée de sacrifice unilatéral pour la tête par les membres du corps politique fut poussée à l'extrême par les scolastiques. Augustinus Triumphus, certes partisan radical de la Curie, dissertait aussi, dans son ouvrage **De supremo potestate ecclesiastica**, sur divers aspects juridiques du problème de l'appel contre le pape : une personne pouvait-elle faire appel à Dieu d'une décision du pape ? L'appel à Dieu contre une décision du pape n'était-il pas un appel contre Dieu ? Pouvait-on faire appel devant le Collège des cardinaux ? Devant un concile général ? L'auteur rejetait l'appel au concile général pour la raison que Dieu avait estimé sa création « très bonne » (Genèse, I, 31) ; et que « le chef et le guide de tout l'ordre ecclésiastique était le pape ». Il, poursuivait ensuite sa démonstration :

Tout comme cet ordre serait bouleversé par un appel [à un concile général], ce bien serait anéanti, parce que le bien d'une armée n'existerait pas si le général n'était pas bon ; et le bien de l'Église n'existerait pas si le pape n'était pas bon. Le bien du général est supérieur à celui de l'armée entière, et le bien du pape est supérieur à celui de l'Église entière.

Ici, la tête a, en quelque sorte, dévoré tout le corps mystique. Ce qui comptait n'était pas le **corpus Ecclesiae**, mais la **caput Ecclesiae**, comme si la vie même ou la continuité de la vie dépendaient seulement de la tête, et non pas de l'ensemble tête-membres.

Il est plausible de supposer qu'un quelconque problème de continuité dépendant de la tête sous-tendait les curieuses affirmations de Pierre Dubois et d'Augustinus Triumphus. Dans le cas de Dubois, c'était de toute évidence la continuité de la dynastie qui, dans l'intérêt de l'ensemble du corps politique, paraissait plus importante que l'exposition du roi aux vicissitudes de la guerre. Dans le cas d'Augustinus Triumphus, il est plus difficile de démêler ce problème de continuité. Son étrange affirmation était la conséquence d'un passage mal compris et mal appliqué de la **Métaphysique** où Aristote recherchait la nature du « bien » ; le bien consistait-il, de façon immanente, en une disposition ordonnée des parties qui composaient l'ensemble, ou existait-il, transcendentement, comme quelque chose de séparé et indépendant au-delà de l'ensemble? Aristote décida que le bien existait probablement dans les deux sens, comme on pouvait le voir, par exemple, dans une armée :

Car l'efficacité de toute armée est faite, en partie de son ordre propre, et en partie du général ; principalement, cependant, du second, parce que le général ne dépend pas de l'ordre, mais l'ordre dépend de lui.

Aristote, certes, ne disait pas, tant s'en faut, que l'armée entière peut aller au diable pour le bien du général. Mais il est évident que sa comparaison pouvait aisément être interprétée dans un sens hiérarchique et téléologique. Cela avait déjà été la tendance chez saint Thomas d'Aquin qui, cependant, disait très clairement que le « général » lui-même n'était pas la fin : l'ordre de l'armée n'avait pour fin « l'accomplissement du bien du général » que dans la mesure où il servait à « l'accomplissement du désir du général d'obtenir la victoire ». Et, en une autre occasion, il redit très clairement que le « général » était aussi peu une fin en lui-même qu'un ange médiateur, puisque la fin suprême ne pouvait être que Dieu.

C'est sur ce point qu'Augustinus Triumphus semble avoir fait erreur ; en dépit des avertissements de saint Thomas d'Aquin, il confondit de toute évidence le **vicarius Christi** avec celui dont le pape était le vicaire, donnant ainsi l'impression que le pape (ou « l'ange » de saint Thomas d'Aquin) était le bien suprême – et, en outre, éternel – de l'Église visible. Dans son cas il faudra chercher la continuité dans le *supremum bonum*, considéré tort ou à raison, comme représenté par le pape, et donc justifiant le sacrifice unilatéral des membres pour la tête, celle-ci fût-elle ange, pape ou général. En d'autres termes, le martyr pour la tête seule se justifiait certainement tant que la *caput corporis mystici* était le Christ lui-même, qui n'était pas seulement mortel, mais aussi le co-occupant éternel et immortel du trône de Dieu ; le Christ était, selon l'expression de saint Thomas d'Aquin, la tête de l'Église *secundum omne tempus* [pour toujours], alors que le pape, simple mortel, était la tête de l'Église (visible) *secundum determinatum tempus* [pour un temps déterminé] seulement, sans aucun droit à cette éternité ou cette continuité qui distinguait la tête éternelle d'un *corpus mysticum* éternel.

