

X
L'ÉGLISE ET L'ÉTAT AU MOYEN AGE

Directeur : H.-X. ARQUILLIÈRE

V

54419

5

JEAN DE PARIS

ET

L'ECCLÉSIOLOGIE DU XIII^e SIÈCLE

PAR

DOM JEAN LECLERCQ, O. S. B.

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

DIPLOMÉ DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

MEMBRE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME

BIBLIOTHÈQUE
GRENOBLE
UNIVERSITAIRE



034 232346 6

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

1942

INTRODUCTION

Jean de Paris n'est pas un théologien célèbre. Son nom est peu connu. La plupart de ses ouvrages sont inédits. Son traité *De potestate regia et papali* n'a pas été réimprimé depuis le xvii^e siècle. Cet écrivain obscur mérite-t-il de retenir l'attention ?

Les érudits modernes ont tiré de l'oubli le nom et l'œuvre de Jean de Paris. Plusieurs ont résumé sa doctrine ¹. Quelques-uns même l'ont jugée. Leurs appréciations sont divergentes et parfois contradictoires. On s'accorde généralement de nos jours à reconnaître à Jean de Paris un rôle important dans l'évolution des idées politiques. Mais son influence a-t-elle été heureuse ou néfaste ? Ici commencent les dissentiments, et ils sont graves. Pour nous en tenir au témoignage de théologiens catholiques, tandis que Scheeben dénonce en Jean de Paris « le porte-parole de Philippe le Bel », au sens le plus défavorable de cette expression ², Mgr Grabmann le présente comme un « excellent théologien », dont la doctrine politique est sûre et pénétrante ³. D'une part M. Journet l'accuse d'avoir rompu avec la tradition catholique ⁴ et le P. Duijnstee d'avoir préparé les voies aux théories conciliaires, au gallicanisme, au luthéranisme et au fébronianisme ⁵. D'autre part M. Rivière le félicite d'avoir fait réaliser à l'ecclésiologie un véritable progrès ⁶ et

1. R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, Stuttgart 1903, p. 275-303. — R. W. et A. V. CARLYLE, *A history of mediaeval political theory in the West*, t. V, Edimbourg et Londres 1928, p. 422-437, et, d'après Carlyle, A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La filosofia politica medioevale*, Turin 1934, p. 166-169.

2. J. SCHEEBEN, *Die Bulle Unam Sanctam und ihr neuester Gegner*, dans *Der Katholik*, t. LXVIII (1888), II, p. 475.

3. M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterliche Kirchenpolitik*, Munich 1934, p. 34. Mgr. Grabmann souhaite qu'une édition critique du *De potestate regia et papali* permette d'apprécier les qualités de ce traité.

4. Ch. JOURNET, *La juridiction de l'Église sur la Cité*, Paris 1931, p. 113 et 125-129.

5. X. P. D. DUIJNSTEE, O. S. A., *'Pausen Primaat in de latere Middeleeuwen en de Aegidiaansche School*, t. I, Hilversum 1935, p. 43-48.

6. J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain et Paris 1926, p. 299-300. M. Rivière a donné, *ibid*, p. 281-297 et *passim* une analyse pénétrante de la doctrine de Jean de Paris ; il a bien voulu nous encourager à entreprendre notre travail et nous l'en remercions ici.

M. Arquillière « d'annoncer avec quelque ampleur les positions que prendra la théologie classique des rapports de l'Eglise avec l'Etat »¹.

Le texte des anciennes éditions du *De potestate regia et papali* n'est pas assez défectueux pour rendre compte à lui seul de la diversité de jugements aussi autorisés. Cette diversité s'explique par la richesse et la complexité de la doctrine de Jean de Paris : le polémiste semble parfois, chez lui, contredire le théologien, et telles de ses affirmations, isolées de leur contexte, ont pu donner lieu à des appréciations divergentes qui demandent à se compléter pour garder leur valeur. Seul, un examen impartial de chacun des éléments et de l'ensemble de la doctrine de Jean de Paris permettra de mesurer sa véritable contribution au progrès de l'ecclésiologie.

Depuis un demi-siècle, les doctrines politiques du moyen âge ont fait l'objet de recherches dont il serait superflu d'exposer une fois de plus les résultats. Toutefois, la connaissance de ces doctrines peut s'enrichir encore de précisions nouvelles. Dans les ouvrages d'ensemble, le jugement porté sur chacun des théoriciens a parfois souffert de l'esprit de synthèse. En outre, les historiens qui ont retracé l'évolution des idées politico-religieuses l'ont fait surtout d'après les libelles de polémique ; les ouvrages scolastiques ont été moins utilisés ; ils reflètent cependant, plus fidèlement que les opuscules des publicistes, l'esprit d'une époque où toute pensée s'insère dans une théologie.

Confronter Jean de Paris avec ces sources souvent inexploitées sera le moyen de déterminer s'il est fidèle à la tradition ou s'il la trahit.

Jean de Paris présente moins d'intérêt pour l'histoire des événements dont il fut contemporain que pour celle des méthodes et des idées médiévales. L'évocation des circonstances dans lesquelles il écrivit ne devra nous servir qu'à mieux saisir sa mentalité. Nous essayerons ensuite de discerner comment il aborde les problèmes : ses procédés littéraires et intellectuels, comparés à ceux de ses prédécesseurs, nous permettront de reconstituer la méthodologie des doctrines politiques du XIII^e siècle ; ils nous montreront en même temps, sur un exemple précis, comment on écrivait un livre à cette époque. Il importera enfin de pénétrer les réponses apportées par Jean de Paris à quelques problèmes spéculatifs dont la solution était, au moyen âge, lourde de conséquences pratiques.

Par l'ampleur de son exposé, Jean de Paris offre l'occasion d'examiner la doctrine des scolastiques, ses maîtres, sur l'ensemble des questions relatives à l'ecclésiologie. Il demande à être jugé à la lumière de l'évolution intellectuelle qui l'a précédé. L'intérêt qu'il

1. H.-X. ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII*, Paris 1934, p. 588.

présente n'est donc pas restreint à sa seule doctrine : il s'étend à l'une des périodes les plus fécondes de l'histoire de la théologie, dans un domaine où le développement des idées éclaire celui des faits et institutions.

Comparer Jean de Paris aux scolastiques du XIII^e siècle n'est possible qu'en esquissant, sur chacun des problèmes qu'il aborde, une synthèse de leur doctrine. De telles vues d'ensemble, en ramenant à quelques grandes lignes l'évolution complexe des idées, risquent de trahir la vérité historique en la simplifiant. Beaucoup de textes, qui permettront sans doute un jour de retracer la courbe du développement doctrinal, attendent encore d'être trouvés, édités, étudiés. Une synthèse de l'ecclésiologie du XIII^e siècle ne peut donc être, actuellement, que provisoire. Du moins mérite-t-elle d'être tentée pour aider à l'intelligence du théologien qui nous en fournit l'occasion.

M. H.-X. Arquillière a bien voulu nous encourager et nous orienter dans nos recherches ; nous lui en exprimons ici notre reconnaissance. Nous remercions aussi les maîtres dont l'enseignement nous a été une aide précieuse, et particulièrement M. A. de Boüard, professeur à l'Ecole des Chartes, et MM. L. Halphen et C. Samaran, directeurs d'études à l'Ecole des Hautes Etudes.

PREMIÈRE PARTIE

JEAN DE PARIS ET SON TEMPS

CHAPITRE PREMIER

L'auteur du « *De potestate regia et papali* ».

Le traité *De potestate regia et papali* est attribué à Jean de Paris par la plupart des manuscrits qui en conservent le texte. Rien n'autorise à révoquer en doute cette attribution. Sans doute plusieurs manuscrits, parmi lesquels deux des plus anciens, ne contiennent-ils aucune indication d'auteur¹ ; leur silence ne suffit cependant pas à infirmer le témoignage des manuscrits les plus nombreux. Ceux-ci s'accordent d'ailleurs à préciser que Jean Quidort ou Jean de Paris appartenait à l'Ordre des Frères Prêcheurs et qu'il était maître en théologie à l'Université de Paris².

Le traité *De potestate regia et papali* ne figure pas, il est vrai, parmi les œuvres de Jean de Paris dans les anciens catalogues des écrivains dominicains³. Mais la valeur historique de ces catalogues est loin d'être absolue : ils sont incomplets sur bien d'autres points et omettent de mentionner parmi les œuvres de Jean de Paris des écrits qui sont indubitablement de lui. A partir du xve siècle, les témoignages de la tradition deviennent de plus en plus explicites⁴. L'attribution à Jean de Paris est du reste confirmée par de nombreuses ressemblances entre les idées et le style du *De potestate*

1. Sur vingt manuscrits connus, l'attribution à Jean Quidort manque dans les cinq suivants : Nat. Lat. 18288 (xiv^e s.), 4046 (xiv^e s.), Bamberg E. 97, Munich Clm. 21059, Oxford Balliol Coll. 146. Dans le ms. 739 de la bibliothèque Angelica de Rome, fol. 48 B, le traité est attribué à Augustin Trionfo ; dans le ms. Nat. Lat. 4364, fol. 48 B, il est attribué à Guillaume d'Occam par le premier possesseur franciscain du manuscrit.

2. Le ms. Bordeaux 406 ajoute qu'il écrivit au cours du différend entre Philippe le Bel et Boniface VIII ; de même le ms. Nat. Lat. 12467.

3. Ainsi dans le catalogue de Stam, éd. G. MEERSSEMAN, O. P., *L. Pignon Catalogi et chronica. Accedunt catalogi Stamseriensis et Upsalensis scriptorum O. P. (Monumenta Ordinis fratrum praedicatorum historica)*, t. XVIII (1936), p. 62, n. 32 ; dans le catalogue de Laurent Pignon, qui dépend du premier, *ibid.*, p. 73, n. 29 ; dans le catalogue de Prague, éd. P. AUER, O. S. B., *Ein neu aufgefundenener Katalog der Dominikaner Schriftsteller*, Paris 1933, p. 98-99, n. 11 ; ce catalogue est antérieur à celui de Laurent Pignon, *ibid.*, p. 14. Ces catalogues sont de la fin du xiii^e s. ou du début du xiv^e s. : leur chronologie n'a pas encore été établie avec certitude, cf. M. BIHL, O. F. M., Compte rendu de l'ouvrage de P. Auer, A. F. H., XXVIII (1935), p. 564-567.

4. Voir plus loin, p. 153-160.

regia et papali et ceux de plusieurs autres de ses écrits authentiques : conformité dont nous aurons l'occasion de donner quelques exemples.

L'auteur du *De potestate regia et papali* fut le plus souvent appelé Jean de Paris. L'existence au XIII^e siècle de plusieurs religieux et écrivains de ce nom donna lieu dans la suite à d'étranges confusions. F. Lajard a définitivement identifié les différents personnages connus sous le nom de Jean de Paris ¹. On a su depuis qu'un autre Jean de Paris figurait sur la liste des franciscains qui signèrent l'appel au Concile en juin 1303 ², en même temps que Jean Quidort et les dominicains du couvent Saint-Jacques. La confusion n'ayant plus lieu de nos jours, nous désignerons de préférence l'auteur du *De potestate regia et papali* du nom de Jean de Paris ³.

Jean de Paris a trouvé récemment un biographe : M. P. Glorieux a découvert à son sujet des éléments nouveaux qui lui permettront bientôt de retracer le détail de sa vie ⁴. Le principal document connu jusqu'à présent sur Jean de Paris est une brève notice insérée par Bernard Gui, O. P. († 1331), dans sa liste des dominicains maîtres en théologie à Paris : « Frater Joannes, Parisiensis, licentiatum anno Dni M^o CCC IIII^o. Hic obiit in Curia Romana Burdegalis, ubi diffinitivam sententiam expectabat a. D. M^o CCC VI^o in festo sancti Mauricii ⁵. » Nous savons par le témoignage de Jean de Paris lui-même qu'il avait suivi l'enseignement de Pierre de Tarentaise entre 1259 et 1269 ⁶. S'il avait, comme on peut le supposer avec vraisemblance, environ 18 ans en 1259, il en avait au moins 55 en 1306. Il mourut donc entre 55 et 65 ans environ : il n'était promu à la « maîtrise » que depuis deux ans.

C'est qu'en effet il avait été en butte à la contradiction dès les

1. *Histoire littéraire de la France*, t. XXV (1869), p. 244-247. F. Lajard a cependant laissé subsister une confusion entre notre Jean de Paris et le Jean de Paris bachelier ès arts auquel le chancelier de l'Université, Berthaud de Saint-Denis, avait refusé la licence ès arts en 1290, *ibid.*, p. 248. Ces confusions s'expliquent en partie par l'ambiguïté de l'abréviation PS. jointe dans les manuscrits au nom de Joannes et qui fut lue non seulement *parisiensis*, mais *pisiensis*, *pistoensis* et même *pungens asinum*.

2. E. LONGPRÉ, O. F. M., *Le Bx-Jean D. Scot pour le Saint-Siège contre le galicanisme*, Quaracchi 1930, p. 17.

Cf. M. GRABMANN, *Studien zu Joannes Quidort von Paris*, O. P., Munich 1922, p. 6.

3. Quidort est un nom de famille et non un surnom, comme on l'a cru parfois.

4. Nous remercions M. P. Glorieux des renseignements et des conseils qu'il a bien voulu nous donner au cours de nos recherches sur Jean de Paris. Sur la vie de Jean de Paris, cf. M. GRABMANN, *Studien zu Joannes Quidort*. Nomenclature de ses œuvres dans P. GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII^e siècle*, t. I, Paris 1933, p. 189-193, et t. II, Paris 1934, p. 508.

5. C. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Paris, 1884, p. 166.

6. P. GLORIEUX, *Le Quodlibet de Pierre de Tarentaise*, R. T. A. M., IX (1937), p. 237.

débuts de son enseignement ; il mourra en 1306 à Bordeaux, près de la Cour pontificale, occupé à défendre sa doctrine eucharistique suspectée d'hérésie. Il n'est pas sans intérêt pour notre dessein de souligner ici le caractère tourmenté de sa carrière théologique.

En 1284, commentant les Sentences comme bachelier, il est contraint de justifier seize propositions extraites de son enseignement et dénoncées au général des Prêcheurs comme erronées¹. Il le fait avec calme et sérénité, indiquant les sources de sa doctrine. Il fait preuve d'un sens critique très développé pour l'époque ; s'il sait être audacieux, il n'en reste pas moins soumis : il n'a rien d'un révolutionnaire.

Quelques années plus tard il intervient dans la polémique suscitée autour de la doctrine de saint Thomas par le *Corruptorium* du franciscain Guillaume de la Mare. Celui-ci prétendait dénoncer dans les œuvres de saint Thomas de nombreuses erreurs. Pour défendre le docteur Angélique, Jean de Paris écrit un *Correctorium Corruptorii Thomae*².

En 1304, il prend parti dans la controverse soulevée par la bulle *Inter cunctas* de Benoît XI. Celui-ci, modifiant les prescriptions de la bulle *Super cathedram* de Boniface VIII (18 février 1300), étendait les pouvoirs d'entendre les confessions accordés aux religieux Mendicants³. Sans doute la nouvelle législation est-elle favorable aux Prêcheurs et le pape qui l'a promulguée est-il ancien général de leur Ordre. Jean de Paris se montre cependant soucieux de donner raison à la fois à Boniface VIII et à Benoît XI⁴. Non content d'insister sur le caractère universel et immédiat de la juridiction pontificale dans le domaine du spirituel, il justifie l'usage différent, mais très opportun, que ces deux papes ont fait successivement de cette même juridiction.

Le dernier écrit Jean de Paris naîtra encore d'une controverse, où il sera, cette fois, personnellement en cause : ce sera son mémoire justificatif contre les attaques dont sa doctrine eucharistique est l'objet⁵. Pour exposer le mystère de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie, il avait eu recours à ce qu'on a appelé depuis la

1. P. GLORIEUX, *Un mémoire justificatif de Bernard de Trilia*, R. S. P. T. XVII (1928), p. 407-413. Ce mémoire attribué d'abord à Bernard de Trilia a été reconnu ensuite comme étant de Jean Quidort par P. GLORIEUX, *Le mémoire justificatif de Bernard de Trilia*, R. S. P. T., XIX (1930), p. 473.

1. Ed. J.-P. MÜLLER, O. S. B., *Le Corruptorium correctorii « Circa » de Jean Quidort de Paris*, (*Studia Anselmana*, IX), Rome 1941.

3. M. GRABMANN, *Studien zu Joannes Quidort*, p. 20.

4. Texte dans BARONIUS-THEINER, *Annales Ecclesiastici*, t. XXIV, ad an. 1321, n. 20-31, p. 152-158, où la *Determinatio de confessionibus fratrum* est attribuée à Jean de Pouilli.

5. Texte dans GRABMANN, *Studien zu Joannes Quidort*, p. 15-16.

théorie de l'impanation. Amené à s'en expliquer, il déclare n'avoir pas voulu s'écarter de la foi de l'Eglise dans l'affirmation du mystère tel que Dieu l'a librement voulu ; il a simplement essayé d'en concilier l'énoncé avec les données de la philosophie ; le procédé communément admis pour cette conciliation lui semblait soulever des difficultés ; il en a cherché un plus satisfaisant. S'il s'égare dans une solution insoutenable, du moins n'est-il pas suspect de rationalisme. Sa tentative est celle d'un esprit féru de logique, insatisfait tant qu'il n'est pas convaincu par de bonnes raisons dans un domaine où les raisons sont admises. Au milieu des attaques de ses adversaires, l'apologie qu'il fait de son attitude intellectuelle reste empreinte de sérénité.

En toutes ses controverses, il apparaît comme un penseur original en un temps où on l'était rarement. Plutôt qu'un polémiste bruyant, Jean de Paris est un professeur au sens critique très éveillé. D'une logique intransigeante, il applique à tous les problèmes agités de son temps des principes philosophiques et théologiques ; par plusieurs des solutions qu'il propose, c'est un précurseur. On peut s'attendre à le voir apporter les mêmes dispositions d'esprit à la rédaction du traité qu'il écrivit sur le pouvoir du roi et du pape au cours du conflit qui opposait Philippe le Bel à Boniface VIII.

La date du « *De potestate regia et papali* ».

Il ne serait pas sans intérêt de pouvoir dater avec précision un opuscule composé au cours d'un différend dont on peut suivre l'évolution à une semaine près ¹. L'imprécision à laquelle on se trouve réduit révèle déjà l'un des caractères de ce traité. En l'absence de témoignages externes, le seul moyen d'en fixer la date consiste à identifier les allusions qu'il contient aux événements en cours pendant sa rédaction. Or l'écrit de Jean de Paris est extrêmement pauvre en allusions de ce genre. Exposé doctrinal plutôt que libelle de protestation contre des incidents déterminés, il contient peu d'indications d'histoire contemporaine : Philippe le Bel n'est même pas nommé ; Boniface VIII ne l'est qu'une seule fois ², et dans les mêmes termes que Célestin V auquel il fait suite depuis plusieurs années sur le siège de Rome. La date généralement admise pour la composition du *De potestate regia et papali* étant 1302-1303, vérifions les arguments qui ont été allégués pour l'établir.

Rivière propose comme date précise la fin de 1302. Il en donne deux raisons ³. La première est que Jean de Paris parle de Boniface VIII en termes qui le supposent encore vivant. Cette observation est exacte. Mais Boniface VIII ne devant mourir que le 11 octobre 1303, rien n'autorise de ce chef à fixer la date du traité à la fin de l'année précédente. Rivière ajoute, et c'est son second

1. Le différend a été raconté en détail par G. DIGARD, *Philippe le Bel et le Saint-Siège de 1285 à 1304*, 2 vol., Paris 1936. C'est la chronologie établie dans cet ouvrage que nous adopterons. Notre travail était terminé quand parut l'ouvrage de V. MARTIN, *Les origines du Gallicanisme*, 2 vol., Paris 1939. Le différend entre Philippe le Bel et Boniface VIII et la controverse issue du conflit y sont exposés t. I, p. 149-242. Nous sommes heureux de constater la concordance de nos conclusions sur Jean de Paris avec celles auxquelles est parvenu l'auteur. Plus récemment encore a paru sur *Le conflit entre le pape et le roi* un chapitre très original de R. Fawtier, dans l'*Histoire générale* publiée sous la direction de G. Glotz, *Moyen Age*, t. VI, *L'Europe occidentale de 1270 à 1328*, Paris 1940, p. 378-412.

2. 259, 3-4. Les références sans indications d'auteur et d'ouvrage renvoient à notre édition du texte de Jean de Paris. Le premier nombre désigne la page, les nombres suivants les lignes.

3. *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, p. 149.

argument, que Jean de Paris parle de Henri de Crémone sans paraître le connaître comme évêque de Reggio ¹. S'il en était ainsi, il faudrait reporter la rédaction du traité bien avant la fin de 1302, Henri de Crémone ayant été nommé évêque le 13 avril de cette même année. Il nous semble d'ailleurs douteux que Jean de Paris n'ait pas connu cette nomination. Selon l'usage du moyen âge, il désigne Henri de Crémone comme docteur et écrivain politique : il considère en lui le personnage qui avait écrit et enseigné, non celui qui administrait désormais un diocèse. Les titres qu'il lui décerne avec ironie ² sont ceux que Henri de Crémone s'était attribués à lui-même et sont empruntés à son propre texte ³.

Jean de Paris semble voir dans la promotion de Henri de Crémone à l'épiscopat la récompense de son zèle à défendre la théocratie. Il insinue que les partisans du pape ne sont pas entièrement désintéressés ⁴ ; cette allusion vise probablement les flatteries prodiguées par Henri de Crémone à Boniface VIII ⁵. Cette vraisemblance s'accroît du fait que Henri de Crémone avait été imposé par Boniface VIII au siège épiscopal de Reggio, de préférence à Jean de Malaxellis, O. F. M., postulé par le chapitre de ce diocèse ⁶. Finke atteste avoir vu un manuscrit de l'opuscule de Henri de Crémone datant du xiv^e siècle et mentionnant son élévation à l'épiscopat « à cause de » son écrit en faveur du pape ⁷. Si donc Jean de Paris a connu Henri de Crémone évêque de Reggio, il a écrit après avril 1302.

Peut-être son allusion aux défenseurs intéressés des ambitions pontificales vise-t-elle aussi Jacques de Viterbe. Ce dernier avait été nommé archevêque de Bénévent par Boniface VIII le 3 septembre 1302. Selon M. Arquillière, cet honneur était probablement destiné à reconnaître le zèle dont avait témoigné Jacques de Viterbe dans son *De regimine christiano* ⁸ ; on serait alors en droit de fixer la rédaction du *De potestate regia et papali* à une date postérieure au 3 septembre 1302. Il n'y a là cependant qu'une vraisemblance : l'allusion de Jean de Paris peut viser simplement Gilles de Rome,

1. Dans le même sens déjà, H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, Munster 1902, p. 173.

2. 205, 8-9.

3. Texte dans R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, p. 460.

4. p. 242, 20-26.

5. Texte dans R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, p. 460.

6. EUBEL, *Hierarchia catholica medii aevi*, t. I, Munster 1913, p. 417.

7. *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, p. 166-167.