Il y avait, sans doute, une sorte d'impasse dans les doctrines organiques ; elles pouvaient suggérer une continuité du corps politique ou du corps mystique, mais non une continuité de la tête seule ; et pourtant, il était tout à fait habituel de dire que, tout comme dans le corps naturel, chaque membre devait protéger la tête. Il faut se rappeler cette impasse, car c'est précisément cette faille qui peut nous conduire au cœur de la question, et à l'essence du problème dont la nature sera plus clairement identifiée quand les résultats de notre enquête seront engrangés.

Au début de ce chapitre s'était posée la question de savoir si des relations mutuelles existaient effectivement entre le *corpus mysticum* de l'Église et les nouvelles sociétés politiques séculières. On peut maintenant répondre à cette question par l'affirmative : l'idée d'un *corpus mysticum* fut indéniablement transférée et appliquée aux entités politiques, et il importe peu que la terminologie ecclésiologique même ait été utilisée, ou que des équivalents plus spécifiques aient été préférés – tels le *corpus morale et politicum* d'Aristote ou *patria*, qui jouait plus sur les sentiments. De nombreux fils tissaient la nouvelle structure : théologiques, juridiques, philosophiques, humanistes ; et le transfert des idéologies de Rome ou de l'Empire aux monarchies territoriales était à peine moins essentiel que les applications des théories religieuses. Dans la première phase, cependant, les composantes principales de la vénération de la *patria* venaient d'un univers intellectuel qui était religieux en un sens très large ; et le moteur de cette dévotion était qu'à un moment donné de l'histoire, l'État était apparu comme un *corpus mysticum* comparable à l'Église. De là, ***Pro patria mori***, la mort pour l'amour de ce corps mystico-politique, avait pris un sens : elle devenait significative, parce qu'on la considérait comme égale en valeur et en importance à la mort pour la foi chrétienne, pour ou pour la Terre sainte. **Si vraiment tout chrétien « qui vit dans le corps de l'Église est tenu de se battre pour défendre ce corps », c'était une déduction logique et simple que de soutenir que tout Français vivant dans le corps de la France était tenu de se battre pour défendre ce corps national.** Par analogie, donc, la mort pour le corps politique ou pour la *patria* était considérée comme une perspective véritablement religieuse et elle était comprise religieusement, même sans l'héroïsation classique et l'amplificateur ultérieur de la trompette humaniste. **C'était un**

sacrifice qui avait d'autant plus de valeur qu'il était fait pour le bien d'un corps politique et moral qui entretenait ses propres valeurs éternelles et avait réussi à obtenir son autonomie morale et éthique à côté du *corpus mysticum* de l'Église.

Il est beaucoup plus difficile de répondre à la question qui avait été posée simultanément : le concept du duplex *corpus Christi*, les « deux corps du Christ », avait-il ou non un rapport quelconque avec l'idée des « deux corps du roi » ? La doctrine des deux corps (et non pas « natures ») du Christ – son corps naturel et son corps mystique, ou individuel et collectif – reposait sur le concept organico-corporationnel de l'Église. Alors que l'Église, en tant que *corpus Christi*, était une notion qui remontait à saint Paul, l'Église, en tant que *corpus Christi mysticum*, était un concept plus récent qui avait acquis ses connotations juridiques dans le courant du XIII^e siècle. Trouvait-on un équivalent dans le domaine séculier de l'idée du double corps — « un corps du Christ qui est lui-même et un autre corps dont il est la tête » — au moment où apparaissait le *corpus reipublicae mysticum* ?