8. H.-X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église, Jacques de Viterbe, De regimine christiano (1301-1302)*, Paris 1926, p. 16.

nommé à l'archevêché de Bourges le 25 avril 1295 ¹ « par un acte de la volonté arbitraire » de Boniface VIII ².

Scholz invoque pour dater le *De potestate regia et papali* les allusions qu'il contient à des événements contemporains précis ³ : critère plus objectif, mais que le caractère spéculatif du traité rend également difficile à appliquer. L'objection théocratique n° 37 et la réponse qu'y donne Jean de Paris ⁴ mentionnent, d'après Scholz, la citation des évêques français au synode de Rome par Boniface VIII (5 décembre 1301) et le veto du roi de France (février 1302). En outre, la fin du chapitre xxii ⁵ ferait allusion à la fausse bulle *Deum time* et au discours consistorial de juin 1302. Scholz voit enfin dans les deux derniers chapitres une anticipation théorique de la politique que suivront Philippe le Bel et Nogaret contre Boniface VIII en 1303, mais certainement avant le dénouement d'Anagni. D'après ces indices, il croit pouvoir fixer la date du traité entre la réunion des Etats d'avril 1302 et l'appel au Concile de mars 1303.

Ces arguments ne sont pas sans valeur. Seules, en effet, les allusions aux événements peuvent permettre de dater le *De potestate regia et papali*. Les emprunts littéraires ne sont ici d'aucun secours. Les derniers en date des écrits utilisés par Jean de Paris sont le *De regimine christiano* de Jacques Viterbe et le *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome : or la date du premier est incertaine ⁶ et le second semble remonter au début de 1302 ou à la fin de 1301 ⁷. Ces indications fixent donc tout au plus la limite au delà de laquelle il ne faut pas chercher : le traité n'est certainement pas antérieur à 1302. Les événements contemporains dont il fait mention aideront peut-être à déterminer le terme ultime de la période possible de sa composition.

A la fin du chapitre xxii ⁸, Jean de Paris fait allusion à la bulle *Deum time* (début de 1302) ⁹. Il n'en parle, il est vrai, qu'au condi-

1. *Registres de Boniface VIII*, éd. G. DIGARD, Paris 1907, t. J, p. 30, n. 70.

2. B.-A. POQUET DU HAUT-JUSSÉ, *Le second différend entre Boniface VIII et Philippe le Bel, Note sur l'une de ses causes*, dans *Mélanges Albert Dufourcq*, Paris 1932, p. 102-103. Sur les plaintes auxquelles donna lieu de la part de la cour de France la nomination de Gilles de Rome à l'archevêché de Bourges, voir G. BROSS, *Gilles de Rome et le traité « De ecclesiastica potestate »*, Paris 1935, p. 30-31.

3. *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII*, p. 296-298.

4. 206, 37-40, et 238, 1-239, 24.

5. 250, 26 sv.

6. 1301-1302, selon H.-X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Eglise*, p. 15.

7. R. SCHOLZ, *Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate*, Weimar 1929, p. xi.

8. 250, 9-10.

9. Texte dans P. DUPUY, *Histoire du différend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roi de France*, Paris 1655, Preuves, p. 44.

tionnel, comme s'il doutait de son authenticité. Il est cependant très probable qu'il a ignoré le démenti formel donné au contenu de cette fausse bulle par le Cardinal Mathieu d'Acquasparta au consistoire du 24 juin 1302 ¹. Cette allocution consistoriale expose sans doute plusieurs idées théocratiques contre lesquelles s'élèvera Jean de Paris ; mais Gilles de Rome et les autres défenseurs du pape suffisaient à lui en fournir l'énoncé ². Il est d'ailleurs douteux que le discours du Cardinal Mathieu d'Acquasparta et celui de Boniface VIII au même consistoire ³ aient été connus rapidement en France et dans leur vraie teneur, la défaite de Courtrai ayant, peu de temps après, jeté le trouble dans tout le royaume.

Jean de Paris parle généralement de Boniface VIII sans le nommer. Ce procédé était habituel aux légistes de Philippe le Bel, et les cardinaux devaient le leur reprocher dans leur lettre du 26 juin 1302 ⁴. Rien n'autorise à soupçonner Jean de Paris de s'être conformé à l'usage des légistes ; si ces derniers ne nomment pas Boniface VIII, c'est parce qu'ils doutent de la légitimité de son élection ; or ce doute est entièrement étranger à Jean de Paris. Les légistes remplacent parfois le nom de Boniface VIII par des surnoms injurieux ; rien de pareil ne se lit chez Jean de Paris, et le genre théorique de son traité suffit à expliquer le caractère impersonnel de ses expressions.

La réunion des évêques français à Rome eut lieu le 1^{er} novembre 1302. Elle fut suivie de sanctions portées par Philippe le Bel contre ceux qui s'y étaient rendus malgré son veto. Jean de Paris justifie ces sanctions : il les connaît donc ⁵. Mais Philippe le Bel porta successivement deux interdictions de sortir du royaume ou d'en faire sortir de l'argent (août 1296 et juin 1303). Jean de Paris justifie-t-il la première ou la seconde de ces interdictions et des sanctions qui suivirent leur violation ? Rien ne permet de le préciser.

La bulle *Unam sanctam* fut publiée le 18 novembre 1302. Selon

1. Texte *ibid.*, p. 73-77. En sens contraire, R. SCHOLZ, *Die Publizistik zu Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*, p. 297, n. 76, et H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, p. 174. Les contemporains semblent avoir cru à l'authenticité de la bulle *Deum time*. Citons, par exemple, Tolomeo de Lucques, *Historia ecclesiastica* (écrite vers 1303) : « Eodem anno (1302) Dominus Bonifacius transmisit literas cum bulla ad perpetuam rei memoriam, Regi Francie in quibus mandabat eidem, cum ipse esset Dominus temporalium et spiritualium, quod recognosceret ab ipso, et contrarium tenere judicabat hereticum ». Ed. C. MINUTOLI, *Documenti di storia italiana*, Florence 1876, t. VI, p. 102.

2. Voir plus bas, Deuxième partie, ch. I, par. 2, p. 30-33.

3. Texte dans P. DUPUY, *Histoire du différend*, p. 77-79.

4. Texte dans P. DUPUY, *ibid.*, p. 63. Dans le même sens la lettre du Cardinal Orsini du 5 septembre, 1302, éd. P. Dupuy, *ibid.*, p. 80, cf. G. DIGARD, *Philippe le Bel et le Saint-Siège*, t. II, p. 102.

5. 239, 4-24.

Rivière ¹, Jean de Paris ne la mentionne pas. Il reste cependant possible que, sans la citer, il l'ait connue, et plusieurs passages de son traité s'en trouveraient éclairés.

Jean de Paris invoque la canonisation de saint Louis en faveur de l'indépendance des rois de France à l'égard de l'empereur ². Le même argument se trouve développé dans la réponse de la curie française (13 avril 1303) ³ aux articles envoyés par Boniface VIII. Rien n'indique que Jean de Paris se soit inspiré de ce document ; le recours constant de Philippe le Bel à l'autorité de saint Louis suffit à expliquer qu'on en tirât fréquemment argument ⁴.

Jean de Paris ne fait aucune allusion au manifeste de Guillaume de Plaisians du 14 juin 1303. Peut-être feint-il de l'ignorer. Il est cependant plus probable qu'il l'ignore réellement et qu'il écrit avant sa publication. Rien ne révèle, en tout cas, qu'il ait connu les agissements violents de juin 1303 contre Boniface VIII.

On voit combien il est difficile d'établir des rapports certains entre les paroles de Jean de Paris et les phases successives du conflit contemporain ⁵. La date approximative de notre traité reste la fin de 1302 ou les premiers mois de 1303 ; il paraît impossible de préciser davantage. De cette imprécision même il ressort que Jean de Paris ne fut pas mêlé directement aux événements. A-t-il du moins subi leur influence, et dans quelle mesure ? A-t-il au contraire influé sur leur développement ? Pour répondre à ces importantes questions, il n'est pas sans utilité d'évoquer l'état de l'opinion publique pendant la période où il écrivait.

1. *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, p. 149.

2. 246, 24.

3. Texte dans P. DUPUY, *Histoire du Différend*, p. 93-94, art. 2 et 7.

4. H.-F. DELABORDE, *Le silence de Dante sur saint Louis*, dans *Bulletin du Jubilé de Dante*, Paris 1921, I, p. 18-20 ; et plus bas, 1^{re} partie, ch. III, p. 24, n. 6.

5. Un exemple entre bien d'autres fera apprécier la facilité avec laquelle Scholz a établi des rapprochements entre le texte du *De potestate regia et papali* et certains événements précis de la vie de Jean Quidort ou du conflit contemporain. Du fait que Jean de Paris cite deux fois l'exemple de l'*ecclesia carnotensis* (186, 5 ; 224, 31), il croit pouvoir conclure que Jean de Paris aurait eu des relations spéciales avec Châlons, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*, p. 277, n. 10. Outre que *ecclesia carnotensis* désigne Chartres et non Châlons, l'église de Chartres était, à cause de sa célébrité, et dans toute la tradition canonique, un exemple classique. L'église de Chartres avait été, au cours du XIII^e siècle, l'objet de trois longs arbitrages occasionnés par les prétentions des rois de France à la collation des bénéfices vacants en régle dans cette église ; sur les étapes de ces procès, cf. J. GAUDEMET, *La collation par le roi de France des bénéfices vacants à la fin du XIV^e siècle*, Paris 1935, p. 27-42 ; sur leur actualité sous Philippe le Bel, cf. G. DIGARD, *Philippe le Bel et le Saint-Siège*, t. II, p. 247. L'exemple de l'église de Chartres était donc non seulement un exemple classique, mais une allusion à un procès retentissant : tout cela suffit amplement à expliquer que Jean de Paris l'ait invoqué.

CHAPITRE III

L'occasion du « De potestate regia et papali ».

I. LE CONFLIT ENTRE BONIFACE VIII ET PHILIPPE LE BEL.

Le différend qui s'éleva entre Boniface VIII et Philippe le Bel était l'aboutissement d'un conflit d'idées déjà ancien. Deux conceptions du pouvoir temporel et de ses relations avec le pouvoir pontifical s'y opposent. Après s'être lentement développée, surtout depuis Frédéric II, l'idée de l'indépendance de l'Etat, parvenue à une maturité suffisante, s'affirme. L'occasion lui en est offerte par un conflit d'argent, qui restera sous-jacent à tout le démêlé¹. Deux souverains ont besoin de ressources : Philippe le Bel pour ses guerres, et particulièrement pour la guerre de Flandre, Boniface VIII pour la croisade et les autres nécessités de son gouvernement, à une époque où il ne peut se concilier de fidèles collaborateurs qu'en les pourvoyant de riches bénéfices. Pour trouver ces ressources, chacun d'eux use de tous les moyens que lui fournit sa juridiction ; les deux juridictions se trouvent en conflit : au lieu de se superposer l'une à l'autre et de se concilier, elles s'opposent. Chacun de leurs détenteurs persiste en son sentiment, puis justifie son droit. Des explications s'ensuivent, qui élèvent bientôt la controverse dans la sphère des principes. Les intellectuels prennent parti : ils publient libelles et traités pour essayer de donner aux revendications qui se heurtent des justifications doctrinales².

Le contraste entre les deux principaux champions de ces doctrines achève de donner au conflit son caractère aigu.

Les théories sur lesquelles s'appuie Boniface VIII ne sont pas neuves ; elles s'inspirent d'une longue tradition. Persuadé que la fin de la société chrétienne est essentiellement religieuse, Boniface VIII s'efforce de soumettre à l'influence de l'Eglise le gouvernement de cette société. Mais les princes temporels ne se montrent

1. Ce fait a été mis en relief par B.-A. POQUET DU HAUT-JUSSÉ, *Le second différend entre Boniface VIII et Philippe le Bel*, p. 73 et suiv.

2. Ces écrits ont été analysés par R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, et J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*.

plus disposés à accepter sans réserve cette influence. Leur opposition même force Boniface VIII à préciser le sens de ses revendications et à en marquer les limites. Le recueil de ses lettres révèle en maints endroits le caractère purement religieux de ses prétentions. Plein d'estime pour la dignité pontificale et de confiance dans l'Eglise, Boniface VIII ambitionne de voir celle-ci triompher de tout, même ici bas ¹. Loin de s'attribuer le pouvoir temporel immédiat sur tous les royaumes ², il a cependant une conscience très vive de l'office pastoral qui lui incombe : veiller au bien commun de tous les hommes. Il se sent responsable de leur salut et voit dans leur tranquillité en cette vie la condition de leur bien spirituel. De là son souci constant de sauvegarder la paix ; il supplie les rois de la réaliser et s'entremet dans leur diplomatie pour les y aider ³. Un autre motif inspire ses relations avec les princes temporels : le désir de la croisade. Cette préoccupation ne cessera de le dominer ⁴, elle est la clef de son pontificat ; elle explique son continuel besoin d'argent et la plupart de ses interventions dans la politique européenne. Si les moyens qu'il emploie sont parfois d'ordre politique, les fins qu'il poursuit sont religieuses.

Le ton général de ses rapports avec les princes est paternel, empreint de modération, voire de douceur ; le style de ses lettres abonde en réserves prudentes, en précautions et en compliments ; Boniface VIII s'y montre avide de capter la bienveillance d'autrui et de témoigner de la sienne. Il saura, il est vrai, faire preuve d'acrimonie, comme on le voit dans la bulle *Clericis laicos* ⁵ ; mais il demande à n'être pas jugé, comme on l'a fait trop souvent, d'après ce document dont le ton est exceptionnel. La bulle *Ineffabilis amoris* ⁶ n'est pas aussi exempte qu'on l'a dit parfois de l'affection annoncée par son titre. Le ton demeure mesuré dans la bulle *Ausculat fili* elle-même ⁷ ; malgré le dépit qu'on y devine de voir avorter une fois de plus le projet de la croisade, l'admonition reste paternelle.

Quand il écrit, la modération des idées et du style réfrène chez

1. Cet idéal est exprimé par Boniface VIII dès sa première bulle, *Les registres de Boniface VIII*, éd. G. DIGARD, M. FAUCON, A. THOMAS et R. FAWTIER, Paris 1907, t. I, n. 1, col. 1.

2. Boniface VIII distingue les territoires situés sur le patrimoine de S. Pierre, « spécialement soumis à lui et à l'Eglise » et sur lesquels il possède plein droit, et les territoires qui ne lui sont pas soumis ainsi ; voir par exemple, *Registre*, éd. G. DIGARD..., t. III, n. 4394. Paris 1921, col. 300-301 ; n. 4395, col. 302-306 ; n. 5244, col. 772 ; n. 5448, t. IV, Paris 1931, p. 15 ; n. 5450, p. 16 ; n. 5452, *ibid.*

3. Voir par exemple *Registre*, n. 2811, t. II, col. 255 ; n. 4440, t. III, col. 348 ; n. 5244, col. 772 ; n. 5382, col. 888.

4. Voir par exemple *Registre*, n. 2886, t. II, col. 315 ; n. 3410, col. 577-584 ; n. 3871, col. 917.

5. *Registre*, n. 1567, t. I, col. 584.

6. *Registre*, n. 1653, t. I, col. 614-620.

7. *Registre*, n. 4424, t. III, col. 328-335.

Boniface VIII les violences du caractère. Lorsqu'il parle, au contraire, il donne libre cours à son emportement ; il se laisse entraîner à des expressions d'une ironie incisive et parfois très âpre. Sa parfaite aisance à manier le latin et son goût pour le vocabulaire apocalyptique si en faveur de son temps facilitent ces boutades et ces paradoxes. Dès le début de sa carrière de cardinal, et à Paris même ¹, il a donné des preuves de cette tendance à l'emportement ; jusqu'à sa mort, elle contribuera pour une grande part à envenimer le conflit qui l'oppose à Philippe le Bel.

A l'avènement de Boniface VIII (24 décembre 1294), Philippe le Bel a vingt-six ans et règne depuis neuf ans. Dès les premières années de son gouvernement, il se soumet à l'influence de ses conseillers, surtout à celle de ses favoris successifs ². Ceux-ci sont diplomates autant que légistes, financiers autant que juristes ; ils sauront fournir au roi non seulement les justifications théoriques de sa politique, mais les moyens de faire servir les lois à ses intérêts. Sur leurs conseils, il introduira dans ses actions et dans les textes émanés de lui toutes les précautions juridiques nécessaires pour se ménager toujours une excuse et se concilier la faveur de l'opinion publique.

Tous les efforts de Philippe le Bel tendent à affranchir la juridiction civile de toute intervention du pouvoir ecclésiastique. Il considère d'ailleurs comme l'un de ses devoirs de contribuer au bien des églises ³. Du moins invoquera-t-il fréquemment ce motif et se donnera-t-il pour le champion des véritables intérêts spirituels ; il excellera alors, à force de révérence cauteleuse, à revêtir sa conduite des apparences les plus religieuses ; il déploiera, au contraire, pour travestir les actes du pape, une félonie insolente qui le poussera jusqu'à falsifier une bulle.

Harcelé pendant tout son règne par la guerre de Flandre, par le

1. Cf. P. GLORIEUX, *Prélats français contre religieux mendiants*, R. H. E. F., t. XI (1925), p. 492-495.

2. Témoignages rassemblés par Fr. FUNCK-BRENTANO, *Philippe le Bel en Flandre*, Paris 1897, p. 428, n. 2. Philippe le Bel aurait été de caractère faible, d'après L. HALPHEN-E. PERROY, dans H. PIRENNE, etc., *La fin du Moyen Age*, Paris 1931, t. I, p. 38. En sens contraire, E. BOUTARIC, *La France sous Philippe le Bel*, Paris 1861, p. 417-422, et la tentative excessivement habile de réhabilitation de Philippe le Bel par le Duc de LEVIS-MIREPOIX, *Philippe le Bel*, Paris 1936, p. 24-28. Sur le caractère énigmatique de la personnalité de Philippe le Bel, voir K. WENCK, *Philipp der Schönen von Frankreich, seine Persönlichkeit und das Urteil der Zeitgenossen*, Marburg 1905, *passim*.

3. Ordonnance de 1291, éd. LAURIÈRE, *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, t. I, Paris 1723, p. 323 ; voir aussi *ibid.*, p. 330. Au contraire Philippe le Bel se sépare de l'augustinisme politique en ce qu'il restreint le rôle du pape dans le gouvernement théocratique du monde.

besoin d'argent qu'elle crée continuellement et par les difficultés internationales qu'elle entraîne, Philippe le Bel est réduit à se procurer des ressources par une série d'exactions et de dévaluations qui attirent sur lui une impopularité tenace ¹. Du moins en a-t-il conscience et cherche-t-il à la détourner de lui-même en la faisant dévier sur la personne de Boniface VIII. Quant à lui, il ne cesse de s'abriter derrière les nécessités du salut public. Il ne manque aucune occasion — et les documents émanés de sa chancellerie en témoignent abondamment — de placer devant les yeux du peuple la gravité du danger qui menace le royaume : la Flandre met en péril sa prospérité, sa paix intérieure et ses frontières. Puisqu'il s'agit du bien commun, tous ne doivent-ils pas y contribuer également ? Les gens d'Eglise sont aussi intéressés que quiconque au succès des entreprises nationales : ils doivent donc s'acquitter des demandes d'argent qui leur sont adressées ². Exigence admise du reste par la tradition canonique, et dont Boniface VIII lui-même reconnaîtra la légitimité ³. Mais Philippe le Bel la fera valoir avec une telle continuité, avec une telle incurie des formes requises par le droit, que Boniface VIII, peu porté à la conciliation par son tempérament et ses besoins personnels d'argent, ne pourra éviter, à la demande même du clergé français, de le rappeler à l'ordre. De là ce conflit permanent, sinon toujours violent, qui oppose pendant tout son pontificat Boniface VIII à Philippe le Bel.

En 1302, le conflit est à son paroxysme. Philippe le Bel a requis le clergé français de faire valoir auprès de Rome les revendications de la cour de France. Les pourparlers sont en cours depuis le début de l'année. Le 11 juillet, les armées du roi subissent à Courtrai un échec retentissant. Toute l'Europe en est avertie ⁴. En France, l'importance des intérêts menacés s'ajoute aux passions déjà exaspérées pour obscurcir les idées. A travers tout le royaume, et par tous les degrés de la hiérarchie séculière et ecclésiastique, les ordonnances de Philippe le Bel exposent le danger extrême où se trouve le pays et provoquent un véritable élan patriotique ⁵. L'opinion se rallie

1. Ch.-V. LANGLOIS, dans *l'Histoire de France illustrée* publiée sous la direction d'E. LAVISSE, t. III, 2^e partie, Paris 1911, p. 241-242, et M. L. LACABANE, *La mort de Philippe le Bel*, dans *B. E. C.*, 1^{re} série, t. III, p. 3.

2. Voir par exemple les lettres et ordonnances éditées par LAURIÈRE, *Ordonnances des rois de France*, t. I, p. 370 et 373, et par E. BOUTARIC, *Notices et extraits de documents inédits relatifs à l'histoire de France sous Philippe le Bel*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale*, t. XX, 2^e partie, Paris 1862, p. 109 et 141.

3. *Registre*, éd. G. DIGARD, n. 1933, t. I, col. 738 ; cf. J. HASHAAGEN, *Staat und Kirche vor der Reformation*, Essen 1931, p. 121-126.

4. Fr. FUNK-BRENTANO, *Philippe le Bel en Flandre*, p. 411.

5. Voir par exemple la lettre de Philippe le Bel au clergé de Bourges le 29 août 1302, qui témoigne d'une véritable angoisse et fait appel au patriotisme :

autour du souverain, dont toute l'habileté a consisté à confondre dès le début l'affaire de Flandre avec celle de Rome. Le clergé avait d'abord plaidé la cause du roi par contrainte et sans conviction¹. On s'explique aisément que, de plus en plus, il se solidarise avec Philippe le Bel et l'on admire alors que quelques-uns de ses membres gardent assez de clairvoyance et de liberté d'esprit pour lui résister ; on s'étonne que des contemporains tels que Jean de Paris aient pu écrire avec si peu de passion, et qu'étant partisans ils soient si peu violents.

Replacés dans leur milieu concret et considérés dans leur dépendance réciproque, les événements apparaissent d'une complexité dont il nous est facile, avec le recul du temps, de les dépouiller. Les historiens modernes, cependant, ne laissent pas d'éprouver de la difficulté à juger équitablement Philippe le Bel et Boniface VIII. Quelles ne devaient pas être les hésitations des contemporains, alors que la lenteur des communications rendait si difficiles une information exacte et une vue d'ensemble des événements.

2. JEAN DE PARIS ET LE CONFLIT.

Dans ce conflit passionné, quelle sera l'attitude des différents milieux qui nous aideront à saisir la mentalité de Jean de Paris ?

L'Université gardait mauvais souvenir des invectives violentes que lui avait prodiguées en 1290 le futur Boniface VIII² ; elle était peu disposée à lui accorder sa faveur.

Les Ordres Mendiants se trouvaient sur ce point exempts de préventions : le cardinal Gaetani avait en effet pris leur défense contre les prélats séculiers, et son intervention s'était terminée à leur avantage³.

Les Prêcheurs, il est vrai, n'avaient pas toujours été de la part de Boniface VIII l'objet d'une faveur égale⁴, et la solidarité qui, de tout temps, unit les religieux à leur ordre, empêchait de l'oublier. La dynastie française, au contraire, n'avait cessé de combler de marques de confiance les dominicains de la province de France et

«... Ad defensionem natalis patrie — pro qua reverenda patrum antiquitas pugnare precepit — ejus unam liberorum preferens caritati... » Texte dans Fr. FUNK-BRENTANO, *Mémoire sur la bataille de Courtrai*, Paris 1891, p. 87.

1. Voir la lettre du clergé à Boniface VIII du 10 avril 1302, éd. G. PICOT, *Documents pour servir à l'histoire des assemblées réunies sous Philippe le Bel*, Paris 1901, p. 10.

2. G. DIGARD, *Philippe le Bel et le Saint-Siège*, t. I, p. 110-119.

3. Cf. A. G. LITTLE, *Measures taken by the prelates of France against the Friars*, dans *Miscellanea Ehrle*, t. III, p. 63.

4. MORTIER, O. P., *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, t. II, Paris 1905, p. 311 et suiv., 355 et suiv., 357 et *passim*.

en particulier ceux du couvent Saint-Jacques. Philippe le Hardi, puis Philippe le Bel s'étaient choisis leur confesseur parmi les religieux de Saint-Jacques¹. L'église de ce couvent abritait la sépulture de plusieurs membres de la famille royale. Les nombreux documents édités par le P. Chapotin témoignent des faveurs fréquentes accordées par la dynastie à Saint-Jacques². Les évêques ne devaient pas tarder à s'en montrer jaloux : nouveau motif pour les religieux de chercher protection auprès de leurs bienfaiteurs³. Les Mendiants, d'ailleurs, souffraient moins des exactions de Philippe le Bel que les prélats séculiers et les abbés, grands propriétaires fonciers.

En juin 1303, les Prêcheurs de Saint-Jacques signeront à l'unanimité l'appel au concile lancé par Philippe le Bel contre Boniface VIII⁴. Est-ce à dire qu'ils avaient perdu toute fidélité au pape régnant ? Ce serait mal connaître les circonstances de cet appel que de chercher chez tous ses signataires les traces d'un gallicanisme précoce. Les prélats n'ont pas omis d'indiquer la contrainte dont ils étaient victimes et d'apporter à leur appel bien des réserves⁵ ; mal en prit, on le sait, à ceux qui refusèrent de souscrire⁶. L'attitude des religieux ne fut pas différente. Le P. Longpré a montré que l'adhésion forcée des Frères Mineurs à cet appel ne diminue en rien leur fidélité à Boniface VIII⁷. Les procès-verbaux des chapitres généraux de l'Ordre de Cluny permettent de faire la même démonstration pour les Bénédictins⁸. Les Cisterciens résistèrent, il est vrai ; mais le fait qu'ils étaient en grande majorité flamands ne

1. M. D. CHAPOTIN, O. P., *Histoire des dominicains de la Province de France* Rouen 1911, p. 752-764. Le confesseur du roi n'était pas un personnage sans importance, cf. G. DIGARD, *Philippe le Bel et le Saint-Siège*, t. II, p. 73 et 159, et *Registres de Boniface VIII*, éd. G. DIGARD, n. 2311, t. I, col. 908.

2. *Histoire des dominicains de la Province de France*, pp. 505-508, 586 et passim.

3. Déjà en 1255, Guillaume de Saint-Amour avait reproché aux religieux mendiants de jouir de trop de faveur auprès des rois, *De periculis novorum temporum*, éd. M. BIERBAUM, *Beitragen und Weltgeislichkeit an der Universität Paris*, Münster in Westfalen 1920, p. 25, et éd. Constance 1632, p. 30 et 89. Saint Louis avait pris alors la défense des Mendiants, cf. M. D. CHAPOTIN, *Histoire des dominicains de la Province de France*, p. 459-463.

4. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. DENIFLE-CHATELAIN, t. II, Paris 1881, p. 101, n. 634. En d'autres circonstances, les dominicains avaient su s'opposer avec fermeté à Philippe le Bel, cf. G. DIGARD, *Philippe le Bel et le Saint-Siège*, t. II, p. 80.

5. Texte dans P. DUPUY, *Histoire du différend*, p. 108. Sur la contrainte où se trouvaient les évêques français, voir le témoignage d'un contemporain, BERNARD GUI, O. P., dans sa *Chronique*, H. F., t. XXI (1855), p. 713.

6. G. DIGARD, *Philippe le Bel et le Saint-Siège*, t. II, p. 170.

7. E. LONGPRÉ, O. F. M., *Le Bienheureux Jean D. Scot pour le Saint-Siège contre le gallicanisme*, Quaracchi 1930, p. 19-27.

8. JEAN LECLERCQ, O. S. B., *Les bénédictins en France au temps de Philippe le Bel et de Boniface VIII*, dans *Revue Mabillon*, XXXI (1941), p. 83-100 et XXXII (1942), p. 2-14.

fut pas sans exercer une influence sur leur conduite ; sans aller jusqu'à les blâmer de leur attitude ¹, il est prudent d'observer que leurs intérêts s'accordaient avec leurs protestations de fidélité au pape ².

Au milieu d'une opinion publique aussi habilement travaillée que mal informée, Jean de Paris écrit, au couvent Saint-Jacques, son traité de politique. Bientôt il signera avec ses confrères l'appel au concile. Et plusieurs historiens modernes de voir en lui le leader de l'opposition française et l'instigateur d'Anagni ³.

A la vérité, il semble plutôt avoir subi l'influence des idées répandues dans le public que dirigé le cours des événements. Il ignore des faits et des déclarations importantes ⁴. Il croit à l'authenticité de la fausse bulle *Deum time* ⁵. Malgré les affirmations contraires de Nogaret, la capture de Boniface VIII, qui devait aboutir à l'attentat d'Anagni, était préparée dès la fin de 1302 ⁶. Grâce aux précautions dont savait s'entourer la politique royale, la nouvelle de cette marche

1. H. LECLERCO, dans HEFELE-LECLERCO, *Histoire des Conciles*, t. VI, 1^{re} partie, Paris 1914, p. 361.

2. Sur les dommages subis par l'Ordre de Cîteaux par suite de la guerre en Flandre, cf. D. J.-M. CANIVEZ, Ord. Cist. Ref., *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis*, t. III, Louvain 1935, p. v et n. 3.

3. Le double fait que Jean de Paris ait signé l'appel et qu'il ait écrit le *De potestate regia et papali* fournit cette déduction facile à P. FÉRET, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Moyen Age*, t. III, Paris 1896, p. 374. De même R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, p. 29, et M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, Louvain 1925, t. II, p. 43. T. S. R. BOASE, *Boniface the Eighth*, Londres 1933, p. 324, pense que le traité de Jean de Paris fut écrit « très probablement en préparation directe de l'assemblée de mars ». D'après C. CIPOLLA, *Il trattato « de monarchia » di Dante Alighieri e l'opuscolo « de potestate regia et papali » di Giovanni da Parigi*, Turin, 1892, p. 20, Philippe le Bel s'appuyait sur l'autorité de Jean de Paris. J. KOCH, *Durandus de S. Porciano*, Münster in W., 1927, p. 400, a montré, contre M. GRABMANN, *Studien zur Joannes Quidort*, p. 7, que le fait que la signature de Jean de Paris soit l'une des premières sur le texte de l'appel au concile des dominicains de Saint-Jacques ne prouve pas que Jean de Paris ait joui d'une importance particulière dans son couvent ni en cette circonstance.

4. Voir plus haut, ch. II, p. 13, n. 1. Comme exemple de l'ignorance où se trouvait le public sur les événements de Rome, citons la continuation de la *Chronique* de Guillaume de Nangis, H. F., t. XX (1840), ad annum 1303, p. 589 : « et dicitur... ut communis asserebat opinio ». La *Chronique* de Villani, l. VIII, c. 62, aussi peu favorable à Philippe le Bel qu'à Boniface VIII, montre que, du vivant même de ce dernier et à proximité de Rome, une atmosphère de légende entourait déjà la figure de Boniface VIII aux yeux du peuple, éd. MURATORI, *Scriptores rerum italicarum*, Milan 1727, t. XIII, p. 394.

5. Il n'en parle qu'au conditionnel, mais, comme on le verra bientôt, c'est là sa manière habituelle de faire allusion aux événements en cours. F. ROQUAIN, *Philippe le Bel et la Bulle Ausculta fili*, B. E. C., t. XLIV (1883), p. 394, met en doute la croyance des contemporains à l'authenticité de la bulle *Deum time*. Les raisons qu'il invoque ne paraissent pas suffisantes pour établir cette thèse.

6. Cf. R. HOLTZMANN, *Wilhelm von Nogaret*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, p. 220 et P. FEDELE, *Per la storia di Anagni*, B. I. S. I. 1921, p. 207 et suiv.

sur Rome était probablement déjà répandue dans les milieux bien informés. La bienveillance de Jean de Paris, comme celle de beaucoup d'autres, semble avoir été acquise d'avance à cette intervention audacieuse par la façon si consciencieusement juridique dont les événements étaient présentés au public cultivé.

Rien ne permet d'affirmer que Jean de Paris ait inspiré les agissements de Nogaret contre Boniface VIII. Il soutient d'ailleurs sur le grief fondamental invoqué contre le pape, l'illégitimité de son élection, une opinion nettement opposée à celle des conseillers du roi. Rien n'indique qu'il ait entretenu des relations avec Nogaret. Les milieux où se meuvent ces deux personnages sont entièrement différents. Nogaret est dans l'entourage du roi ; il dirige la guerre de Flandre, les rapports diplomatiques avec les gouvernements étrangers, la lutte contre le pape et la propagande en France. Jean de Paris est dans son couvent ; la situation actuelle pose, pour lui comme pour beaucoup d'autres, un cas de conscience théologique. Au milieu de la fermentation d'idées qu'on devine dans une communauté religieuse nombreuse et dont plusieurs membres sont professeurs ou étudiants à l'Université, il écrit rapidement un opuscule. Il y fait preuve de loyalisme envers Philippe le Bel, comme tout son couvent ; rien n'indique cependant qu'il ait été chargé d'écrire. L'étude de ses positions doctrinales montrera qu'il contredit sur plusieurs points importants les opinions répandues par le roi et ses légistes. Qu'il suffise d'analyser ici ses sentiments envers les deux partis en conflit, dans la mesure où son traité reflète ses dispositions personnelles.

Dès le Prologue, Jean de Paris nous avertit de sa « révérence pour la personne et l'état du souverain pontife » ¹. Cette déclaration satisfait aux prescriptions des chapitres généraux de l'Ordre des Prêcheurs et en reproduit presque les termes ². Dans quelle mesure Jean de Paris y est-il resté fidèle ? Il envisage en toute franchise l'hypothèse d'un pape fautif, traître aux intérêts spirituels de l'Eglise, « simoniaque dans la collation des bénéfices, dissipateur des biens des églises, privant de leurs droits les personnes ecclésiastiques et les chapitres, enseignant ou même pensant contrairement à la foi et aux mœurs » ³. Sans doute tout ceci est-il au conditionnel. Mais ce sont là précisément les reproches lancés par Philippe le Bel contre Boni-

1. 175, 14-18.

2. Voir la lettre du Maître général Nicolas de Trévise au chapitre général de Venise de 1297, éd. REICHERT, *Litterae encyclicae magistrorum generalium Ordinis Praedicatorum saec. XIII-XIV*, Rome 1900, p. 169 ; de même la lettre de Bernard de Juzic au chapitre général de Cologne de 1301, *ibid.*, p. 177 ; cf. aussi REICHERT, *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum*, Rome 1898, p. 284, et C. DOVAIS, *Acta capitulorum provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, Toulouse 1894, p. 441, VII, 1, et p. 589, I, 7.

3. 215, 17-19.

face VIII ¹, et tout lecteur français mettait spontanément au présent ces formes conditionnelles. L'hypothèse, envisagée par Jean de Paris comme simplement possible, d'un pape convoquant les évêques « pour tramer avec eux quelque machination contre le roi et son royaume » ², répond exactement à l'interprétation donnée par Philippe le Bel à la convocation du synode de Rome.

Tous les griefs imputés à Boniface VIII, Jean de Paris manifestement les connaît. Il se garde cependant d'affirmer qu'ils sont fondés. Il prend même plusieurs fois la défense de Boniface VIII et lui décerne des louanges : c'est injurier « le très saint père », dit-il, que de le faire passer pour vindicatif, pusillanime et d'une volonté désordonnée, de croire qu'« il regarde avec faveur ceux qui étendent son pouvoir » ; on doit juger tout autrement les « intentions de notre père le souverain pontife » ³. Malgré le style impersonnel de tout le traité, ces expressions trahissent un véritable respect, presque de l'affection. Tous les actes « d'un tel père » (*tanti patris*) doivent être jugés avec indulgence et dans un esprit de bienveillance ; il ne faut les discuter, s'il y a lieu de le faire, qu'avec de bonnes raisons et « humblement » ⁴. Combien cette attitude ne diffère-t-elle pas de celle de Flotte et de Nogaret !

Toujours au conditionnel, et à supposer que les faits soient exacts et toutes les circonstances vérifiées, Jean de Paris prend discrètement la défense des Cardinaux Colonna ⁵ ; dépossédés de leurs biens par Boniface VIII et réfugiés en France, ceux-ci n'ont pas manqué d'y présenter leur cas sous un jour qui leur fût favorable. Mais Jean de Paris consacre son dernier chapitre à réfuter les objections qu'ils ont fait valoir contre la renonciation de Célestin V et l'élection de Boniface VIII. Dans le même traité, deux attitudes aussi différentes à l'égard des mêmes personnages témoignent d'un véritable souci d'impartialité : leur auteur est plus attentif aux exigences des principes qu'à ses sympathies personnelles ou nationales.

Non qu'il soit insensible à l'actualité des problèmes doctrinaux. Les solutions spéculatives demeurent pour lui primordiales ; mais c'est à la situation française ⁶ et à la question financière qu'il les

1. Voir la lettre, déjà citée plus haut, p. 19, n. 1, du clergé français à Boniface VIII, éd. G. PICOT, *Documents pour servir à l'histoire des assemblées réunies sous Philippe le Bel*, p. 5-8. Tous ces griefs seront repris au cours du procès de Boniface VIII sous Clément V.

2. 239, 17-20. Sur l'interprétation donnée par Philippe le Bel à la convocation des évêques français par Boniface VIII, cf. A. BAILLET, *Histoire des démêlés du pape Boniface VIII avec Philippe le Bel*, 1718, p. 31.

3. 242, 24-26 ; 250, 1-3.

4. 249, 5, 9-11.

5. 118, 28-35. Tel est du moins le sens possible de cette allusion.

6. 246, 1-17.

applique le plus volontiers : presque tous ses exemples de fautes commises par les prélats sont empruntés à l'usure, au paiement des dettes, à la collation des prébendes¹. Sa qualité de Français n'est pas sans déterminer sa préférence pour la forme monarchique du gouvernement ni sans inspirer sa bienveillance à l'égard de la dynastie française². Ses sentiments ne vont cependant pas jusqu'à l'aveugler. Comparés au langage de certains impérialistes allemands ou italiens, les éloges qu'il décerne à la France sont d'une discrétion remarquable³. « La Gaule, dit-il, est restée longtemps sans hérésie. » Ce témoignage est de saint Jérôme, et Jean de Paris le reproduit d'après saint Thomas⁴. Un rôle providentiel, ajoute-t-il ailleurs, était réservé à la Gaule dans l'histoire du sacerdoce chrétien : ici encore il cite saint Thomas⁵, que personne jusqu'ici n'a taxé de gallicanisme. L'allusion à saint Louis pourrait être le fait de n'importe quel religieux Mendiant italien⁶. L'affirmation de l'antériorité des Gaulois par rapport aux chrétiens sur le sol de France rappelle, certes, la bulle de Philippe le Bel *Antequam essent clerici* ; mais elle a pour excuse l'exactitude du fait invoqué, et le ton en est beaucoup moins offensant⁷. L'allusion à la faveur dont témoignent à l'endroit de l'Eglise « les rois modernes »⁸ s'exprime en termes généraux : Jean de Paris l'eût volontiers appliquée à Philippe le Bel ; celui-ci cependant n'est pas même nommé.

On entrevoit dès maintenant quelle a été l'originalité de Jean de Paris. Il a moins de sérénité que Jacques de Viterbe parce qu'il

1. 225, 3 ; 215, 17 ; 249, 6.

2. 218, 4 et suiv.

3. Voir par exemple les violentes invectives d'Alexandre de Roes contre la France, *De translatione imperii*, éd. H. GRUNDMANN, Leipzig, 1930, p. 19, et celles de Jourdain d'Osnabrück, *De Prerogativa Romani Imperii*, ibid., p. 14-16, et *Noticia seculi*, éd. F. WILHELM, M. I. O. G., XIX (1898), p. 668-669. On connaît les exagérations qu'inspire à Dante son estime pour l'empire romain, *De Monarchia*, l. II, c. 12, éd. Florence 1921, p. 383, et celles qu'inspire à Jacopone da Todi son antipathie pour Boniface VIII, cf. G. M. MONTI, *Una satira di Jacopone da Todi contro Bonifacio VIII*, dans *Miscellanea Ehrle*, t. III, p. 67-87.

4. 174, 34, cf. S. THOMAS, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, c. 1, t. XV, p. 103.

5. 185, 18-21 ; cf. S. THOMAS, *De regimine principum*, l. I, c. 14, t. XVI, p. 232.

6. Sur l'expansion du culte de saint Louis dès le XIII^e siècle et particulièrement en Italie, cf. H. F. DELABORDE, *Le silence de Dante sur saint Louis*, dans *Bulletin du Jubilé*, p. 16-19, et MASSERON, *Dante est-il allé à Paris ?* ibid., p. 181. Le recours à l'autorité des ancêtres est fréquent chez Philippe le Bel, voir par exemple BEUGNOT, *Les Oïmes*, Paris, 1842, t. II, p. 413 ; mais il est traditionnel et se trouve fréquemment chez saint Louis, cf. LAURIÈRE, *Ordonnances des rois de France*, t. I, Paris 1723, p. 53, 54, 102 et *passim*.

7. 199, 21. Cette assertion est d'ailleurs occasionnée par l'affirmation contraire de Jacques de Viterbe.

8. 235, 34.

touche de plus près aux applications immédiates des thèses doctrinales. Mais il se tient à égale distance des violences de langage de Mathieu d'Acquasparta et de celles de Nogaret, des exagérations de style de Gilles de Rome et de celles de Pierre Dubois. Il reflète les préoccupations de son temps et de son pays sans se laisser aveugler par elles ; les rares indices qu'il donne de ses sentiments à l'égard des personnes en conflit sont d'une réserve et d'une pondération que l'agitation du milieu fait apprécier davantage ¹. Modéré dans ses sentiments, le sera-t-il aussi dans sa doctrine et dans ses procédés d'argumentation ?

1. F. LAJARD a rendu hommage à cette modération dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXV, p. 261-262.

DEUXIÈME PARTIE

LES SOURCES DU
«DE POTESTATE REGIA ET PAPALI»

Admirateurs et détracteurs de Jean de Paris ont exalté à l'envi son originalité. Si original que soit un théoricien, il dépend cependant, plus ou moins consciemment, des penseurs qui l'ont précédé. Comparer Jean de Paris avec la tradition nous aidera donc à le mieux comprendre. Dans quelle mesure est-il en continuité avec elle ? Quel est son apport personnel et quels horizons nouveaux a-t-il ouverts ? La réponse à ces questions permettra d'apprécier l'intérêt que présente le *De potestate regia et papali* pour l'histoire des doctrines politiques.

Dans cette recherche des sources, une double enquête s'impose.

On sait que les écrivains médiévaux ne reculaient pas devant le plagiat ; l'absence de la notion de propriété littéraire et la mise en commun des richesses intellectuelles excuseraient ce procédé s'il ne suffisait ici de le constater. Jean de Paris a-t-il plagié, et comment ? Répondre à cette question sera déterminer la mesure de son originalité. La comparaison de son traité avec les écrits politiques contemporains permettra d'en caractériser le genre littéraire, d'en comprendre le plan et d'en apprécier le style. Tel sera l'objet du chapitre premier.

Mais, au Moyen Age comme de tout temps, les écrivains indiquent certaines des sources auxquelles ils ont puisé. Jean de Paris l'a fait parfois. L'identification de ces sources avouées permettra de juger l'usage qu'il en a fait. Dans leur utilisation même, la tradition théologique et politique imposait à son argumentation des procédés qu'il n'a pas manqué d'adopter. Dans quelle mesure est-il resté fidèle à la technique propre de chacun d'eux ? C'est la question à laquelle s'efforcent de répondre les chapitres II à VII.

CHAPITRE PREMIER

L'originalité littéraire.

I. LES ADVERSAIRES DE JEAN DE PARIS.

Comparé aux écrits contemporains, le *De potestate regia et papali* apparaît comme une mosaïque de citations et d'emprunts, parfois considérables, dont les sources sont rarement indiquées¹. Précisons quels sont les auteurs auxquels Jean de Paris doit le plus, à commencer par ses adversaires.

Jean de Paris expose en plusieurs endroits de son traité la doctrine des théocrates². Après avoir énoncé leur thèse³, il rassemble dans le chapitre xi, se réservant de les réfuter ensuite, quarante-deux objections empruntées à leurs arguments. Depuis des siècles, ces arguments alimentaient les controverses politiques. Plusieurs d'entre eux se trouvent déjà dans le *Décret* de Gratien⁴, d'autres avaient été versés au débat par Hugues de Saint-Victor, quelques-uns enfin par

1. On sait que Jean de Paris s'est laissé aller au plagiat en d'autres écrits : son *De adventu Christi*, par exemple, ne fait que reproduire, sans modifications importantes, le traité *De vitiis contractis in studio theologiae* de Roger Bacon. De tels exemples ne sont pas rares dans la littérature médiévale, et le traité *De adventu Christi* de Jean de Paris allait bientôt, à son tour, être reproduit presque intégralement par Nicolas de Strasbourg, O. P., dans son *Opus tripartitum* (1326), A. WACHTEL, *Roger Bacon als Quelle für den Traktat De adventu Christi des Jean Quidort von Paris*, dans *Franziskanische Studien*, t. XXV (1938), p. 370-378.

2. Nous emploierons à la suite de J. LECLER, *L'argument des deux glaives*, R. S. R., XXI (1931), p. 151, ce vocable de « théocrates » pour désigner les partisans de la théocratie pontificale, et nous désignerons du nom de « régaliens », comme on a coutume de le faire, les défenseurs de l'indépendance du pouvoir royal. M. H.-X. ARQUILLIÈRE a justifié l'emploi du mot de « théocratie », *Sur la formation de la théocratie pontificale* dans *Mélanges Ferdinand Lot*, Paris 1925, p. 2-3. CH. JOURNET, *De la juridiction de l'Église sur la cité*, p. 192, n. 3, préfère au mot de « théocratie » celui de « juridiction spirituelle ». M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelische philosophie...*, p. 14, propose « hiérocra-tisme ». A la vérité, il est difficile de caractériser d'un mot une attitude doctrinale, qui, chez les plus excessifs, restait complexe ; le présumé commun des défenseurs du pouvoir pontifical était cependant celui d'une société qui a Dieu pour chef, et dont le chef visible, le pape, est vicair personnel de Dieu en vertu d'une institution divine.