À première vue, nous pourrions être tenté de chercher là la solution de tout le problème des deux corps du roi. Les analogies développées par juristes et philosophes étaient certes nombreuses : le Prince étant la tête du corps mystique de l'État, et quelquefois ce corps lui-même, était comparable au Christ, qui était à la fois la tête du corps mystique de l'Église et ce corps lui-même ; d'autre part, tout comme le Christ avait donné sa vie pour son corps corporatif, le Prince était censé sacrifier sa vie pour le bien commun. Rappelons aussi la persistance de ces analogies : le suicidé commettait un acte de félonie, non seulement parce qu'il agissait contre la nature et contre Dieu, mais aussi (comme le faisaient remarquer les juristes de l'époque des Tudors) contre le roi, « *en ce que, par cet acte, le roi a perdu un sujet; et étant la tête, na perdu l'un de ses membres mystiques* ». Obiter, mentionnons peut-être que, selon l'*Éthique à Nicomaque*, le suicidé ne faisait tort ni à lui-même ni à aucune autre personne, mais il faisait tort à la polis, au bien public – en langage chrétien, au *corpus mysticum* ou sa tête. Il serait probablement assez aisé de rassembler d'autres éléments qui pourraient rendre le parallèle entre la tête spirituelle du *corpus mysticum* et la tête séculière du *corpus politicum* encore plus frappant. Pourquoi, alors, ne pas déduire du **duplex Christi corpus** le **duplex corpus regis** et en rester là ?

En y réfléchissant, cependant, il apparaît moins probable que le concept organique de l'État, bien que par ailleurs très efficace, ait pu conduire *per se* à une théorie des « deux corps du roi », ou même, à l'équivalent séculier des deux corps du Christ. D'abord, nos sources ne confirment pas cette suggestion : nous ne trouvons nulle part, reposant sur la seule base du concept organique de l'État, l'idée que le roi, en tant que tête du corps politique, a deux corps. Il n'y a d'ailleurs aucune raison pour que ce soit le cas. **Le roi Philippe IV de France était la tête du corps politique de la France en tant qu'homme naturel et, comme tout citoyen français, il n'était qu'un élément - le plus important, il est vrai - de ce corps.** Le droit canon, certes, faisait clairement la distinction entre l'évêque et le chapitre : chacun était censé représenter un *corpus separatum*, bien que, à d'autres égards, l'évêque et le chapitre pris ensemble formassent un corps dont l'évêque était la tête. Mais cette théorie présuppose des doctrines autres qu'organiques, et les théoriciens de l'État séculier ne semblent pas avoir reconnu le chef de la communauté comme un *corpus separatum* ; au contraire, ils étaient extrêmement réticents à séparer les membres de la tête ou vice versa, et

l'idée de l'unité organique de la tête et des membres était trop forte pour permettre qu'ils soient séparés. On a déjà souligné que le roi pouvait apparaître dans un rôle double - c'est-à-dire comme suzerain féodal et comme chef du corps politique tout entier : la mort **pro rege et patria** suggère ce double aspect de l'autorité royale. Mais ce caractère double ne présentait aucune analogie avec le corps mystique et le corps naturel du Christ. Car qu'est-ce que cela aurait signifié, et qu'est-ce que cela aurait apporté, si l'on avait inventé une formule du genre : « *Il y a un corps du roi qui est lui-même, et un autre corps dont il est la tête* » ? Cela aurait été une définition n'entraînant ni conséquences ni obligations, ne représentant rien.