3. 174, 4-24 ; 185, 26-35 ; 192, 35.

4. Par exemple D. X.

saint Bernard ¹. A travers les écrits théocratiques postérieurs ², à travers les *Décrétales* et leurs commentateurs ³, ces arguments avaient pénétré dans les Sommes des théologiens ⁴. A la fin du XIII^e siècle, ils sortent des écoles et sont invoqués par les politiciens et les diplomates : les ambassadeurs de Flandre les font valoir auprès de Boniface VIII, dans leur *Mémoire* du 29 décembre 1299 ⁵. On les retrouvera bientôt dans la bouche du Cardinal Mathieu d'Acquasparta et dans celle de Boniface VIII au consistoire du 24 juin 1302 ⁶, et Boniface VIII en introduira plusieurs dans les considérants de la bulle *Unam sanctam*. Ces arguments théocratiques étaient donc très répandus à l'époque où écrivait Jean de Paris. Il est cependant possible de déterminer les sources immédiates auxquelles il les a puisés. Les formules qui les introduisent et le contexte qui les entoure permettent de les identifier comme il suit :

1. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Sacramentis*, P. L., t. 176, col. 418 et suiv.
S. BERNARD, *De consideratione*, p. V, P. L., t. 182, col. 727-807, *passim*.

2. Voir par exemple GODEFROID DE VITERBE († 1191), *Pantheon*, P. L. t. 198, col. 879 et suiv.

3. Voir en particulier les commentaires sur la décrétale d'Innocent III *Novit*, l. II, tit. 1, c. 12, éd. FRIEDBERG, *Corpus juris canonici* (1922), t. II, col. 242-244.

4. Par exemple *Summa Theologica* attribuée à ALEXANDRE DE HALÈS, III^e p., q. 40, membr. V, éd. Venise 1575, f. 159; q. 48, membr. I, a. 2, *ibid.*, f. 183v-184.

5. Texte dans KERVYN DE LETTENHOVE, *Études sur l'Histoire du XIII^e siècle*, p. 74-76.

6. Texte dans P. DUPUY, *Histoire du différend*, p. 73-79. Voir aussi le discours des représentants d'Albert de Habsbourg au consistoire du 11 avril 1302, cf. G. DIGA RD, *Philippe le Bel et le Saint-Siège*, t. II, p. 160-171, et la réponse de Boniface VIII, éditée par BALUZE dans P. DE MARCA, *De concordantia sacerdotii et imperii*, éd. Paris 1669, p. 64-65.

Argu- ments	Gilles de Rome ¹	Jacques de Viterbe ²	Non ponant laici ³	Henri de Crémone ⁴	Determina- tio com- pendiosa ⁵
n. 1	12			462	
2	51		472		
3			473		
4	196-197			469	
5			473		
6			472	465	
7	59	(265)	476		
8			473		
9	12 ; 59		473		
10	183				
11			473		31
12	178				
13	175				
14					
15			478		
16	25 ; 185		473		
17	65				
18	29 ; 49 ; 62				
19		254			
20	16	165 ; 234			40
21	11	234			
22	6				
23		235			
24	256			470	
25		181 ; 206			
26	14				
27	7 ; 15				
28	9 ; 12				
29	12		475	469	
30	27 ; 137	289	477	469	
31				461	
32		240		465	
33				467	
34			477	468	
35					38
36					
37					
38				485	
39		258			
40					
41	13				
42				460	

1. Les chiffres renvoient aux pages du traité *De ecclesiastica potestate*, éd. R. SCHOLZ.

2. Éd. H.-X. ARQUILLIÈRE.

3. Éd. R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, p. 471-486.

4. Éd. *ibid.*, p. 459-471.

5. *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, éd. M. KRAMMER, 1909. Cet écrit serait selon M. Krammer, *ibid.*, p. VII, de Tolomeo de Lucques et daterait de 1281. Il serait de 1300 environ selon H. GRAUERT, *Aus der Kirchenpolitischen Litteratur des 14 Jahrh., Historisches Jahrbuch*, XIX (1908), p. 502. La date proposée par M. Krammer semble plus probable.

Il ressort de ce tableau que Jean de Paris emprunte souvent un même argument théocratique à plusieurs sources à la fois. Celle à laquelle il a le plus souvent recours est le traité *De ecclesiastica potestate* écrit par Gilles de Rome contre Pierre-Jean d'Olieu. Gilles de Rome n'est jamais nommé par Jean de Paris ; mais l'importance attribuée à l'argument tiré de la hiérarchie céleste, tel qu'il est exposé dans la réponse à l'objection 29¹, et la complaisance avec laquelle Gilles de Rome l'avait développé ² suggèrent que celui-ci est l'un des auteurs désignés par les mots *aliquos magnos* ³.

Jacques de Viterbe n'est désigné qu'en termes très imprécis ⁴. Seul Henri de Crémone est nommé, en une formule d'une ironie mordante ⁵. Après l'avoir désigné de façon très vague ⁶, Jean de Paris se laisse ensuite aller à son égard à des expressions méprisantes ⁷ et retourne contre lui ses propres sarcasmes : c'est lui-même, dit-il, qui « touche les montagnes et élève sa voix contre le ciel » ⁸.

Le traité anonyme *Non ponant laici* fournit à Jean de Paris de nombreuses objections. Sans qu'on puisse le prouver avec certitude, il est vraisemblable que Jean de Paris a connu la *Determinatio compendiosa de jurisdictione imperii*. Il n'en fait pas, à vrai dire, de citations aussi exactes que des autres écrits théocratiques ; mais ses thèses fondamentales et certains détails de son argumentation sont trop directement opposés à ceux de la *Determinatio* pour ne pas suggérer qu'il l'a utilisée. Rien n'indique, au contraire, qu'il ait connu la glose du Cardinal Jean Lemoine sur la bulle *Unam sanctam* ⁹.

1. 230, 17-22.

2. Éd. R. SCHOLZ, p. 12-13, cf. Jean de Paris, 230, 22 : *Quod ipsi prosequuntur diffuse*.

3. 231, 25.

4. *Aliqui*, 203, 29.

5. 205, 8. La vanité dont fait preuve H. de Crémone, et que lui reproche Jean de Paris, est excusée par le fait que les titres qu'il se décerne étaient communément attribués aux canonistes par eux-mêmes ; voir, par exemple, EGIDIUS DE FUSCARIIS, *Ordo judicarius* (écrit à Bologne vers 1265), éd. L. WAHRMUND, 1916, p. 1 : *Ego Egidius de Fuscariis, civis Bononiae, doctor decretorum licet indignus...* Sur les titres honorifiques qu'on accordait aux « doctores decretorum », *ibid.*, p. 261, c. 196, et p. 266, c. 202.

6. *Sunt autem forsan contrarium dicentes*, 192, 35 ; cf. Henri de Crémone, p. 462.

7. 233, 12-13 ; 237, 7-18 : *frivolum, ridiculosum* ; 242, 28, *temerarius in judicando*. Jean de Paris met cependant bien des formes pour dévoiler les motifs intéressés de la conduite d'Henri de Crémone : *Magis probabiliter dici posset tales doctores*, 242, 20.

8. 250, 3 ; cf. H. de Crémone, p. 459. Même expression au début du traité *Non ponant laici* ; p. 479, et dans la bulle de Boniface VIII à Philippe le Bel du 15 août 1303, *Nuper ad audientiam*, éd. G. DIGARD, *Registres de Boniface VIII*, n. 5383, t. III, col. 892. L'objection tirée des protestations d'humilité des papes, 213, 22, est également empruntée à Henri de Crémone, p. 470. Elle est peut-être aussi suggérée par Jacques de Viterbe, éd. H.-X. ARQUILLIÈRE, p. 183.

9. Cette glose est insérée dans la glose ordinaire des Extravagantes de Jean XXII, l. 1. *De majoritate et obedientia*, c. 1, Lyon éd. 1549, col. 115-121.

Il n'est pas possible de trouver aux arguments 14 et 37 de source plus récente que le *Décret* de Gratien et les *Décrétales* ¹. L'objection 36 est ancienne : déjà rapportée par Gratien ², on la retrouve dans la Somme théologique attribuée à Alexandre de Halès ³, et, plus tard, chez Tolomeo de Lucques ⁴ et Gui de Baisi ⁵. Sa source immédiate pour Jean de Paris serait, d'après Scholz, le Mémoire présenté à Boniface VIII par les Cisterciens en 1299 ⁶. Rien ne permet de l'affirmer. Nous n'avons pu identifier non plus la source de l'argument 40. Ces objections se trouvaient peut-être dans la partie qui ne nous a pas été conservée du traité anonyme *Non ponant laici* ⁷.

En décelant les adversaires auxquels s'oppose Jean de Paris, les arguments identifiés avec certitude permettent déjà de pressentir sa position doctrinale. Il n'emprunte pas ses objections à la tradition canonique et théologique, où la modération de leur expression et la réserve des conclusions qu'on en tirait leur donnaient souvent un sens acceptable, et cela d'autant plus que ces arguments n'avaient généralement qu'une valeur allégorique. Les sources directes de Jean de Paris sont les théocrates « modernes » ⁸ qui abusent des mêmes arguments : les prenant à la lettre, ils en dégagent des conséquences excessives ; isolant de leur contexte des citations scripturaires et canoniques, ils en déforment le sens. C'est à ces extrémistes, et non aux théoriciens modérés, que s'oppose Jean de Paris, et sa réfutation consistera souvent à renvoyer ses adversaires aux sources d'où ils ont extrait les textes pour restituer à ceux-ci leur sens véritable.

2. LES PRÉCURSEURS DE JEAN DE PARIS.

C'est déjà entrevoir la position doctrinale de Jean de Paris que de

1. *Decretales Gregorii IX*, I, II, tit. 1, c. 13, éd. FRIEDBERG col. 243, et *Decretum magistri Gratiani*, c. 19, C. XXIII, q. 8, éd. FRIEDBERG, col. 958.

2. C. 22, C. XXIII, q. 8, éd. FRIEDBERG, col. 961.

3. III p., q. 48, membr. I, q. 3, éd. Venise 1574, f. 184v.

4. Continuation du *De regimine principum*, éd. Parme, t. XVI, p. 279.

5. *Rosarium seu apparatus in Decretum* (achevé en 1300), in cap. *Tributum*, c. 22, C. XXIII, q. 8, éd. Venise 1577, f. 317.

6. R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen...*, p. 294, n. 65. Dans le Mémoire des Cisterciens, éd. KERVYN DE LETTENHOVE, *Études sur l'histoire du XIII^e siècle*, p. 14, l'objection est à peine ébauchée.

7. R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, p. 171, incline à attribuer à Henri de Crémone le traité *Non ponant laici*. Bien que plusieurs objections se retrouvent en même temps dans ce traité et dans celui de Henri de Crémone, Jean de Paris n'attribue jamais ce traité à Henri de Crémone, ce qu'il eût fait sans doute s'il avait connu qu'il en était l'auteur. Jean de Paris a négligé de nombreuses objections, dont le traité *Non ponant laici* est particulièrement riche. Certaines objections ont été « entendues » par Jean de Paris au cours de discussions, 207, 26.

8. *Error quorundam modernorum*, 174, 4.

connaître les polémistes qu'il combat. Ce sera la pénétrer davantage que d'identifier les théoriciens sur lesquels il s'appuie.

Celui auquel il doit le plus est saint Thomas. En douze endroits de son traité, il lui emprunte des citations dont la longueur varie de quelques lignes à une page ; en cinq autres endroits, il s'en inspire directement. Il y a là plus qu'une indication quantitative ; les citations de saint Thomas sont éparées à travers tout le traité ; introduites avec naturel, parfois résumées, peut-être rapportées de mémoire, elles attestent combien Jean de Paris était familier avec les écrits du Docteur Angélique. Les ouvrages qu'il cite le plus fréquemment sont les *Commentaires sur les Politiques* et sur *l'Éthique à Nicomaque*, le *De regimine principum*¹, la *Somme contre les Gentils* et surtout la *Somme théologique*. On sait que Jean de Paris avait pris la défense du Docteur Angélique contre Guillaume de la Mare et que sur plusieurs points de doctrine il suivait son enseignement² ; dans ses autres écrits, il renvoie fréquemment aux œuvres de saint Thomas : aucune référence de ce genre n'est indiquée dans le *De potestate regia et papali*.

Après saint Thomas, le théologien auquel Jean de Paris doit le plus est Godefroid de Fontaines, maître en théologie à l'Université de Paris. Les chapitres vi et vii sont constitués presque exclusivement de citations plus ou moins larges, parfois résumées, du *Quodlibet XIII*, question 5, de Godefroid de Fontaines³. De cet auteur, Jean de Paris a probablement utilisé aussi le *Quodlibet XII*, question 4, pour le chapitre qu'il consacre à la renonciation du pape⁴.

C'est également au sujet de la renonciation que Jean de Paris cite, sans le nommer, et cette fois en l'approuvant, Gilles de Rome. Les chapitres xxiii-xxv résument tout entier fidèlement — avec quelques additions ! — le traité *De renunciatione papae*. Et l'on voit ainsi Jean de Paris emprunter une partie importante de son traité à l'un des théologiens contre lesquels ce traité est dirigé.

Le Prologue semble s'inspirer directement d'un passage de la

1. Jean de Paris n'a pas utilisé la partie du *De regimine principum* qui est de TOLOMEO DE LUCQUES, c'est-à-dire à partir du l. II, c. 5.

2. Voir, par exemple, sur sa doctrine du sujet des vertus morales, T. GRAF, O. S. B., *De subjecto psychico gratiae et virtutum*, dans *Studia Anselmiana* (III-IV), Rome 1935, p. 181-182. Quelques-uns des emprunts faits par Jean de Paris à S. Thomas dans le *De potestate regia et papali* ont été signalés par R. Scholz et J. Rivière.

3. Le *Quodlibet* date de 1296, d'après P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir 1925, p. 163. Le texte a été édité par J. HOFFMANN, *Les Quodlibets treize et quatorze de Godefroid de Fontaines*, dans la collection *Les Philosophes belges*, t. V, Louvain 1935, p. 224-228.

4. Éd. J. HOFFMANN, *Les Quodlibets XI et XII de Godefroid de Fontaines*, Louvain 1932, p. 95-99. Le *Quodlibet XII* date de 1295.

Somme de Moneta de Crémone, O. P., contre les Vaudois ¹ : les mêmes citations scripturaires s'y trouvent, et dans le même ordre, entourées des mêmes idées exprimées parfois identiquement. On verra plus loin que Jean de Paris a puisé abondamment dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, dominicain lui aussi. Cette dépendance entre théologiens du même Ordre religieux n'a rien qui doive étonner : c'est un exemple de la tradition doctrinale et littéraire ayant existé chez les Prêcheurs dès les débuts de l'Ordre et rendue ensuite obligatoire par les chapitres généraux ².

Nous donnons ici le tableau des sources utilisées par Jean de Paris ³ :

- 173, 1-13 SAINT THOMAS, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. 4, t. XV, p. 15 ; cf. *Sum. Theol.*, II^a II^{ae}, q. 187, a. 2.
- 173, 13-28 MONETA DE CRÉMONE, *Adversus Catharos et Valdenses libri V*, l. 5, c. 7, par. 1, éd. Rome 1743, p. 446-448.
- 174, 30-40 SAINT THOMAS, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, c. 1, t. XV, p. 103.
- 176, 28 177, 13 SAINT THOMAS, *In quatuor primos libros Politicorum commentarium*, l. 1, lect. 1, t. XXI, p. 368-370 ; cf. *Sum. Theol.* II^a II^{ae}, q. 95, a. 4.
- 177, 19-179, 18 SAINT THOMAS, *De regimine principum*, l. 1, c. 14, t. XVI, 256-257.
- 179, 26-180, 30 SAINT THOMAS, *Summa contra gentiles*, l. IV, c. 76 ; cf. *In Sent.*, l. IV, d. 13, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 2, t. VII, p. 671.
- 180, 5-17 (HUMBERT DE ROMANS, *Opus tripartitum* II p., c. 14, éd. Brown. *Appendix ad fasciculum rerum expetendarum*, Londres 1690, t. II, p. 209).
- 181, 25-31 SAINT THOMAS, *In X libros Ethicorum ad Nicomachum*, l. II, lect. 6, t. XXI, p. 58.
- 185, 15, 21 SAINT THOMAS, *De regimine principum*, l. 1, c. 14, t. XVI, p. 257.
- 185, 30-186, 35 GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet XIII*, q. 5, éd. J. Hoffmanns, p. 224-228 *passim*.
- 186, 35-187, 8 SAINT THOMAS, *Sum. Theol.*, II^a II^{ae}, q. 185, a. 7-8.
- 187, 15 188, 6 GODEFROID DE FONTAINES, *loc. cit.*, p. 224-225.
- 189, 11-190, 4 GODEFROID DE FONTAINES, *ibid.*, p. 227-229.
- 191, 13-22 SAINT THOMAS, *Catena in Evangelium Johannis*, c. 18, n. 10, t. XXII, p. 442.
- 195, 4-16 (SAINT THOMAS, *Sum. Theol.*, III, q. 13, a. 2, ad. 1).

1. M. GRABMANN, *Die Lehre des Hl Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, Regensburg 1903, p. 19-20, a signalé l'influence exercée par Moneta de Crémone sur la théologie ecclésiologique au XIII^e siècle et en particulier chez S. Thomas.

2. C. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs*, p. 88. Comme nous l'indiquons dans le tableau suivant, Jean de Paris a peut-être utilisé un passage de l'*Opus tripartitum*, mémoire présenté au concile de Lyon de 1274, par Humbert de Romans, O. P. Humbert de Romans et Jean de Paris ont peut-être pour source commune S. THOMAS, *Summa contra gentiles*, l. IV, c. 76.

3. Nous mettons entre parenthèses les sources dont l'utilisation n'est que probable.

- 195, 36-196, 15 SAINT THOMAS, *In Polit.*, l. I, lect. I, t. XXI, p. 366-369.
 202, 1-207, 25 voir plus haut, p. 31.
 217, 35-218, 12 *Quaestio in utramque partem*, éd. Goldast, p. 107 (1).
 220, 30-221, 9 *Ibid.*, p. 105.
 222, 32-41 *Ibid.*, p. 106.
 224, 16-21 *Ibid.*, p. 107.
 228, 32-229, 20 *Ibid.*, p. 104.
 230, 5-17 *Ibid.*, p. 103.
 232, 25-33 *Ibid.*, p. 105.
 236, 2-16 SAINT THOMAS, *Sum. Theol.*, I^a II^{ae}, q. 105, a. 1, ad. 1.
 236, 25-237, 18 SAINT THOMAS, *ibid.*, ad. 2.
 240, 25-36 (SAINT THOMAS, *ibid.*, II^a II^{ae}, q. 100, a 3 s, c. et ad 3).
 242, 25-243, 2 (SAINT THOMAS, *ibid.*, II^a II^{ae}, q. 1, a 10, obj. 2).
 244, 12-245, 12 (*Quaestio in utramque partem*, p. 106).
 251-260 GILLES DE ROME, *De renunciatione papae*, éd. B. M. P., t. II, *passim*.
 et GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet XIII*, q. 1, éd. J. HOFFMANN, p. 96
 et suiv.
 250, 30-35 SAINT THOMAS, *De regimine principum*, l. I, c. 6, t. XVI, p. 229.
 cf. *Sum. Theol.*, II^a II^{ae}, q. 40, a 3.

Le tiers environ du traité de Jean de Paris est donc emprunté à des théologiens immédiatement antérieurs à lui, ou contemporains. Tel est le cas surtout de l'exposé théorique et si important qui en constitue toute la première partie. Que subsiste-t-il, dès lors, de l'originalité de l'auteur ? En vérité, c'est un plagiaire, mais intelligent et personnel. Il sait choisir ses sources ; il ne leur emprunte que ce qu'il veut et sait y ajouter de brèves observations qui suffisent à en modifier la portée. Rien de plus significatif à cet égard que sa façon d'utiliser saint Thomas ou Godefroid de Fontaines. Il lui suffit, par exemple, de changer *optima fuit* en *optima esset* et d'appliquer à l'Eglise ce que saint Thomas avait dit du peuple élu² pour que le sens du texte cité en soit transformé. En un autre endroit, Jean de Paris rapporte, dans un ordre modifié, trois fragments d'un même article de saint Thomas, en y intercalant un confirmatur personnel³. Ailleurs, des textes d'auteurs différents sont réunis en un ensemble très cohérent⁴. Jean de Paris intervertit l'ordre des phrases qu'il emprunte à Godefroid de Fontaines, et si elles se retrouvent toutes sous sa plume, du moins leur agencement nouveau est-il bien de son cru ;

1. Voir plus bas, p. 37.

2. 237, 3 ; cf. S. THOMAS, *Sum. Théol.*, I-II, q. 105, a. 1, ad 2.

3. Voici la reconstitution de ce passage :

236, 2-16 : I-II, q. 105, a. 1, ad 1.

236, 16-18 : confirmatur personnel.

236, 28-237, 3 : I-II, p. 105, a. 1, c. circa finem.

237, 3-18 : I-II, q. 105, a. 1, ad 2.

4. Les pages 173 et 185 offrent des exemples caractéristiques de ces assemblages de textes.

il les précise ou les résume en toute liberté, il y ajoute des exemples si besoin est. Il sait, le moment venu, contredire énergiquement celui qu'il vient de citer sans réserves, et après avoir demandé au *Quodlibet XIII*, q. 5, de Godefroid de Fontaines la matière de ses chapitres VI et VII, il consacre le chapitre VIII à dissiper une confusion introduite par Godefroid de Fontaines dans la même question quodlibétale¹.

Jean de Paris fait ainsi progresser la doctrine lorsqu'il le juge nécessaire ; il ne se croit pas obligé de paraître la découvrir quand elle a déjà été formulée. S'il emprunte à ses sources beaucoup d'idées, il les assimile à sa pensée au point de se les rendre vraiment personnelles : son originalité en est à peine diminuée, et son mérite reste d'avoir rassemblé des données traditionnelles éparses dans la littérature antérieure et contemporaine, et de les avoir appliquées avec discernement au problème délicat qui l'occupait.

3. JEAN DE PARIS ET LA POLÉMIQUE CONTEMPORAINE.

L'originalité de Jean de Paris se dégage plus nettement encore de la comparaison de son traité avec ceux qui furent écrits au cours du même conflit.

Parmi les libelles de controverses que des citations exactes permettent de donner comme certainement utilisées se trouve la *Quaestio in utramque partem*² ; mais le choix que fait Jean de Paris entre les textes, empruntant les uns, négligeant les autres, caractérise sa personnalité. Sans doute le problème étudié est-il posé de la même façon dans les deux écrits ; cependant les solutions de Jean de Paris sont plus pénétrantes. La *Quaestio* se tient plus près des applications immédiates et des conséquences pratiques ; Jean de Paris, lui, cherche des justifications doctrinales plus profondes ; il est plus long et plus complet, il est parfois moins clair, parce que sa pensée est plus complexe ; il est plus précis dans sa terminologie, plus rigoureux dans son argumentation ; de même qu'il rapporte beaucoup plus d'objections théocratiques, il accable ses contradicteurs de réfutations plus nombreuses.

Le *De potestate regia et papali* présente aussi des analogies avec le traité anonyme *Rex Pacificus*³ ; mais aucune dépendance littéraire certaine ne permet d'affirmer que Jean de Paris ait connu ou utilisé ce traité. La question posée est la même dans les deux écrits,

1. Éd. citée, p. 228.

2. Éd. GOLDAST, *Monarchia*, t. II, p. 95-107. . La date de la *Quaestio* n'a pu être fixée avec certitude.

3. Éd. P. DUPUY, *Histoire du différend*, p. 663-683.

et la solution pratique également. Mais l'exposé de la thèse diffère quant à son développement et ses procédés : Jean de Paris est moins juriste, plus théologien et plus spéculatif. Chacun utilisait alors des éléments de controverse répandus dans l'opinion publique, et le faisait à sa manière plus ou moins personnelle : il faut le reconnaître, l'avantage est ici à Jean de Paris.

Malgré certaines apparences, aucun rapprochement ne s'impose entre le *De potestate regia et papali* et la *Disputatio inter clericum et militem*, pamphlet anonyme écrit en faveur de Philippe le Bel¹. Les deux auteurs se meuvent sur des plans différents ; tandis que le chevalier de la *Disputatio* descend jusqu'aux applications les plus contingentes des principes qu'il pose, Jean de Paris s'attarde à justifier ces principes eux-mêmes.

L'écrit le plus voisin des thèses essentielles de Jean de Paris est sans contredit la glose anonyme de la bulle *Unam sanctam*². Elle présente avec le *De potestate regia et papali* une étroite conformité quant aux solutions adoptées et quant à leurs justifications théoriques. La similitude de la terminologie et de l'argumentation sur certains points précis porte à croire que l'un des deux écrits s'inspire de l'autre ; il est impossible de dater cette glose avec précision³ ; mais il semble ressortir de la comparaison des textes que la dépendance est plutôt du côté de l'auteur anonyme de la glose. Celle-ci représente en tout cas une mentalité commune à son auteur et à Jean de Paris : ce dernier a du moins le mérite d'exposer sa thèse avec plus d'ampleur.

Rien ne suggère de parenté littéraire entre son écrit et ceux de Pierre Dubois⁴. Les différences profondes dans le ton et la doctrine mettent seulement en valeur la modération de Jean de Paris : comparé à Pierre Dubois, il paraît presque défendre la théocratie.

Aucune parenté n'existe non plus avec le *De monarchia* de Dante. Si ce traité remonte, comme certains la pensent, aux premières années du xiv^e siècle⁵, Jean de Paris a pu le connaître. Il se sépare de Dante au sujet de l'impérialisme ; mais l'exposé qu'il fait, avant de la réfuter, de cette doctrine si chère à Dante n'emprunte rien aux livres II et III du *De monarchia*. Il se rapproche de Dante par sa

1. Éd. GOLDAST, *Monarchia*, t. I, p. 13 et suiv.

2. Éd. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, p. C-CXVI.

3. H. FINKE, *ibid.*, p. 184.

4. Voir, en particulier, *De recuperatione terrae sanctae*, éd. CH.-V. LANGLOIS, Paris 1891, et *Summaria brevis*, éd. H. KAEMPF, Leipzig 1936. Le texte fourni par cette dernière édition est défectueux.

5. D'après G. DIGARD, *Philippe le Bel et le Saint-Siège*, t. II, p. 10, n. 2, le *De monarchia* aurait été écrit peu après 1300 ; il aurait été écrit entre 1302 et 1308 d'après M. SCARPINI, O. S. B., *Il sistema religioso politico di Dante nella Divina Commedia*, Florence 1926, p. 25-26, n. 1.

conception du pouvoir temporel, mais sa doctrine, en ce point non plus, ne doit rien au livre III du *De monarchia*.

4. LE GENRE LITTÉRAIRE DU « DE POTESTATE REGIA ET PAPALI ».

La comparaison du *De potestate regia et papali* avec les écrits parus au cours du même conflit permet d'en dégager le caractère propre. Les idées rassemblées par Jean de Paris étaient familières à beaucoup d'esprits; elles devaient faire l'objet de bien des discussions à l'Université, dans les couvents et dans la rue. Cette atmosphère est la source commune où s'alimentent les divers opuscules nés au cours de l'hiver 1302-1303. Au milieu de cette production littéraire intense, Jean de Paris s'engage dans la lutte. Les emprunts qu'il fait sans scrupule à ses prédécesseurs et à ses contemporains lui permettent de composer rapidement son traité. Plutôt que de rédiger un libelle de polémique, il compose, à l'occasion d'une polémique, une synthèse doctrinale très ample¹. Il ne rétablit pas seulement les principes niés par les théocrates au cours de la controverse, il rappelle aussi des idées admises depuis longtemps par la tradition théologique : il écrit un véritable « traité » de l'église et du pouvoir temporel, et non une simple « question disputée ».

Malgré l'ampleur de son exposé et la logique interne de sa doctrine, Jean de Paris a laissé à son plan un caractère tourmenté. Finke a fait observer avec raison que, du point de vue de la composition, le *De potestate regia et papali* est loin d'être un chef-d'œuvre² : c'est une série de traités juxtaposés et sans liens entre eux. Mais l'existence de ces traités et leur désordre même ont une raison d'être : ils s'expliquent par le plan des traités auxquels s'oppose Jean de Paris, et qui sont loin, eux aussi, d'être toujours bien construits³. De là le décousu apparent du traité. Nous en donnons une reconstitution logique conforme aux titres des chapitres énoncés dans le Prologue et aux formules de transition insérées par Jean de Paris en de nombreux endroits.

1. Contre C. CIPOLLA, *Il trattato « de monarchia » di Dante Alighieri e l'opuscolo « de potestate regia et papali » di Giovanni da Parigi*, p. 54, qui refuse au traité de Jean de Paris le caractère « scientifique » pour n'y voir qu'un pamphlet de circonstance, inspiré par le seul désir d'éclairer Philippe le Bel dans sa politique.

2. *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, p. 171. La tradition manuscrite du *De potestate regia et papali* ne laisse subsister aucun doute sur l'unité du traité. La fréquence des indications telles que *ut supra dictum est*, etc..., témoigne de son unité intrinsèque et du lien logique des différentes parties entre elles.

3. Par exemple, les chapitres v et vi de Jean de Paris s'opposent exactement aux chapitres v et vi du premier livre du *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome. Le plan de Jacques de Viterbe, qui traite successivement de la priorité du sacerdoce dans le temps, puis dans l'ordre de dignité, explique ces mêmes chapitres v et vi de Jean de Paris.

PROLOGUE — Position de la question.

I^{re} PARTIE : *Exposé positif.*

Ch.	I. Les principes : notion et origine du pouvoir civil.
—	II. du sacerdoce.
—	III. comparaison entre eux..... quant à l'unité monarchique
—	IV. dans l'ordre de temps.
—	V. de dignité.
—	VI. de causalité.
	Les applications : le pouvoir de propriété du pape sur les biens : de l'Eglise.
—	VII. des laïcs..... pas de dominium
—	VIII. pas de juridiction : le Christ ne l'a pas eue exposé positif.
—	IX. objections et réponses
—	X. le Christ ne l'a pas transmise. exposé positif. objections et réponses.

II^e PARTIE : *Discussion des arguments des adversaires.*

—	XI. Les objections.
—	XII. Solutions : principes préalables : les six pouvoirs du sacerdoce.
—	XIII. les droits qu'ils confèrent à la juridiction temporelle.
—	XIV-XX. réponses particulières aux objections par séries de six.

III^e PARTIE : *Quelques problèmes particuliers*

—	XXI. La donation de Constantin.
—	XXII. Licéité de discuter de ces matières.
—	XXIII-XXV. Renonciation et déposition du pape.

Chacune des parties du traité est d'une ordonnance claire et logique¹.

Fait-il une digression, Jean de Paris s'en excuse². Il a l'honnêteté de présenter les objections de ses adversaires dans toute leur force : loin de les atténuer, il les confirme par des « autorités »³ et va parfois jusqu'à les renforcer d'arguments que les adversaires eux-mêmes « n'ont pas allégués »⁴. Mais quelle satisfaction n'éprouve-t-il pas ensuite à accabler ceux-ci de réfutations accumulées, à montrer que, là où telle réponse peut paraître insuffisante, il en est d'autres parfaitement efficaces, à concéder provisoirement un principe pour souligner l'absurdité des conséquences qui en découlent.

1. Le chapitre XII, par exemple, est d'un développement parfaitement ordonné et rigoureusement logique ; le début du chapitre XIII est un modèle de précision et de clarté.

2. 231, 25.

3. 192, 35-193, 12 ; 202-207.

4. 205, 27.

Jean de Paris ramène tout aux principes. Avant de répondre aux objections particulières, il remonte aux principes communs de toutes les solutions ¹. Alors, sûr de lui-même ², il énonce sa thèse avec précision, l'établit avec vigueur, la confirme par des « autorités » et retourne contre l'adversaire ses propres arguments ³. Il sait être acerbe ⁴, surtout à l'égard de Henri de Crémone, mais le ton de sa critique est généralement modéré ⁵. Il attache plus de prix à la précision qu'à la violence ; il sait insister sur les mots importants d'une citation ⁶, il aime les définitions bien établies, il a le souci de préciser sa terminologie ⁷, d'introduire les distinctions nécessaires pour éviter toute confusion ⁸. Son style reste impersonnel, et toujours sobre. Jean de Paris n'a jamais l'onction de Jacques de Viterbe ni la prolixité de Gilles de Rome ; mais il n'a pas non plus l'ironie insolente de Pierre Dubois ⁹.

Cette analyse philologique permet déjà de pressentir les causes de la fortune extraordinaire de *De potestate regia et papali*. Pour le lecteur moderne, l'intérêt de ce traité consiste à présenter à la fois l'exposé authentique de la doctrine théocratique, puisé à ses sources les plus pures, et la doctrine de Jean de Paris. A ses lecteurs des siècles passés, aux maîtres qui écrivirent après lui sur le même sujet, Jean de Paris s'imposait par l'ampleur qu'il avait su donner à son exposé et par la rigueur de son argumentation. C'est lui qu'à son tour on allait désormais plagier, et que les continuateurs de la pensée théocratique allaient critiquer de préférence.

1. 207, 32 suiv.

2. Voir en particulier 199, 6-30.

3. 228, 3 : *dico quod falsum est, ut dicit expresse Leo papa*.

4. 199, 7, 24-26 : *stultum esset* ; cf. 213, 36.

5. 201, 28 : *non est rationabile* ; cf. 195, 27.

6. 200, 25.

7. 208, 32 et suiv.

8. 190, 27.

9. On voit combien est peu fondée la justification donnée par J. Fr. v. SCHRULTE, *Geschichte der Quellen des kanonischen Rechts*, Stuttgart, 1877, t. II, p. 177 du nom de *Pungens asinum* qu'il attribue encore à Jean de Paris, parce que son style est « démesurément violent » (*masslos heftig*).

CHAPITRE II

L'Écriture Sainte.

Jean de Paris a fréquemment recours à l'Écriture Sainte. Pour apprécier l'usage qu'il en fait, nous le comparerons à celui qu'en faisaient ses prédécesseurs et ses contemporains : bien plus que d'examiner chacun de leurs arguments en particulier, il nous importe de comparer les méthodes.

I. LA MÉTHODE EXÉGÉTIQUE.

Régaliens et théocrates déployaient un zèle égal à scruter l'Écriture Sainte ; ils y apportaient aussi le même vice de méthode. Ce qu'ils cherchaient dans la Bible était moins une doctrine que la justification d'une doctrine puisée ailleurs. Les textes se refusaient-ils à favoriser leurs théories, il fallait les y plier : on demandait alors aux interprétations allégoriques les plus diverses les arguments que refusait le sens littéral. Un tel procédé n'étonnait alors personne. Les écrivains politiques ne faisaient qu'adopter la méthode suivie depuis longtemps par les prédicateurs et les moralistes, toujours habiles à exploiter pour l'édification des fidèles les textes scripturaires que la technique du sermon médiéval les forçait à commenter ¹. Les exégètes de profession eux-mêmes n'échappaient pas à cette préoccupation allégorique ; plus soucieux d'exciter la volonté que d'éclairer l'intelligence, ils accordaient plus de prix au sens moral et mystique qu'au sens littéral ². Ils se contentaient d'ail-

1. Les interprétations allégoriques de l'Écriture abondent, par exemple, dans les *Sermons universitaires parisiens de 1230-1231*, édités par M.-M. DAVY, Paris 1931, ou dans les sermons de Jean Halgrin († 1237), édités sous le nom de S. Antoine de Padoue dans *Bibliotheca patristica Medii-Aevi*, 1880, t. I, col. 576 et suiv. Les règles étroites auxquelles était soumise l'allégorie dans la rhétorique médiévale concernaient plutôt les procédés d'exposition que l'interprétation elle-même, cf. E. GILSON, *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, et *De quelques raisonnements scripturaires usités au Moyen Age*, dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 93-169.

2. HUGUES DE SAINT-CHER, O. P. († 1263), par exemple, attribue une large place aux interprétations allégoriques dans ses commentaires sur l'Écriture, éd. Venise 1754. Cette prédilection pour l'allégorie est justifiée spéculativement par PIERRE-JEAN D'OLIEU, O. F. M., *De S. Scripturae mysterio*, édité dans BONELLI, *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae*, Bassano 1757, t. I, col. 284-347, et *De S. Scripturae dignitate*, *ibid.*, t. II, col. 1054-1115.

leurs le plus souvent de répéter les exhortations des Pères de l'Eglise sans rechercher le sens exact des textes de l'Ecriture.

Les controverses politiques posaient des questions précises ; elles donnaient l'occasion d'examiner les réponses précises qu'y apportaient les Livres Saints. Mais les intérêts mis en jeu par ces controverses entretenaient des préjugés et des passions, et celles-ci à leur tour déformaient les solutions qu'on ne savait pas demander aux textes avec la sérénité d'une recherche désintéressée. De là ces interprétations allégoriques tendancieuses qui, après avoir traversé tout le Moyen Age, vinrent se heurter plus que jamais dans la polémique de la fin du XIII^e siècle. Celles des théocrates se retrouvent en grand nombre parmi les objections rapportées par Jean de Paris ; les défenseurs de Philippe le Bel rivalisaient d'ingéniosité sur ce terrain avec leurs adversaires, et l'Ecriture Sainte, mise au service des passions en conflit, n'était qu'une source nouvelle de confusions.

Quelle est, au milieu de tous ces abus, la méthode de Jean de Paris ? Non content de critiquer chacun des arguments en particulier, il s'attaque à la mentalité d'où procèdent ces explications arbitraires. Pour remédier au manque d'objectivité qui rendait si commode l'argument allégorique, il a le souci du sens littéral. Il s'entient à « ce qu'exprime le texte » ¹. Il ne propose d'interprétation symbolique qu'après avoir épuisé les possibilités d'explication les plus réalistes ². Il aime à résumer brièvement le contexte dont une citation est isolée pour rendre à celle-ci sa portée exacte ³. S'agit-il de paroles importantes, il rappelle les circonstances dans lesquelles elles furent prononcées ⁴. Il évoque l'intention de l'écrivain sacré, telle que la révèle le contexte, pour interpréter un texte à cette lumière ⁵. Il sait analyser un texte pour en discerner tous les élé-

1. *Hoc non est affirmandum cum non inveniatur expressum*, 195, 17 ; *littera Apostoli hoc ostendit*, 226, 33 ; *non dicit : papae, sed : Dei*, 199 ; *non : cum, sed : si* 201, 11-12.

2. Telle, par exemple, l'explication donnée 191, 1-3 à l'incident des porcs, rapporté par S. Matthieu, VII, 30-33. Telle encore l'interprétation réaliste donnée (218, 27-34) à l'argument théocratique tiré des deux luminaires : Jean de Paris se contente d'appliquer au texte de la Genèse I, 16, une donnée cosmologique communément admise de son temps, cf. S. THOMAS, *De Caelo et mundo*, I, II, c. VIII, lect. X, éd. Léonine, t. III, Rome 1886, p. 159, et *Meteorologicorum*, I, II, lect. I, n. 7, *ibid.*, p. 388. Jean de Paris avait lui-même exposé longuement dans son commentaire sur les Sentences, ms. Mazar. 889, fol. 49, C-D, la théorie cosmologique dont il fait ici l'application. On voit combien une interprétation aussi réaliste s'éloigne du symbolisme profond attribué par le haut Moyen Age, sous l'influence surtout de Byzance, à ces allégories cosmologiques, cf. F. KAMPERS, *Vom Werdegange der abendländischen Kaisermystik*, Leipzig 1924, p. 8-9.

3. *De rege et principe*, 199, 17 ; de même 218, 14.

4. 208, 32-209, 32 ; 192, 16-25.

5. *Secundum intentionem B. Petri*, 228, 26 ; de même 230, 1 ; 200, 33-36.

ments ¹. S'il s'agit d'un passage des Evangiles synoptiques, il renvoie aux versets parallèles ².

De tels procédés étaient rares à son époque. Si Jean de Paris y reste fidèle au cours de tout son traité, c'est parce qu'ils correspondent chez lui à une conception précise de la valeur doctrinale de l'Ecriture Sainte. Exposée en détail dans son *Commentaire sur les Sentences* ³, cette conception est simplement résumée dans le *De potestate regia et papali*. Son principe fondamental est le suivant : seul le sens littéral d'un texte peut fournir un argument probant, à moins qu'un autre passage de la Bible n'autorise expressément l'interprétation allégorique de ce texte. Jean de Paris emprunte à saint Thomas ce principe qu'il énonce jusqu'à trois fois ⁴; il s'y conforme avec exactitude, et s'il lui arrive de suggérer, lui aussi, un sens « moral », c'est qu'une « autorité » scripturaire lui en garantit le droit ⁵.

Il interprète l'Ecriture d'après elle-même. Mais il l'interprète en même temps à la lumière de la tradition. Jamais il n'invoque l'une sans l'autre. C'est l'Ecriture entourée de ses gloses autorisées qu'il appelle « scriptura canonica » ⁶. Il demande toujours aux « saints commentateurs » la confirmation du sens obtenu par l'analyse philologique. Il n'utilise la Bible qu'avec une glose qui lui fournit la plupart de ses textes patristiques; celle-ci est généralement la *Glose ordinaire et interlinéaire*, dont l'autorité était alors incontestée; s'il s'en sépare pour adopter une autre de ces gloses si nombreuses au Moyen Age, c'est sur des points sans importance. Il utilise aussi, bien que moins fréquemment, les *Chaînes* et les *Commentaires* de saint Thomas. Ces sources sont d'ailleurs traitées avec liberté :

1. 209, 15-27.

2. 211, 16. On voit que, parmi les écrivains politiques, Jean de Paris avait devancé Marsile de Padoue dans la voie de l'exégèse littérale. L'originalité attribuée en cette matière à Marsile de Padoue par G. DE LAGARDE, *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'état laïque*, Vienne 1934, p. 73-77, s'en trouve restreinte.

3. *Ms. Mazar.* 889, fol. 1, B. Jean de Paris y renvoie explicitement à S. THOMAS, *Sum. Theol.*, I, q. 1, a. 10.

4. 218, 18-21 ; 232, 2-6 ; 235, 17-20 ; cf. S. THOMAS, *In Sent.* I, Prolog. q. 1, art. 5, c, t. VI, p. 9 ; *Sum. Theol.*, I, q. 1, a. 10, ad. 1. Cet argument était emprunté aux traductions latines du Pseudo-Denis. Cf. J. LECLER, *L'argument des deux glaives*, R. S. R., XXIII (1932), p. 152-154. A S. Thomas aussi Jean de Paris emprunte l'une de ses autres règles d'interprétation de l'Ecriture, 226, 14, cf. S. THOMAS, *In Psalmum XLIV*, n. 5, t. XIV, p. 323 ; *In Evangelium Matthaei*, c. XXVIII, t. X, p. 277 ; *Sum. Theol.*, III, q. 13, a. 2, ad. 1.

5. 235, 20-35. Lorsqu'il s'agit non plus d'argumenter, mais de prêcher, Jean de Paris sait faire appel à l'allégorie, autant que les prédicateurs de son temps, comme en témoignent ses Sermons, conservés dans le ms. *Nat. Lat.*, 3557, fol. 63-267. Nous avons édité l'un de ces sermons dans *La vie spirituelle*, t. LVII (1938), p. 293-300.

6. 199, 16 ; 200, 20.

tantôt il leur emprunte de longues citations¹, tantôt il se contente de les résumer, ce qui rend parfois impossible l'identification certaine du commentaire utilisé.

Ainsi, bien qu'il restitue à l'Écriture Sainte toute sa valeur d'argumentation, il se garde de voir en elle l'unique règle de la foi².

2. L'AUTORITÉ DE L'ANCIEN TESTAMENT.

Le procédé qui consistait à demander à l'Ancien Testament la solution des problèmes posés par le Nouveau jouissait au Moyen Age d'une grande faveur. Une telle recherche était légitime, à condition d'être poursuivie selon les normes établies par les Pères de l'Eglise et en particulier par saint Augustin. Mais ces précautions de méthode, quand elles étaient connues, étaient rarement mises en pratique, et l'on se contentait de faire l'application à la vie de l'Eglise des institutions du peuple d'Israël et des événements de son histoire. On interprétait les deux Testaments l'un par l'autre par voie de simple transposition. On éclairait surtout le Nouveau par l'Ancien : la Nouvelle Alliance n'ayant fait que porter à leur perfection les ébauches qui la préparaient, on devait, pensait-on, retrouver dans l'Eglise du Christ tout ce qui avait existé sous la Loi et les Prophètes³.

De telles transpositions abondent dans les écrits du XIII^e siècle. Mais leur terrain d'élection semble avoir été la littérature politique. Les pontifes et les rois de l'Ancien Testament y sont proposés en

1. La réponse à l'argument 22 des théocrates (226, 11-34) par exemple, est empruntée intégralement à la *Glose ordinaire et interlinéaire, Biblia Sacra*, éd. Anvers 1634, t. VI, p. 213-214.

2. C'est donc arbitrairement qu'un « radicalisme rationaliste » est attribué à Jean de Paris par H. KAEMPF, *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewusstseins um 1300*, Leipzig 1935, p. 58. Jean de Paris, il est vrai, écrira vers la fin de son traité que l'Écriture sainte est la « règle de foi » 242, 34 : il s'agit dans ce texte non d'interpréter le sens de l'Écriture, mais d'ajouter de nouvelles vérités de foi à celles que contient l'Écriture. L'opinion de Jean de Paris sur ce point est influencée par ses tendances aux théories conciliaires (voir plus bas troisième partie, ch. iv, p. 127), non par la conception de l'Écriture comme unique règle de foi, telle que la formuleront Marsile de Padoue et les Réformateurs. Jean de Paris prouve d'ailleurs cette même assertion par l'autorité de la tradition. Ailleurs, il montre que cette assertion ne vise pas seulement le contenu de l'Écriture, mais aussi celui de la tradition : *essei contra Scripturam et communem doctrinam*, 250, 15.