On peut écarter rapidement un autre argument possible : l'État en tant que *persona ficta*, personnification abstraite au-delà de ses membres. Il est vrai que l'Église était, à l'occasion, définie par saint Thomas d'Aquin comme une *persona mystica*. Cette expression contestable nous autorise-t-elle à comprendre, en conséquence, l'État aussi comme une *persona politica et moralis* ? La formule ne paraît pas être employée ; car l'État, vers 1300, n'était pas une « personne fictive », mais un ensemble organique. Il n'existait pas isolément de ses membres, et « l'État » n'était pas non plus quelque être supérieur *per se* au-delà de sa tête et de ses membres, ou au-delà des valeurs morales et du droit. En bref, le *regnum*, ou la *patria*, n'était pas personnifié - il était « incorporé ». C'est principalement parce que l'État conçu comme un « corps » que l'on pouvait construire une analogie avec le corps mystique de l'Église. Le parallèle reposait, en quelque sorte, sur le mot *corpus* et non sur le mot *persona*, tout comme les théologiens méditaient sur le *duplex corpus Christi*, et non sur le *duplex persona Christi* - ce qui, n'importe comment, aurait été du nestorianisme pur et simple. De la même façon, les juristes Tudor dissertaient sur les « deux corps du roi » et non pas sur les « deux natures du roi » - même s'ils faisaient de temps en temps l'erreur. La terminologie même devrait nous empêcher de rejeter d'un cœur léger la vieille unicité de la tête et des membres du corps politique et de la remplacer trop hâtivement par l'abstraction d'un État personnifié.

Notre quête laborieuse des interdépendances entre les *corpora mystica* de l'Église et de l'État n'aura pourtant pas été tout à fait vaine, si nous modifions notre question. Au lieu de rechercher les caractères transférés du spirituel au séculier, nous devrions nous demander: de quel point de vue était-il impossible de transférer ou même d'appliquer indirectement le concept des « deux corps du Christ » à la tête du corps mystique de l'État ? Quelle est la faille dans l'analogie ?



Pro Patria mori : mourir pour la Patrie



Pro Patria mori : mourir pour la Patrie



Pro Patria mori : mourir pour la Patrie

Ernst
Kantorowicz
Œuvres



La réponse

sera assez facile, une fois que nous reconnaissons que le principal problème impliqué est un problème de temps. La tête du corps mystique de l'Église était éternelle, puisque le Christ est à la fois Dieu et homme. Sa propre éternité, par conséquent, conférait de même à son corps mystique la valeur de l'éternité, ou plutôt de l'intemporel. Au contraire, le roi en tant que tête du corps politique était un mortel ordinaire; il pouvait mourir, et il mourait, et il n'était pas du tout éternel. C'est-à-dire que, avant que le roi puisse représenter (dans le jargon des juristes Tudor) cet être étrange qui, comme les anges, était immortel, invisible, doué du don d'ubiquité, jamais mineur, jamais malade, et jamais sénile, il lui fallait, ou cesser d'être un simple mortel, ou acquérir d'une façon ou de l'autre une valeur d'immortalité : l'éternité que le Christ, dans le langage de la théologie, possédait « par nature » devait parvenir au roi d'une autre source. Sans un certain *character aeternitatis*, il ne pouvait être doté d'un *character angelicum* et, sans une certaine valeur inhérente d'éternité, il ne pouvait ni avoir « deux corps » ni avoir un « surcorps » distinct de son corps naturel mortel.

Certes, la Grâce tout comme la Justice et la loi restaient des valeurs-éternité qu'il était impossible d'écarter à la légère, et elles participèrent à l'élaboration de la continuité des nouvelles monarchies ; car l'idée de gouvernement « par la Grâce de Dieu » prit une nouvelle vie dans les idéologies dynastiques, et la continuité d'une Justice « qui ne meurt jamais » joua un rôle très important à l'égard de la continuité de la Couronne. Mais la valeur d'immortalité ou de continuité, grâce à laquelle les nouveaux gouvernements fondés sur la *politia* allaient prospérer, était assignée à l'*universitas* « qui ne meurt jamais », à la perpétuité d'un peuple, d'une *politia* ou d'une *patria* immortels, dont le roi en tant qu'individu pourrait être séparé, mais non la Dynastie, la Couronne, et la Dignité royale.

Ernst KANTOROWICZ

In [Oeuvres / Les Deux Corps du Roi](#)

Editions QUARTO / GALLIMARD