3. L'opposition au dualisme sans cesse menaçant (voir plus bas, troisième partie, ch. III, p. 108-110) incitait à cette assimilation des deux Testaments l'un à l'autre. Contre les catharres on avait été amené à défendre l'autorité de l'Ancien Testament et parfois à l'exagérer ; à la séparation qu'établissaient les « nouveaux manichéens » entre les deux Testaments, on opposait une continuité qui prenait figure, chez certains écrivains, de véritable identité. Joachim de Flore de son côté n'attribuait à l'Ancien Testament qu'une valeur purement symbolique, ainsi qu'en témoigne le résumé donné de ses erreurs par EUDES DE CHATEAUXROUX en 1255, éd. DENIFLE, A. L. K. G., I, p. 107. Contre une telle concep-

exemple aux papes et aux princes chrétiens¹; les relations qui existaient alors entre eux fournissent la norme de celles qui doivent se réaliser dans l'Eglise. Plusieurs théoriciens érigeaient en principe ce procédé d'argumentation² et, selon leurs conceptions différentes de la dépendance à établir entre le Sacerdoce et l'Empire, imposaient à des textes identiques les interprétations les plus opposées³.

Il eût suffi, pour les concilier, d'utiliser avec discernement les textes de l'Ancien Testament. Les théologiens avaient su rappeler que la réalisation transcende parfois la figure et n'est pas toujours du même ordre qu'elle. Saint Bonaventure, par exemple, insistait sur la nécessité d'interpréter les textes selon leur sens propre⁴; lui-même avait soin, dans ses commentaires où l'allégorie occupe une si large place, de distinguer toujours le « sens spirituel » de « celui que montre la lettre »⁵. Mais de tels conseils restaient lettre morte pour les écrivains emportés par les passions politiques : Gilles de Rome abusait de l'allégorie dans son *De ecclesiastica potestate*, alors que ses commentaires sur l'Ecriture Sainte sont des modèles d'interprétation objective et littérale. L'application faite à l'Eglise des institutions du peuple élu s'était vu ramener par les théologiens à de justes limites : si les prêtres de l'Ancien Testament jouissaient

tion, on se plaisait moins à insister sur le sens historique de l'Ancien Testament qu'à montrer dans le Nouveau sa réalisation historique et littérale : nouvel écueil que tous n'évitaient pas.

De fait, c'est au sujet des erreurs des albigeois et des joachimites que les meilleurs théologiens furent amenés à exposer la valeur de l'Ancien Testament, tels HENRI DE GAND, *Summa Theologica*, Ip., a. 8, q. 6, éd. Ferrare 1649, p. 169 et GILLES DE ROME, *De celebratione missarum*, éd. Baldus 1555, fol. 10.

1. JEAN PECKHAM, par exemple, explique la juridiction de l'Eglise romaine par le pouvoir que possédait Moïse, *Questio de pauperiis*, éd. L. OLIGER, O. F. M., dans *Franziskanische Studien*, 1917, p. 146. Frédéric II en avait appelé à David comme à « son prédécesseur », HUILLARD-BRÉHOLLES, *Historia diplomatica Frédéric II*, Paris 1852, t. IV, p. 528. HUMBERT DE ROMANS fait des rapprochements analogues, *Opus tripartitum*, Ip., c. 21, éd. BROWN, *Appendix ad fasciculum rerum expetendarum*, Londres 1690, t. II, p. 201-203.

2. *Ex scriptura Veteris Testamenti, cujus actus et opera Ecclesia imitatur quia quaecumque in ea scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt, Determinatio compendiosa*, éd. R. KRAMMER, p. 12; cf. Rom. xv, 5. Dans le même sens GILLES DE ROME, *De ecclesiastica potestate*, éd. E. SCHOLZ, p. 55; ADAM DE MARSH, O. F. M., *Epistolae*, éd. BREWER, *Monumenta franciscana*, I (1858), p. 484.

(3) L'auteur du traité *Rex pacificus* soutient que les rois ont existé avant les prêtres dans l'Ancien Testament, éd. P. DUPUY, *Histoire du différend*, p. 671. Le Card. JEAN LEMOINE soutient la thèse contraire dans sa glose de la bulle *Unam Sanctam* éd. *Corpus juris canonici*, Lyon 1549, t. III, col. 11. De même, TOLOMEO DE LUCQUES, continuation du *De regimine principum* de S. Thomas, t. XVI, p. 248-249. Ce genre d'argumentation par l'Ancien Testament est particulièrement fréquent chez GILLES DE ROME, éd. R. SCHOLZ, p. 21, 27, 102 et *passim*.

4. *Attendat autem expositor quod non ubique repetenda est allegoria, nec omnia sunt mystice exponenda, Breviloquium, Prologus*, éd. Quaracchi, t. V, p. 207-208.

5. *In Lucam*, XX, 43, éd. Quaracchi, t. VII, p. 517, n. 49.

du pouvoir temporel, celui-ci était la figure de la juridiction spirituelle que possèdent désormais le pape et les évêques ; on ne peut donc appliquer sans réserve à ces derniers ce que l'Écriture nous dit d'Aaron et de Melchisédech ¹.

Plus que les autres, les théocrates restaient rebelles à ces normes d'interprétation, pourtant si traditionnelles. Les régaliens allaient assumer la mission de réagir sur ce point : certains d'entre eux allaient renvoyer leurs adversaires au sens littéral, seul valable dans l'argumentation ², et Pierre Dubois se ferait l'écho des grands Docteurs de l'École pour réfuter le parallélisme établi par les théocrates entre l'Ancien et le Nouveau Testament ³ : au nom de principes légitimes, il allait formuler, lui aussi, en faveur de Philippe le Bel, des revendications excessives.

Ici encore, Jean de Paris revient à la saine méthode et l'applique avec mesure. Persuadé que l'Ancien Testament n'était que la figure et la préparation du Nouveau ⁴, il demande au Nouveau la clef de l'Ancien. Il recherche d'abord le sens historique. Pour l'établir, il sait confronter au besoin plusieurs chronologies ⁵. Puisque les institutions du peuple élu ont subi une évolution au cours de son histoire, il est nécessaire d'interpréter les textes d'après l'époque à laquelle ils ont été écrits : il faut en déterminer le sens historique d'après les circonstances qui les expliquent, en confronter les termes avec ceux des textes qui les éclairent ⁶, et connaître aussi les conditions psychologiques toutes particulières du peuple juif ⁷.

Le sens historique une fois établi, Jean de Paris se garde d'en dégager sans précautions les lois de la vie actuelle de l'Eglise. D'une part, il n'oublie pas les privilèges exceptionnels qu'entraî-

1. S. ALBERT LE GRAND, *In Sent.* IV, d. 18, a. 14, ad. 13, éd. Paris 1894, t. XXIX, p. 789 ; ALEXANDRE DE HALES, *Summa theologica*, III p., q. 40, membr. V, éd. Venise 1575, fol. 159^v ; HENRI DE GAND, *Quodlibet* IV, q. 28, éd. Venise 1613, fol. 213 ; RICHARD DE MENNEVILLE, *In Sent.* II, d. 44, q. 2, a. 3, éd. Brescia 1591, p. 532.

2. *Tractatus de clerico et milite*, éd. R. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, p. 484-485 ; DANTE, *De monarchia*, l. III, c. 3, éd. Florence 1921, p. 383.

3. *Summaria brevis*, éd. H. KAEMPF, p. 11 ; Pierre Dubois prouve son assertion par l'autorité d'Averroès. De même p. 52.

4. L'Ancien Testament n'est donc pas pour Jean de Paris « purement allégorique, sans réalité », comme le prétend K. BURDACH, *Vom Mittelalter zur Reformation*, Berlin 1913, t. II, p. 553. Il est « figuratif » au sens précis que revêt ce mot dans la tradition théologique.

5. 182, 6-183, 25. La source de ce passage est PIERRE LE MANGEUR, *Historia scholastica, liber Genesis*, c. 40, suiv.. P. L., t. 198, col. 1090, complété de quelques autres chronologies. Le goût de Jean de Paris pour les chronologies apparaît dans son traité *De antichristo*, ms. Laon 275, fol. 9 et suiv.

6. 215, 11-6 ; 217, 34.

7. 236, 25.

naient pour Israël son élection et l'alliance divine¹ : les prescriptions portées pour ce peuple ne sont pas nécessairement valables pour d'autres peuples, même chrétiens². D'autre part, les livres de l'Ancien Testament contiennent des prophéties et des figures du Messie : de tels textes ne peuvent être accomplis que depuis l'avènement du Christ et doivent être entendus de lui seul³. De l'Ancien au Nouveau Testament s'est effectué le passage de la figure à la réalité et du moins parfait au plus parfait⁴. Le sens d'une même institution peut donc avoir été sous l'Ancienne Loi différent de celui qu'elle doit revêtir dans l'Eglise⁵.

Si Jean de Paris réduit ainsi l'importance attribuée à l'Ancien Testament en matière de doctrine politique, il ne sacrifie rien de la valeur du texte sacré ; il lui restitue au contraire son véritable sens et se rapproche en cela de la tradition catholique et des plus grands Docteurs de son siècle.

3. L'ARGUMENT DES DEUX GLAIVES.

Un exemple entre bien d'autres permettra d'apprécier l'originalité de Jean de Paris en matière d'interprétation scripturaire.

On sait que, depuis saint Bernard, les deux glaives dont il est parlé en l'Evangile de saint Luc (XXII, 38) désignaient fréquemment le pouvoir séculier et le pouvoir ecclésiastique. La même allégorie était invoquée à l'appui des théories les plus opposées concernant les rapports de ces deux pouvoirs⁶. Nul doute que l'Eglise ne possède le glaive de la juridiction spirituelle. Possède-t-elle aussi celui de la juridiction temporelle, à charge d'en confier l'exercice au prince séculier ? L'affirmer, c'était faire dépendre le pouvoir séculier du pouvoir ecclésiastique comme de sa cause⁷. Les théocrates

1. 229, 9 ; 236, 25-33.

2. 232, 29.

3. *Et in persona Christi dicit in Psalmo : Accingere gladium tuum*, 232, 29. Comparer S. THOMAS, *In Psalmos, Proemium*, t. XIV, p. 149.

4. 195, 34 ; 233, 17-35.

5. 185, 5-8. Au ch. XIII, 215, 15, Jean de Paris applique à la déposition du pape un exemple tiré du *IV^e Livre des Rois*, c. XXII. Il ne donne à cet exemple que la valeur d'un confirmatur historique, non celle d'un argument spéculatif absolument probant.

6. De nombreux textes ont été rassemblés et analysés avec pénétration par J. LEGLER, *L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Age : ses origines et son développement*, R. S. R., t. XXI (1931), p. 299-339, et t. XXII (1932), pp. 151-177 et 280-303. Nous n'utiliserons, en général, que des textes non indiqués par cet auteur.

7. *Materialium gladium causam habere a spirituali : Coniuncti enim sunt isti duo gladii ut alter non possit esse sine alio. Unde Dominus : Ecce duo gladii hic, quasi simul coniuncti. Sed materialis a spirituali est*, SIMON DE TOURNAI, *Disputationes*, disp. 82, q. 4, éd. J. WARICHEZ, Louvain 1932, p. 239. Chez GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet XIII*, q. 5, éd. H. HOFFMANN, Louvain 1935, p. 288,

n'hésitaient pas devant cette conséquence : ils ajoutaient d'ailleurs que l'Eglise se réservait en certain cas l'usage direct du glaive de la juridiction temporelle. Les régaliens s'inscrivaient contre de telles assertions. Pour établir leur thèse sur l'autorité du texte de saint Luc, les uns et les autres avaient recours aux interprétations allégoriques les plus subtiles ; conscients de ce qu'un tel procédé présentait d'artificiel, ils éprouvaient le besoin de s'en excuser : ils arguaient alors de l'impossibilité de trouver à ce texte un sens littéral satisfaisant¹. Sans doute quelques adversaires de la théocratie suggéraient-ils des explications plus réalistes² : leur exemple n'était pas suivi. Loin de nier que le sens allégorique fût légitime, la plupart des théoriciens politiques s'efforçaient de le tourner à leur avantage.

Si l'on admettait communément que ce texte dût avoir un sens mystique, les écrivains que ne dominait aucune préoccupation allégorique ne croyaient pas devoir appliquer ce sens à la théorie des deux pouvoirs. Les glossateurs les plus autorisés de l'Ecriture n'y faisaient aucune allusion en expliquant ce verset³. Les commentateurs de Pierre Lombard se bornaient à voir dans le glaive spirituel la sentence d'excommunication et dans le glaive matériel la peine de mort infligée en cas d'adultère, sans que le problème politique fût même soulevé⁴. A leurs yeux, revendiquer pour l'Eglise le glaive matériel était lui garantir le droit d'infliger des peines cor-

l'argument des deux glaives sert à prouver que le pape possède sur tous les biens temporels sans exception « l'autorité première et radicale » ; cf. *Tractatus contra graecos* (anonyme, 1252), éd. H. CANISIUS-J. BASNAGE, *Thesaurus Monumentorum*, Anvers 1725, t. IV, p. 78. Parmi les questions quodlibétales inédites du XIII^e siècle dans lesquelles l'argument des deux glaives est invoqué, indiquons EUSTACHE DE GRANDCOURT, *Quodlibet*, q. 104, ms. Nat. Lat. 15850, fol. 37 A ; GÉRARD D'ABBEVILLE, *Quodlibet* V, q. 3., ms. Vat. Lat. 1015, fol. 64, A-C, Nat. Lat. 16405, fol. 54, C-D.

1. *Quod quidem scriptum nihil esset... Ergo videtur quod Christus hoc tantum dixerit mystice. Quodlibet I* attribué à PIERRE JEAN D'OLIEU, q. 18, éd. Venise 1509, fol. 9. Dans le même sens, un peu plus tard, PANORMITANUS, *In Decretales*, l. II, tit. II, cap. 13, *Novit*, éd. Venise 1578, fol. 40 v. Voir plus bas, deuxième partie, chapitre v, p. 67.

2. Par exemple dans le même *Quodlibet* attribué à PIERRE-JEAN D'OLIEU, *ibid.*, les deux glaives auraient été destinés à couper le pain et la viande au cours de la dernière cène.

3. HUGUES DE SAINT-CHER, *In Lucam*, XXII, 38, éd. Venise 1754, t. VI, fol. 263 ; de même *In Johannem*, XVIII, 11, *ibid.*, fol. 389 ; cf. S. BONAVENTURE, *In Lucam*, XXII, 50, éd. Quaracchi, t. VII, p. 566, n. 4. *Le Commentaire anonyme sur l'Apocalypse* édité parmi les œuvres de S. Thomas, t. XXIII, pp. 341-489, 692, donne au glaive spirituel plusieurs sens dont aucun ne comporte d'allusion au pouvoir politique.

4. S. THOMAS, *In Sent. IV*, d. 37, expos. textus, t. VII, p. 1001. HANNIBALD DE HANNIBALDIS, *In Sent. II*, d. 37, q. 1, al. 4, ad. 1, édité parmi les œuvres de S. Thomas, t. XXII, p. 403. Dans le même sens, PIERRE DE TARENTEISE, *Quodlibet*, éd. P. GLORIEUX, *R. T. A. M.*, t. IX (1937), p. 245.

porelles : droit de coercition matérielle sur des individus, non d'intervention dans le gouvernement des Etats.

Parmi les interprétations allégoriques auxquelles donnait lieu le glaive attribué à l'Eglise, il en était une qui pouvait se prévaloir d'une antiquité et d'une diffusion exceptionnelles. Jean de Paris allait l'adopter en pleine conformité avec les principes qu'il avait posés : il existait, en effet, une « autorité manifeste » qui donnait, à son avis, la clef du problème posé par le texte de saint Luc. C'était le verset de l'Epître de saint Paul aux Ephésiens où « le glaive de l'esprit » est identifié à « la parole de Dieu » ¹. Tel est, dit Jean de Paris, le glaive de l'Eglise ². Sans doute propose-t-il du texte de saint Luc d'autres explications possibles et toutes conciliables avec l'indépendance du pouvoir temporel ³. Mais il revient avec prédilection à cette explication du glaive spirituel par la « parole de Dieu ».

Ce n'était pas là une innovation. Cette interprétation pouvait se prévaloir d'une longue tradition. Elle était particulièrement chère aux écrivains dominicains. Selon une formule qu'on retrouve dans toutes les *Légendes* de la vie de saint Dominique, les Prêcheurs n'avaient-ils pas été fondés pour « réfuter par le glaive de la parole les hérétiques que le glaive matériel ne pouvait vaincre » ⁴ ? Insinuée par saint Bernard lui-même ⁵, cette interprétation du glaive spirituel par la parole de Dieu avait été reprise par Moneta de Crémone ⁶, et confirmée par l'autorité de saint Thomas ⁷.

Récuser l'interprétation théocratique des deux glaives n'était donc pas pour Jean de Paris rompre avec une tradition vénérable ; c'était en renouer une autre, aussi ancienne et plus solidement fondée, et qui présentait en outre l'avantage de se concilier avec les principes traditionnels énoncés par saint Thomas au sujet du sens spirituel de l'Ecriture. A la lumière de ces principes, le glaive de l'Eglise ne désignait plus sa juridiction, mais son magistère. Fort de cette

1. *Ephes*, VI, 17.

2. 232, 6-18.

3. 232, 18-35.

4. *Monumenta historica S. Patris nostri Dominici*, fasc. II, éd. M. H. LAURENT, O. P., dans *Monumenta Ordinis Praedicatorum*, t. XVI (1935), p. 22 (légende de Pierre Ferrand), p. 331 (légende de Constantin d'Orvieto), p. 384 (légende d'Humbert de Romans). Cf. *Tractatus de approbatione Ordinis Fratrum Praedicatorum*, éd. TH. KAEPEL, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. VI (1936), p. 158.

5. *De consideratione*, I, II, c. 6, n. 13, P. L., t. 182, col. 749, cité par Jean de Paris.

6. *Gladius enim materialis juvat spiritualem, id est praedicationem, Lucas XXII : Ecce duo gladii hic. Adversus catharos et valdenses*, éd. Rome 1743, p. 522.

7. *Lectura Johanneum*, c. 18, lect. II, t. X, p. 604 ; *In Psalm XLIX*, n. 3, t. XIV, p. 321.

explication, Jean de Paris allait revenir sur l'argument des deux glaives plus souvent que sur aucun autre ¹. Non qu'il faille voir dans cette allégorie une pièce maîtresse de son raisonnement : celui-ci se fonde sur les données immédiates de la révélation et de la philosophie. Mais l'argument des deux glaives existait : Jean de Paris ne pouvait le méconnaître. Il consent à donner au texte de saint Luc un sens allégorique, à condition toutefois qu'il soit conforme aux lois de l'herméneutique. Ayant ainsi restreint la portée de ce texte, il en tire avec une logique hardie et sûre les conséquences qui favorisent sa thèse : le pape possède le glaive de la prédication ; qu'il instruisse donc les fidèles, et, parmi eux, les rois. Les rois, de leur côté, possèdent le glaive matériel ; ils peuvent en user, même contre le pape, si celui-ci nuit aux intérêts temporels du royaume ². Normalement, cependant, les deux glaives doivent collaborer au bien commun intégral, naturel et surnaturel, des Etats ³.

Comme on a pu le voir, les théoriciens politiques se transmettaient des arguments allégoriques sans en contrôler les fondements. L'esprit de parti empêchait qu'on déployât dans la polémique les mêmes rigueurs de méthode que dans les exposés théologiques : à propos des mêmes textes s'opposaient les interprétations allégoriques les plus opposées. Le seul moyen de mettre fin à ces joutes stériles était de revenir au sens imposé par les textes eux-mêmes. Telle est l'œuvre de Jean de Paris : à toute allégorie, il préfère le sens littéral ou le sens spirituel qu'il croit authentique, et si son interprétation ne concorde pas toujours avec celle de l'exégèse moderne, du moins apporte-t-il dans la polémique des qualités de théologien.

1. 196, 8 ; 198, 1 ; 199, 18 ; 210, 22.

2. 239, 21-24 ; 242, 30 ; 250, 31.

3. 215, 25.

CHAPITRE III

L'histoire.

Tous les écrivains politiques du Moyen Age avaient demandé à l'histoire des arguments en faveur de leurs thèses. Jean de Paris s'est conformé à cette tradition. Plus souvent que la plupart d'entre eux, il fait appel au témoignage des chroniqueurs : son traité contient plus de quarante références de ce genre.

Une telle abondance de citations semble indiquer chez lui une vaste connaissance des sources de l'histoire. A l'analyse, cependant, son érudition se révèle restreinte. Ici encore, il a plagié : il a puisé abondamment dans le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais. Ce recueil de citations, si répandu au XIII^e siècle, devait être particulièrement en honneur dans les bibliothèques des couvents de Prêcheurs, à l'Ordre desquels avait appartenu Vincent de Beauvais. Sans doute Jean de Paris s'est-il gardé de le nommer. Mais il l'a certainement utilisé, et les indices en sont nombreux : il cite généralement les compilations historiques sous les titres que leur attribue Vincent de Beauvais, et dans le même ordre que lui ; il lui arrive de rapporter sans indication d'auteur une explication que celui-ci avait proposée en son propre nom¹. C'est d'après lui qu'il cite, de préférence à beaucoup d'autres, la *Chronique* du dominicain Martin de Troppau. A travers le *Speculum Historiale*, il utilise la *Chronique* d'Hugues de Fleury sans adopter, et probablement sans connaître, les opinions théocratiques que celui-ci avait exposées dans ses prologues². C'est par Vincent de Beauvais encore que Jean de Paris connaît la *Chronique* d'Aymon d'Halberstadt, celle de Sigebert de Gembloux et l'*Histoire tripartite* de Sozomène. En fait de source directe, il ne semble avoir utilisé que le *Liber pontificalis*, probablement dans un de ces exemplaires glosés et agrémentés de légendes qui furent si répandus au bas Moyen Age³.

1. 220, 16-22, cf. VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum Historiae*, Douai 1624, p. 273.

2. Édités dans *M. G. H., S. S.*, t. IX, p. 337 et suiv.

3. C'est à une glose de ce genre qu'il emprunte l'épisode légendaire de lavie de S. Silvestre, 245, 13-17, qui ne se trouve dans aucune des versions éditées par L. DUCHESNE de la mention accordée à S. Silvestre dans le *Liber pontificalis* Paris 1886, t. I, p. 170-201. Un autre témoin de cette légende dans la littéra

Jean de Paris cite donc de seconde main ; il ne se donne pas pour chroniqueur. Beaucoup plus que dans la fréquence des citations, son originalité réside dans l'utilisation qu'il fait des arguments historiques. Ce n'est pas qu'il critique les sources avec plus de rigueur qu'on ne le faisait de son temps : il admet les faits sur la foi des Chroniques estimées de ses contemporains ; il lui arrive, en les citant, de reproduire un anachronisme ou d'adopter, à son insu, des données légendaires. Du moins a-t-il le souci d'en appeler aux compilations historiques qui font autorité. De même que son argumentation scripturaire est fondée sur le respect du texte, son argumentation historique est caractérisée par le recours aux recueils de documents. Quelques exemples en donneront la preuve.

Les théocrates avaient coutume d'invoquer à l'appui de leurs théories la prétendue déposition de Childéric par le pape Zacharie, d'après la brève mention qu'en fait le *Décret* de Gratien¹. L'argument était emprunté au droit canonique : Jean de Paris y répond par la glose du droit canonique. Mais il ne se contente pas de cette autorité. Puisqu'il s'agit d'un événement historique, il renvoie ses adversaires aux récits de cet événement et invoque le témoignage de plusieurs chroniques². Au simple énoncé d'un fait, il substitue le récit détaillé des circonstances qui aident à le comprendre. Ramenée à ses proportions véritables, la « déposition » de Childéric devient l'approbation par le pape d'un transfert d'autorité auquel avaient déjà procédé les barons, seuls compétents aux yeux de Jean de Paris³.

Il fait preuve de la même précision au sujet des précédents historiques qui justifient la renonciation de Célestin V. Gilles de Rome s'était contenté de rapporter les exemples de renonciation cités par Gratien et Huguccio et d'y ajouter celui que rapporte la légende de saint Marcelin. Jean de Paris complète cette énumération. Il se réfère aux chroniqueurs et ne craint pas d'exposer avec quelques

ture théologique du XIII^e siècle est HENRI DE GAND, *Quodlibet VI*, q. 23, éd. Venise 1613, t. I, fol. 369 v. Sur l'abondance de la littérature légendaire dont fut l'objet la vie de S. Silvestre, spécialement à cause de la donation de Constantin, qu'on lui attribuait d'avoir acceptée, cf. W. LEVISSON, *Konstantinische-Schenkung und Silvester-Legende*, dans *Miscellanea Ehrle*, t. II, p. 166-170, et M. G. H., *Const.*, t. II, p. 536. Signalons en outre qu'une compilation très riche en légendes sur la vie de S. Silvestre est conservée par le ms. Bruxelles 1478.

1. 202, 17-18, cf. *Décret*, c. 3, C. XV, q. 6, éd. FRIEDBERG, col. 756.

2. 218, 34-220, 24.

3. L'interprétation donnée par Jean de Paris à la déposition de Childéric est conforme aux récits qu'il en a connus. Mais il n'a connu les faits qu'à travers les Chroniques tardives que nous avons indiquées comme étant ses sources, et qui avaient beaucoup simplifié le récit des circonstances très complexes de cet événement. Sur les vicissitudes de ce récit dans l'historiographie médiévale, L. LEVILLAIN, *L'avènement de la dynastie carolingienne et les origines de l'État pontifical (749-757). Essai sur la chronologie et l'interprétation des événements*, B. E. C., t. XCIV (1933), p. 225-295.

détails les divergences qui existent entre eux au sujet de la renonciation de saint Clément ; après avoir rapporté leurs opinions, il formule un jugement personnel dont il donne les raisons¹. Un tel souci d'objectivité était rare chez les écrivains politiques de son temps.

Les faits une fois établis, Jean de Paris apporte à leur interprétation une logique rigoureuse. A ses yeux, les événements historiques sont contingents et particuliers. Qu'on se garde de les généraliser ou d'en tirer des conséquences qu'ils n'autorisent pas ! « Les arguments de fait disent ce qui fut fait, non ce qui aurait dû l'être². » Les faits pouvant s'expliquer par des dispositions psychologiques purement personnelles ou par le jeu des circonstances, on n'est pas toujours fondé à en dégager des arguments de droit³. A la contingence des faits particuliers, Jean de Paris préfère les lois universelles et nécessaires qui naissent de la nature des choses et des exigences propres des institutions divines. Il demande ses arguments au droit naturel et aux sources de la révélation plutôt qu'aux données de l'histoire ; il interprète les faits à la lumière de critères non historiques.

Le jugement qu'il porte sur la destinée de Rome — thème préféré des théoriciens politiques — caractérise sa conception de l'histoire. Depuis l'antiquité chrétienne, l'exemple de Rome servait d'argument aux thèses les plus opposées. Les Apologistes et Eusèbe avaient exalté le rôle providentiel joué par Rome et ses empereurs dans la diffusion du christianisme⁴. A l'époque des premières invasions, saint Augustin et Orosius avaient mis au service de leurs fins apologétiques une conception plus nuancée et, dans l'ensemble, plus pessimiste de l'histoire romaine. Le nom de Rome était parvenu au Moyen Age entouré d'un cortège d'idéologies contradictoires, et chacun choisissait parmi elles les éléments qui servaient sa thèse.

Les défenseurs passionnés de la théocratie niaient que la république romaine eût jamais été un Etat véritable, doué d'une autorité

1. 252, 33-253.

2. 221, 33.

3. 219, 18-19 ; 220, 25-26. Même principe dans le *Quodlibet*, q. 24, de Jean de Paris, éd. Venise 1513 (sous le nom d'Hervé Nedellec), fol. 158, cf. S. Thomas : *In particularibus non potest inveniri ratio quae omnibus competat equaliter, propter eorum diversitatem*, In Sent. IV, D. 27, q. 3, a. 3, ad. 4, t. VII, p. 936.

4. Sur l'origine et l'évolution de cette idée pendant les premiers siècles de l'Eglise, E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935, surtout p. 32-fin, où de nombreux textes sont rassemblés ; pour le haut Moyen Age, E. PFEIL, *Die frankische und deutsche Romidee in frühen Mittelalter*, Munich 1929, *passim* ; pour le XIII^e siècle, quelques indications dans B. LANDRY, *L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIII^e siècle*, Paris 1929, p. 38, 163 et *passim*.

légitime¹. Les partisans de l'Empire exagéraient au contraire le rôle providentiel de Rome : confondant les circonstances historiques de la vie du Christ avec les réalités dogmatiques, Dante voit dans l'autorité romaine une condition de la rédemption du genre humain ; il conclut de la sentence de mort prononcée par Pilate contre Jésus à la juridiction universelle de l'Empire Germanique². Peu d'années auparavant, Jourdain d'Osnabrück avait proclamé l'inséparabilité de l'Eglise et de l'Empire : nées ensemble, ces deux institutions ne pouvaient disparaître qu'ensemble³. De tels arguments reposaient sur ce présupposé commun : il ne peut exister qu'un seul empire à la fois. De ce principe, Allemands et Italiens concluaient que l'Empire Romain Germanique était seul héritier légitime de la Rome antique. Partant du même postulat, les porte-parole de Philippe le Bel invoquaient le souvenir de Rome en faveur de l'impérialisme français. Le roi de France n'avait-il pas le droit de succéder à l'empereur romain à la tête de cette « monarchie du monde » qui exclut toute division ? Le descendant de Charlemagne ne pouvait-il donc prétendre à la couronne impériale et à l'influence qu'elle lui assurerait en Terre-Sainte⁴ ?

Contemporain de Pierre Dubois, Jacques de Viterbe émet sur la destinée de Rome une appréciation plus désintéressée. Il reconnaît, avec tous les impérialistes, les vertus qui avaient fait la force des Romains avant la venue du Christ. Par ses qualités naturelles, le peuple romain figurait l'Eglise et en préparait l'expansion⁵. Mais ces qualités étaient partielles et fragiles ; elles laissaient subsister dans les mœurs et les institutions bien des imperfections⁶. Aux yeux de Jacques de Viterbe, le passé de Rome prouve seulement qu'un Etat non chrétien peut n'être pas dénué de toute justice⁷ : jugement déjà nuancé, mais encore timide.

Jean de Paris est plus hardi ; il exclut du souvenir de Rome toute idéologie étrangère aux données de l'histoire, telles qu'il les emprunte

1. GILLES DE ROME, *De ecclesiastica potestate*, éd. R. SCHOLZ, p. 73.

2. *De Monarchia*, l. II, c. 12, éd. Florence 1921, p. 383.

3. *De prerogativa Romani Imperii*, éd. G. GRUNDMANN, p. 15.

4. PIERRE DUBOIS, *Summaria brevis*, éd. H. KAEMPF, p. 10-11. Pour Pierre Dubois, la récupération de la Terre Sainte n'est qu'une entreprise d'expansion coloniale au service de l'impérialisme français ; tout différent est l'impérialisme intellectuel d'un Roger Bacon ou d'un Raymond Lulle : il s'agit pour ceux-ci, et surtout pour le dernier, d'un mouvement missionnaire authentique. Pierre Dubois prête cependant sa voix à des aspirations assez communes en France à son époque, cf. P. FOURNIER, *La Monarchie de Dante et l'opinion française*, dans *Bulletin du Jubilé*, p. 164-170, et G. ZEILLER, *Les rois de France candidats à l'empire*, R. H., t. CLXXIII (1934), p. 273-296.

5. *De regimine christiano*, éd. H.-X. ARQUILLIÈRE, p. 102-103.

6. *Ibid.*, p. 133.

7. *Ibid.*, p. 306.

à la *Cité de Dieu* de saint Augustin. Fondée sur un fratricide ¹, Rome a grandi sous la pression d'une ambition démesurée. A son apogée, l'empire romain n'apportait pas la paix aux peuples qu'il s'était soumis ². Il a péri enfin à cause de la même ambition qui l'avait fait naître et grandir. Son déclin, d'ailleurs, était annoncé par la Sainte Ecriture « plus expressément » que celui d'aucun autre empire ³.

L'empire romain est ainsi ramené au niveau des autres empires qu'avait connus l'antiquité ; il possède les mêmes droits qu'eux et n'en peut revendiquer davantage. On peut « prescrire » contre lui comme contre tout autre, et le pouvoir qui lui succède ne peut se prévaloir en rien de l'héritage de la Rome antique. Jean de Paris ne méconnaît pas le rôle providentiel qui fut celui de Rome dans la préparation de la primauté pontificale ⁴. Mais, à ses yeux, le gouvernement temporel de la Rome antique, et de l'Empire Germanique qui prétend lui succéder, n'en retire pas la moindre prérogative. Par delà les simplifications de l'augustinisme politique ⁵, Jean de Paris rejoint la pensée complexe de saint Augustin ⁶. Il restitue à l'idée de Rome la valeur d'une donnée historique dont il faut savoir juger avec objectivité : sans doute rien ne s'opposait-il à ce que l'empire romain fût un Etat pacifique ; s'il l'a été moins que d'autres, c'est parce que l'ambition l'avait détourné des exigences naturelles auxquelles doit satisfaire tout gouvernement temporel.

Dans cette perspective réaliste, Jean de Paris justifie aisément l'indépendance du roi de France à l'égard de l'empereur. Cette revendication n'est pas chez lui le fruit d'un intérêt non raisonné ou d'une passion d'autonomie ; elle est la conséquence logique d'un principe fondé en histoire : le passé de Rome n'engage que la réputation de la Rome antique, il est sans conséquences pour les institutions qui ont succédé à l'empire romain dans le gouvernement de l'Italie et du monde, et en particulier de la Gaule. Jean de Paris a soin de

1. 182, 1-2. Outre la *Cité de Dieu*, Jean de Paris ne cite, en fait de source de l'histoire romaine, que VALÈRE MAXIME, 185, 15 ; il cite ce dernier d'après S. THOMAS, *De regimine principum*, l. I, c. 14, p. t. XVI, p. 257. Il est curieux de voir le même texte de Valère Maxime invoqué à l'appui de la thèse opposée sur les rapports des deux pouvoirs par TOLOMEO DE LUCCES, *Historia ecclesiastica*, éd. MURATORI, *Scriptores rerum italicarum*, Milan 1727, t. XI, col. 763.

2. La source de cette idée pour Jean de Paris est peut-être S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, l. XIX, c. 21, P. L., t. 41, col. 649. Cette idée était déjà répandue dans l'antiquité romaine ; textes rassemblés par H. FUCHS, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlin 1926, p. 186, 198-199.

3. 247, 34-41.

4. 185, 9-18.

5. H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique*, Paris 1934, p. 17-22.

6. Cette conformité de Jean de Paris avec S. Augustin a été signalée par G. COMBÈS, *La doctrine politique de S. Augustin*, Paris 1927, p. 441, n. 8.

confirmer cette dernière assertion par un argument historique : à la différence des Gaulois, dit-il, les « Francs » qui s'établirent en Gaule au temps de Valentinien ne furent jamais soumis aux Romains ; ils descendent directement des Troyens, comme en font foi « plusieurs histoires »¹. Jean de Paris n'indique pas lesquelles, mais le récit qu'il résume était répandu depuis longtemps dans les Chroniques françaises². Jean de Paris témoigne à sa façon du prestige que continuait d'exercer le souvenir de la Grèce antique. Ce souvenir, Dante l'invoque en faveur de Rome³, Alexandre de Roes en faveur de l'Allemagne⁴ ; Jean Quidort, fidèle à la tradition française, le met au service du pays dont il veut sauvegarder l'indépendance.

Ayant ramené l'empire romain au niveau des autres gouvernements temporels, Jean de Paris n'a pas de peine à expliquer la « translation de l'Empire » : quand, sous Charlemagne, l'empire passa des Grecs aux Germains, il y eut deux empires, la « monarchie » romaine n'étant pas indéfectible, ni indivisible. Au témoignage des sources historiques, cette translation fut accomplie par l'autorité du peuple de Rome et non par celle du pape ; les défenseurs de la théocratie ne peuvent donc en tirer argument en faveur du pouvoir temporel universel du souverain pontife⁵.

Jean de Paris, on l'a vu, soumet à une critique sévère les précédents historiques allégués par ses adversaires. La précision qu'il apporte à l'établissement des faits lui permet de remener à leurs justes proportions les arguments traditionnellement invoqués dans la controverse : il est ainsi autorisé à restreindre les conséquences qu'en avaient tirées les théocrates et les impérialistes. Mais la valeur toute relative qu'il attribue aux événements historiques lui évite d'exagérer à son tour, en faveur de sa propre thèse, la portée des faits invoqués par les régaliens. Dans ces limites, et sans se fonder principalement sur des données historiques, sa doctrine emprunte cependant à l'histoire un surcroît de solidité et des garanties d'impartialité.

1. 246, 1-17.

2. Cf. pour le VIII^e siècle, *Chronicon anonymus*, P. L., t. 96, col. 1421 ; pour le IX^e siècle, ADON DE VIENNE, *Chronicon*, P. L., t. 123, col. 95 ; pour le XII^e siècle, GODEFROID DE VITERBE, *Pantheon*, pars XVII, P. L., t. 198, col. 919.

3. *De Monarchia*, l. II.

4. *De translatione imperii*, éd. H. GRUNDMANN, Leipzig, 1930, p. 20-21.

5. 221, 36-222. On voit que Jean de Paris retrouve ici le sens que revêtit, lorsqu'il eut lieu, le couronnement de Charlemagne. « Charlemagne est d'ores et déjà le chef temporel de la Cité de Dieu ; et l'Eglise romaine l'acclame en cette qualité », E. AMANN, *L'époque carolingienne*, dans *Histoire générale de l'Eglise* publiée sous la direction de A. FLICHE et V. MARTIN, t. VI, Paris 1937, p. 163.

CHAPITRE IV

Le droit civil.

Les historiens sont unanimes à reconnaître le rôle important joué par les « légistes » dans la politique religieuse de Philippe le Bel. En s'opposant aux revendications des partisans de Boniface VIII, Jean de Paris fait cause commune avec les légistes. Avait-il donc subi leur influence ? Au premier regard, il semble en donner quelques indices : tantôt il confirme son argumentation par des références aux codes de Théodose et de Justinien ou à la « glose du droit civil », tantôt il invoque des principes juridiques. Pour discerner dans quelle mesure il dépend réellement du droit civil, il importe de comparer les sources de son argumentation et l'usage qu'il en fait aux conceptions juridiques des parties en conflit : légistes de droit romain et légistes de droit coutumier.

L'antique droit romain était parvenu au Moyen Age sous les traits d'un droit chrétien ou, plus exactement, christianisé. Théodose, déjà, et Justinien, surtout, avaient su lui donner, en le codifiant, une empreinte chrétienne ¹. En Occident, on n'avait, pendant plusieurs siècles, connu ses textes et son esprit, qu'à travers les Pères de l'Eglise, en particulier saint Ambroise, saint Augustin, qui devait tant à Cicéron, et saint Isidore de Séville. Le retour aux sources, qui caractérise au ^{xii}^e siècle ce qu'on a appelé « la renaissance du droit romain » ², avait coïncidé avec les premiers réveils de la notion d'Etat : Arnauld de Brescia, puis Frédéric II avaient appuyé sur les textes du droit romain leurs revendications d'indépendance à l'égard du pouvoir pontifical. L'empire d'Occident n'avait d'ailleurs jamais rompu avec la tradition du droit romain, et ses défenseurs savaient y faire appel quand leurs intérêts les opposaient au pape ³.

Les adversaires du pouvoir pontifical n'étaient cependant pas les

1. C. HOHENLOHE, O. S. B., *Einfluss des Christentums auf das Corpus Juris Civilis*, Vienne 1937, p. 100 et suiv.

2. E. CAILLEMER, *L'enseignement du droit civil en France vers la fin du XII^e siècle*, N. R. H. D., 1878, p. 601-602.

3. L'influence de Cicéron et les textes du droit romain apparaît clairement dans le *De Monarchia* de DANTE, I, II, c. 5, éd. Florence 1921. p. 578 et *passim*.

seuls à manier cette arme ; dès le milieu du xiii^e siècle, le droit romain avait été mis au service des prétentions théocratiques. De nombreux clercs avaient fréquenté, dans les Universités, les facultés de droit civil ; les papes s'étaient vus contraints de le leur interdire. Le but d'une telle mesure était de remettre en honneur l'étude de la théologie ; il fallait, en effet, rester en mesure de pourvoir aux charges ecclésiastiques, moins lucratives souvent que les fonctions séculières auxquelles donnait accès l'étude du droit civil. L'interdiction faite aux clercs de fréquenter les « facultés du droit civil » était inspirée par des motifs d'ordre pratique ; elle n'équivalait pas à une condamnation du droit qu'on y enseignait ; au contraire, les papes n'avaient cessé d'affirmer leur estime pour un droit codifié par les empereurs chrétiens et si fréquemment invoqué par le *Décret* de Gratien et les *Décrétales* ¹.

Le droit romain reconnaissait les privilèges de l'Eglise et sanctionnait les immunités des clercs. Aussi, dans les traités judiciaires des légistes comme dans les Sommes des canonistes, les codes de droit canonique et de droit civil n'étaient-ils jamais séparés ². Les commentateurs du *Digeste* savaient faire appel à l'autorité du *Décret* ³, les canonistes à leur tour empruntaient au droit romain l'affirmation officielle des privilèges de l'Eglise ⁴. De plus en plus, les décrétalistes tendaient à appliquer au pape des maximes originaires formulées au profit de l'empereur : de là un principe nouveau d'absolutisme au service de la théocratie ⁵. Plus qu'aucun autre, Boni-

1. Cette interprétation de l'attitude des papes à l'égard du droit romain est désormais admise par les historiens du droit. Sur ce point sont d'accord, malgré leurs divergences sur d'autres sujets, M. FOURNIER, *L'Eglise et le droit romain au XIII^e siècle*, N. R. H. D., 1890, p. 85-109 ; G. DIGARD, *La papauté et l'étude du droit romain au XII^e siècle*, B. E. C., t. LI (1890), p. 382-418 ; E. CHÉNON, *Le droit romain à la Curia regis de Philippe Auguste à Philippe le Bel* dans *Mélanges Fitting*, Montpellier 1907, t. I, p. 199-202. Aux textes pontificaux favorables au droit romain et cités par ces auteurs, on peut ajouter la *Décrétale Licet Romanus Pontifex* de BONIFACE VIII, *Sextus liber Decretalium*, l. I, tit. II, c. 1, éd. FRIEDBERG, col. 937. Parmi les théologiens, GÉRARD D'ABBEVILLE défend avec énergie le caractère chrétien du droit romain, texte cité par M. BIERBAUM, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, Münster in W. 1920, p. 192.

2. Citons, à titre d'exemples de cette union entre le droit canonique et le droit romain, parmi les légistes, GUILLAUME DE DROKEDA, éd. L. WAHRMUND, Innsbruck, 1914, p. 252 ; parmi les canonistes, FRANÇOIS D'ALBANO, cf. E. FOURNIER, *Questions d'histoire du droit canonique*, Paris 1936, p. 26.

3. Cf. la *Glose ordinaire* (D'ACCURSE) sur le *Digeste*, l. 18, 20, éd. Venise 1584, col. 150.

4. P. FOURNIER, *Les officialités au Moyen Age*, Paris 1880, p. 87 suiv.

5. Les exemples de cette application au pape des textes du droit romain concernant l'empereur sont particulièrement fréquents chez GODEFROID DE TRANI, *Summa super rubricis Decretalium*, éd. Venise 1564, par exemple, p. 7, n. 5 ; p. 108, n. 3 ; p. 109 et *passim*. Godefroid de Trani jouit sur ces matières d'une grande autorité : il est souvent cité par Hostiensis, Guillaume Durand et les décrétalistes

face VIII utilisait à son profit le droit romain ¹. Glosant la décrétale dans laquelle Boniface VIII justifiait la renonciation de Célestin V, le Cardinal Jean Lemoine ne trouvait pas d'argument plus convaincant que cet axiome du droit impérial, si fréquemment invoqué en faveur du pape : *Quod principi placuit legis habet vigorem* ². Ainsi les textes du droit romain servaient les intérêts de la papauté ; mais c'était au prix de leur véritable sens. On demandait au droit romain, plutôt que des notions fondamentales, un formulaire qu'il était facile de plier aux exigences de la centralisation pontificale ³.

Les régaliens, eux aussi, n'empruntaient guère au droit romain que des formules. On avait vu saint Louis faire appel, selon les besoins de sa législation, au « droit écrit ou code » et « en Decretales » ⁴. Les « légistes » tentaient plus que jamais de mettre le droit romain au service de la suprématie de la couronne ⁵. Le droit français restait cependant un droit coutumier et non écrit ; il se distinguait par là du droit romain. Il s'opposait même à celui-ci comme au droit des terres d'empire, et la fidélité au droit coutumier demeurerait le signe et la garantie de l'autonomie du royaume de France ⁶. Le droit coutumier restait imprécis sur bien des points, et variait d'une région à l'autre ; par sa souplesse, il rendait possible l'introduction de nouveaux usages, que la prescription sanctionnait ensuite ; il favorisait ainsi les empiétements du pouvoir séculier sur la juridiction ecclésiastique ⁷. Pour toutes ces raisons, il était trop précieux aux

des XIII^e et XIV^e siècles. On sait que Roger Bacon reproche à la curie romaine d'exploiter au profit du pape les textes concernant l'empereur, *Compendium studii philosophici*, éd. J. F. BREWER, Londres 1858, p. 358. Sur l'ensemble de ces assimilations du droit romain à l'ecclésiologie médiévale, cf. J. B. SAEMÜLLER, *Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXX (1898), p. 70-75, et V. HAASHAGEN, *Staat und Kirche vor der Reformation*, Essen, 1931, p. 488. Les canonistes étaient d'ailleurs parfois obligés de restreindre la portée des expressions du droit impérial lorsqu'ils les appliquaient au pape. N. NILLES, S. J., l'a montré par un exemple, *In scrinio pectoris sui, Ueber den Brustschrein Bonifaz VIII*, Z. K. Th., 1895, p. 2-13.

1. Cf. par exemple, *Registres de Boniface VIII*, éd. G. DIGARD, n. 4013, t. III, col. 53 ; n. 4426, *ibid.*, col. 336 ; n. 5256, *ibid.*, col. 782-784. Le Cardinal Jacques Gaetani Stefaneschi témoignerait plus tard de la compétence de Boniface VIII en l'un et l'autre droit, texte dans F.-X. SEPPELT, *Monumenta Celestiana*, Paderborn 1921, p. 10 ; cf. K. WENCK, *War Bonifaz VIII ein Ketzer?* dans *Historische Zeitschrift*, t. XCIII (1904), p. 51 suiv.

2. *Apparatus in Sexto*, l. I. tit. VIII, c. 1, éd. Venise 1585, fol. 114^v.

3. Cf. B.-A. POQUET DU HAUT-JUSSÉ, *Le second différend entre Boniface VIII et Philippe le Bel*, p. 106.

4. *Etablissements de S. Louis*, éd. P. VIOLLET, Paris 1881, t. II, l. I, ch. 1, p. 7 ; ch. iv, p. 13 et *passim*.

5. H. PIRENNE, A. RENAUDET., *La fin du Moyen Age*, Paris 1931, t. I, p. 9-12 et p. 29.

6. Cf. P. FOURNIER, *La Monarchia de Dante et l'opinion française*, p. 151-153, et V. MARTIN, *Le « privilegium canonicum » dans le sacre des rois de France*, *Rev. S. R.*, t. XVII (1937), p. 3-5.

7. Cf. E. BOUTARIC, *La France sous Philippe le Bel*, Paris 1936, p. 3 et suiv.

yeux de Philippe le Bel et de ses ministres pour qu'ils lui préférassent le droit romain. La « coutume des ancêtres » et « l'exemple des prédécesseurs » ¹ étaient moins pour eux les manifestations du droit naturel que celles de la tradition nationale : elles permettaient d'opposer l'opinion française à quiconque faisait obstacle aux intérêts du royaume.

L'habileté de Philippe le Bel avait consisté à s'entourer de conseillers juridiques dès le début de son règne. En 1302, il réorganisait aussi le Parlement : à des réunions périodiques de nobles et de chevaliers, il substituait une assemblée permanente de légistes ². On se méprendrait cependant si l'on attribuait à tous ces légistes une solide compétence juridique. Diplomates, financiers, administrateurs, ils n'ont rien qui rappelle l'érudition ni la pénétration des grands romanistes et feudistes de leur siècle. Habiles à extorquer au nom de minces principes juridiques la reconnaissance de redevances et de « droits » pécuniaires, ils aiment à demander leurs arguments à la législation canonique elle-même ³ : ils font preuve d'un opportunisme d'avocats, ils n'ont pas la sérénité désintéressée de véritables théoriciens du droit ⁴.

Au milieu des vicissitudes auxquelles le soumettaient les politiciens, le droit civil portait ses meilleurs fruits dans les Sommes des théologiens. Non que les textes juridiques leur eussent servi de source directe : saint Thomas cite saint Isidore aussi souvent que les juristes romains ⁵. Mais à la lumière de la philosophie d'Aristote et de la tradition théologique, le droit civil, romain et coutumier, se révélait fécond pour la théorie du droit naturel. Les travaux de Dom Lottin l'ont montré : la notion de droit naturel impliquée dans les lois romaines n'a déployé la richesse de son contenu que grâce à l'analyse des théologiens ; il revenait à saint Thomas surtout d'en formuler la définition exacte et d'en élaborer la théorie. Le Docteur Angélique montre dans le « droit naturel » la manifestation des

1. « *Mos majorum* », « *antecessorum vestigia* », expressions fréquentes sous la plume des légistes de Philippe le Bel, cf. les textes édités par A. CALLEBAUT O. F. M., *Gauthier de Bruges et Philippe le Bel*, A. F. H., t. VI (1913), p. 503-504.

2. H. BORDIER, *Notice sur Guillaume du Breuil, auteur du « Style du Parlement »* B. E. C., t. III, p. 48.

3. J. GAUDEMET, *La collation par le roi de France des bénéfices vacants en régle...*, p. 37-38.

4. La multiplicité des tribunaux et des procès et la complexité du droit coutumier firent, à la fin du XIII^e siècle, la fortune des avocats. Sans doute Flotte avait-il étudié le droit à l'Université de Montpellier, mais lui et les autres légistes avaient étudié les lois avec une mentalité d'avocats ; ils s'entendaient mieux aux luttes du barreau qu'aux théories juridiques. GEOFFROY PARIS, leur contemporain, se plaint du trop grand nombre des « avoques » en France et de leur influence excessive, *Chronique*, v. 1787 et suiv., éd. H. F., t. XXII, p. 106.

5. L. LACHANCE, O. P., *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, Montréal 1933, p. 33, n. 9.

exigences intrinsèques de la nature humaine ¹ ; le droit naturel, à son tour, devient la source des autres formes du droit : « coutume », « droit des gens » et « droit positif » ne doivent en être que des dérivations et doivent s'y adapter comme à leur norme idéale ². A cette vaste synthèse, le droit civil n'avait fourni qu'un petit nombre de concepts fondamentaux : l'élaboration philosophique en avait approfondi le sens et les avait enrichis de justifications métaphysiques ³.

En présence d'utilisations aussi diverses du droit civil, il devient possible d'apprécier l'usage qu'en fait Jean de Paris et de déterminer la tendance à laquelle il s'apparente. Sa connaissance directe du droit romain est, en réalité, très restreinte : l'analyse de son texte le prouve abondamment. Les « juristes » dont il invoque le témoignage ⁴, et qu'il semble connaître, sont, à la vérité, des canonistes. Les textes qu'il cite et les références qu'il indique lui sont fournies par la *Glose ordinaire* du droit canonique ⁵, ainsi qu'il l'avoue parfois ⁶. Dans le seul cas où il résume « la glose du droit civil » ⁷, l'absence de référence, si rare dans son traité lorsqu'il invoque une « autorité », porte à croire qu'il la cite de seconde main ⁸ ; de fait, il en reproduit la teneur beaucoup moins fidèlement qu'il n'a coutume de le faire pour ses autres sources ; la glose contenait d'ailleurs des arguments plus solides que ceux qu'il lui emprunte ; ces arguments, il les avait exposés lui-même au cours

1. D. O. LOTTIN, O. S. B., *Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs*, E. T. L., t. I (1924), p. 368-377, t. II (1925), p. 32-51, p. 345-352 ; cf. R. ROLAND-GOSSELIN, *La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1928, p. 33.

2. Sur les rapports du droit naturel avec les autres formes du droit selon S. Thomas, cf. G. RENARD, *Le droit, l'ordre et la raison*, Paris 1927, p. 122-150, et J.-Th. DELOO, O. P., *La justice, Somme Théologique de S. Thomas*, éd. de la Revue des Jeunes, Paris 1932, Appendice II, p. 211-219.

3. Cf. M. GRABMANN, *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin*, dans *Mittelalterliche Geistesleben*, t. I, p. 67-102.

4. 221, 21 ; 223, 32 ; 241, 38. Le mot *juristae* revêt sous la plume de Jean de Paris le même sens que le mot *canonistae*, bien que chez les canonistes de profession le mot *juristae* désigne les civiliens, cf. par exemple *Glossa ordinaria Decretalium*, c. 13, l. II, *Novit*, éd. Lyon, 1618, p. 531. Jean de Paris n'emploie pas non plus le mot *legistae* qui, chez les canonistes, désigne les civilistes, cf. HOSTIENSIS, *Summa auralia*, l. V, De haereticis, éd. Lyon, 1558, fol. 353^v, n. 7.

5. 293, 21 ; 198, 9. Jean de Paris renvoie ici à un texte des Authentiques souvent cité par les canonistes, par exemple *Glossa ordinaria Decreti*, c. 10, D. 96, ad verb. « duo », éd. Lyon 1618, p. 468.

6. 225, 13-22 : *ad quam canonistae pro se remittunt*, cf. *Glossa ordinaria Decretalium*, c. 3-6, l. III, 26, éd. Lyon 1618, p. 1167.

7. 244, 17, cf. *Glossa ordinaria Authenticorum*, coll. I, tit. VI, ad verb. « conferens », éd. Venise 1574, p. 34. Les nombreuses références indiquées ici par Jean de Paris lui sont toutes fournies par ce passage de la glose.

8. L'allusion aux *jurisperiti*, 244, 18, montre également que Jean Quidort cite d'après eux et non d'après les sources elles-mêmes, cf. *Glossa ordinaria Decreti*, c. 28, D. 63, éd. Lyon 1618, p. 326.

de son traité et n'aurait pas manqué de les confirmer d'une autorité nouvelle, s'il l'avait connue. Tous ces indices décèlent chez Jean de Paris une ignorance réelle des textes auxquels il renvoie.

Mais s'il ignore les textes, il a du moins la science des principes du droit : ici encore, sa terminologie et ses conceptions fondamentales trouvent dans la tradition thomiste leur source immédiate. Le caractère de son traité n'obligeait pas Jean de Paris à définir explicitement tous les termes qu'il employait. L'analyse de son texte permet cependant de déterminer le sens qu'il leur donnait. Le « droit » est tout ce qui peut être exigé en vertu d'un titre réel et objectif¹. La forme de droit que Jean de Paris évoque le plus souvent est le « droit naturel », celui qui se fonde sur la nature même de l'homme et ses exigences intrinsèques². Il se distingue du « droit des gens », défini comme l'ensemble des lois élémentaires par lesquelles les hommes se sont liés pour vivre en société³. Les applications contingentes du droit naturel sont déterminées par la « coutume⁴ », et par les « lois civiles⁵ » ou « droits humains »⁶.

Le « droit divin » s'oppose au « droit naturel »⁷ et à la « loi humaine »⁸ en ce qu'il procède des exigences immuables de l'ordre surnaturel librement établi par Dieu. Comme tel, il se distingue du « droit ecclésiastique »⁹, c'est-à-dire des préceptes émanés de l'autorité de l'Eglise, et dont cette autorité reste libre de dispenser¹⁰, tandis qu'elle ne peut rien contre le droit naturel et le droit divin.

Nous avons vu Jean de Paris se refuser à « tirer des faits particuliers des arguments de droit »¹¹. Il accorde, par contre, une grande importance à la « prescription »¹² : la possession ou l'indépendance de fait fonde, à ses yeux, le droit correspondant. Est-ce là contradiction ou incohérence ? Il ne le semble pas. Cette apparente antinomie trouve sa conciliation dans la notion de coutume¹³ : à la différence d'un fait isolé et passager, une coutume légitimement introduite permet au droit de s'adapter aux situations de fait, quand

1. 216, 28.

2. 176, 38 ; 177, 40.

3. 177, 1. Le *jus gentium* est encore appelé *jus sociale*, 177, 41 ; cf. 178, 10-12.

4. 213, 3, qui s'inspire du *Décret*, c. 1, D. 8, éd. FRIEDBERG, col. 13.

5. 214, 39.

6. 212, 36.

7. 181, 30.

8. 212, 36 ; 223, 12.

9. 246, 26.

10. 222, 24-31. La terminologie de Jean de Paris n'est pas originale. Elle était alors communément admise ; cf. GILLES DE ROME, *De regimine principum*, l. III, p. II, c. 25 et suiv., éd. Rome 1607, p. 520-535.

11. 119, 19 ; voir plus haut, chapitre III, p. 54.

12. 239, 25-241, 34 ; 246.

13. 239, 25.

celles-ci deviennent permanentes ; elle permet de satisfaire aux exigences de la nature en tenant compte des modifications survenues dans les circonstances ; elle rend possible, de la sorte, l'évolution des institutions, surtout quand l'autorité responsable « le sait et le permet » ¹. Ainsi, lorsque Jean de Paris donne la préférence au droit coutumier sur le droit écrit ², il agit en conformité avec la tradition française, mais, surtout, il est fidèle à la théorie philosophique de la coutume, élaborée par saint Thomas ³.

La source des conceptions juridiques de Jean de Paris n'est donc à chercher ni chez les régaliens français, ni dans les textes du droit romain : elle est dans la philosophie thomiste. Sans doute Philippe le Bel faisait-il appel, lui aussi, au « droit naturel ⁴ », et ses légistes invoquaient-ils la coutume et la prescription. Mais saint Thomas avait fait mieux : il avait épuré les concepts fondamentaux du droit romain et du droit coutumier et les avait soumis à l'analyse métaphysique. Ce sont les résultats de cette analyse et eux seuls, qu'on trouve chez Jean de Paris. A l'étalage d'une érudition purement textuelle, il substitue dans la controverse politique un sens profond des principes du droit : il se sépare ainsi des exagérations des théocrates comme de celles des légistes. Son originalité consiste à appliquer logiquement au problème précis qu'il étudie les principes féconds élaborés par saint Thomas.

1. 241, 3-4.

2. *Et licet hoc non inveniatur concessum patronis in jure scripto*, 239, 38.

3. *Quodlibet* II, a. 8, t. IX, p. 499 ; *Quodlibet* IX, a. 15, *ibid.*, p. 598-599 ; *Sum. Theol.*, I, II, q. 100, a. 2 (à comparer avec Jean de Paris 240, 25-40) ; cf. R. WEHRLE, *La coutume dans le droit canonique*, Paris 1928, p. 189-192.

4. Cf. LAURIÈRE, p. 370 ; DUPUY, *Histoire du Différend*, p. 22.

CHAPITRE V

Le droit canonique.

Beaucoup plus qu'au droit civil, Jean de Paris est redevable au droit canonique. Les références au *Décret* de Gratien et aux *Décrétales* de Grégoire IX abondent dans son traité ¹. Il lui arrive de citer le *Décret* sans l'indiquer et comme de mémoire ², et de lui emprunter des témoignages patristiques ³; il aime à corroborer son argumentation de l'autorité de Gratien ⁴, dont le *Décret* était resté un « lieu théologique » ⁵. Quant aux *Décrétales*, il les utilise avec la *Glose ordinaire* de Bernard de Parme.

Mais si Jean de Paris connaît les deux grandes collections en honneur de son temps, là se borne son érudition canonique; il ignore leurs commentateurs les plus illustres. Il cite Huguccio d'après Gilles de Rome ⁶. Il transcrit quelques phrases de la *Somme* de Godefroid de Trani, mais sans en indiquer la référence, ce qu'il n'omet jamais de faire quand il invoque une « autorité » dont il connaît la source ⁷. Il attribue à Hostiensis une opinion qui ne se

1. Le nombre de ces citations dépasse quatre-vingts.

2. 243, 7; cf. c. 24, D. LXIII, éd. FRIEDBERG, col. 328. De même le principe *Privilegium meretur amittere qui concessa sibi abutitur potestate*, est emprunté au *Décret*, c. 63, C. XI, q. 3, éd. FRIEDBERG, col. 660; dans son *Quodlibet III*, éd. Venise 1513, fol. 78, Jean de Paris énonce le même principe avec la référence suivante *Ut habetur in Decretis*.

3. 246, 26; cf. c. 1, D. VIII, éd. FRIEDBERG, col. 13; cf. 213, 1.

4. 197, 35-198, 11.

5. Voir plus bas, p. 78.

6. 253, 11-20, 31-35. Parmi les autres Décrétistes, Jean ne cite que RICHARD L'ANGLAIS, 221, 21, probablement d'après sa *Summa Decreti* dont le texte n'a pas été conservé; cf. S. KUTTNER, *Repertorium der Kanonistik* (1140-1234), t. I, Cité du Vatican 1937, p. 225.

7. 242, 2; cf. GODEFROID DE TRANI, *Summa super subricis Decretalium*, éd. Venise 1564, p. 139. Godefroid de Trani était très souvent cité comme l'une des plus grandes autorités en matière de droit canonique. On pouvait d'ailleurs, sans être spécialiste du droit canonique, trouver des recueils de textes choisis dans les encyclopédies universelles; VINCENT DE BEAUVAIS, par exemple, rassemble une longue série de textes sur les rapports des deux pouvoirs dans son *Speculum Doctrinale*, c. 32-33, éd. Douai 1624, p. 579.

trouve pas exprimée au lieu indiqué¹. Il ignore le *Sexte*, qui lui eût cependant fourni un argument nouveau en faveur de la renonciation de Célestin V² et dont le *Commentaire* par le Cardinal Jean Lemoine était connu à Paris dès 1301. En un mot, à l'exception du *Décret* glosé et des *Décrétales* de Grégoire IX, son information canonique est de seconde main.

Le droit canonique est d'ailleurs loin d'occuper dans son argumentation la place prépondérante qu'il tient dans celle de ses adversaires, en particulier de Henri de Crémone. L'originalité de Jean de Paris n'est pas dans l'ampleur de son érudition canonique, mais dans la mise en œuvre des textes : par leur utilisation, il se distingue à la fois de ses prédécesseurs et de ses adversaires.

Les premiers commentateurs du *Décret* avaient accordé peu de place aux exposés théoriques sur les rapports des deux pouvoirs. Etienne de Tournai († 1203), par exemple, se contente d'énoncer des principes très généraux sans descendre jusqu'aux modalités de leur application³. A cette époque, le problème spéculatif des deux pouvoirs n'était pas encore parmi les canonistes l'objet d'une polémique brûlante. Les seules questions alors posées naissaient à l'occasion de conflits particuliers de juridiction ; ce sont ces questions, et elles seules, que les canonistes s'efforçaient de résoudre. Alexandre III, Rufinus, Bernard de Pavie commentent avec un laconisme qui, aujourd'hui, nous surprend, les textes qui devaient bientôt prêter à de si âpres discussions⁴.

La sérénité même des premiers glossateurs suffit à condamner la méthode des canonistes postérieurs en matière de doctrine politique. A partir de la deuxième moitié du XIII^e siècle, en effet, on cherchera

1. 198, 18. D'après la référence indiquée par Jean de Paris, la phrase citée d'H. DE SÉGUSE (HOSTIENSIS) devrait se trouver dans son commentaire sur la décrétale *Vergentis*, c. 10, tit. VII, l. V ; or cette phrase ne se trouve ni dans la *Lectura in Decretales* à cet endroit, éd. Lyon 1500, p. 929, ni dans la *Summa super titulos Decretalium* à ce titre, éd. Lyon 1558, fol. 352-355. Jean de Paris résume peut-être un passage de cette *Summa*, l. IV, *Qui filii sunt legitimi*, fol. 319, n. 9.

2. *Serius Liber Decretalium*, l. I, tit. VII, c. 1, éd. FRIEDBERG, col. 971, Jean de Paris cite, il est vrai, la fameuse décrétale de Nicolas IV *Exiit qui sominat*, insérée dans le *Sexte*, l. V, tit. XII, c. 3, éd. FRIEDBERG, col. 1109 suiv. Mais il la cite d'après GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet XIII* q. 8 éd. J. HOFFMANS, p. 236. Les nouvelles prescriptions du *Sexte* avaient été accueillies avec empressement par les chapitres généraux de l'Ordre des Prêcheurs dès 1298 à Metz et en 1300 à Marseille ; cf. REICHERT, *Acta capitulorum generalium*, t. I, éd. Rome 1898, p. 290 et 297.

3. *Summa Decreti* d. 10, éd. J. F. von Shulte, Giessen 1891, p. 10.

4. ALEXANDRE III († 1181), *Summa Decreti*, éd. THANER 1874, c. 2, q. 7, p. 17 ; c. 11, q. 1, p. 25. RUFINUS († vers 1190), *Summa Decreti*, d. 96, c. 11, H. SINGER, 1902, p. 192. BERNARD DE PAVIE († 1213), *Summa Decretalium*, l. IV, tit. 17, *Qui filii sunt legitimi*, éd. E. A. TH. LASPEYERES, Regensburg 1860, p. 47.

dans les textes canoniques des prétentions théocratiques que leurs premiers commentateurs n'y avaient pas soupçonnées ; on les y trouvera, certes, mais parce qu'on abordera les textes avec le même apriorisme qu'on avait apporté à l'interprétation de l'Écriture Sainte ; loin de s'inspirer de la tradition canonique, on pliera les textes qu'elle a transmis aux exigences de la doctrine théocratique.

Cette besogne allait être assumée par les décrétalistes beaucoup plus que par les papes. Innocent IV lui-même avait, dans ses lettres, tempéré ses prétentions de toutes les réserves qu'imposait leur réalisation pratique ; il se livre, au contraire, dans son *Apparatus in quinque libros Decretalium*, à des revendications beaucoup moins modérées. Théoriciens en chambre, les professeurs de droit ne se heurtaient pas aux difficultés soulevées par l'application de leurs théories ; ils allaient exagérer sans mesure les prétentions autorisées par les textes. De fait, les commentateurs des *Décrétales* deviennent de plus en plus doctrinaires. Ils plient aux besoins de l'augustinisme politique les textes les plus réfractaires ; ils se complaisent en exposés de principes et en justifications spéculatives. Les textes du droit cessent d'être la source où ils puisent leur doctrine et ne sont plus pour eux que l'occasion d'exposer des idées trouvées ailleurs.

Le *Décret* et les *Décrétales* contenaient de nombreux extraits de la Bible et des écrits des Pères de l'Église ; ces citations n'y revêtaient souvent que le caractère d'arguments accessoires. Le commentaire de ces textes scripturaires et traditionnels se prêtait à bien des allégories qui, à leur tour, permettaient toutes les exagérations. Pour ne citer que les canonistes les plus célèbres de la deuxième moitié du XIII^e siècle ¹, Godefroid de Trani, H. de Séguse et Guillaume Durand témoignent de la faveur croissante dont jouissait l'allégorie dans l'interprétation des *Décrétales*. Grâce à cette méthode, le terrain était préparé pour les grandes controverses du temps de Boniface VIII : on verrait alors les partisans de la théocratie tirer des textes, accumulés en grand nombre et interprétés arbitrairement, des conséquences qui trahissaient la tradition et dépassaient les prétentions de Boniface VIII lui-même.

Deux traits caractérisent l'argumentation canonique de Jean de Paris. C'est d'abord cette précision dans l'exégèse des textes qu'on l'a déjà vu apporter en matière scripturaire et historique. Lorsque ses adversaires lui opposent une citation, il excelle à la replacer

1. Plus tard, la méthode d'interprétation allégorique sera érigée en principe par NICOLAS DE TUDESCHIS (PANORMITANUS) qui dit, à propos de l'argument des deux glaives : *Omnia enim illa ponderanda sunt, cum Christus fere semper loquatur figurative. Lectura in Decretales*, l. II, tit. I, c. 13. *Novit*, éd. Venise 1578, fol. 40.

dans son contexte, à l'interpréter d'après les chapitres qui l'entourent et la glose qui la commente ¹. Il prévient les objections que pourrait soulever sa doctrine et les résout d'avance à l'aide de principes admis par la tradition ². Il sait analyser les sources d'une décrétale ³. Il restreint aux limites permises par la teneur des textes les conséquences que les théocrates s'efforcent d'en tirer ⁴. Il a soin d'interroger l'intention du législateur pour préciser la portée d'une loi ⁵. Il aime à réfuter les objections tirées du *Décret* par l'interprétation unanime donnée par les canonistes en sens contraire ⁶. Il sait s'en tenir aux textes avec exactitude.

Mais il sait aussi — et ce second trait le distingue des canonistes de profession — interpréter les textes selon des critères puisés en dehors du droit canonique. Après avoir précisé le sens d'une décrétale d'après sa teneur même, il se plaît à montrer que ce sens ne pourrait être différent sans contredire la tradition théologique ⁷. Parfois, c'est à l'histoire qu'il demande l'intelligence des textes : à la lumière des circonstances qui les expliquent, tels actes des papes apparaissent comme des « faits particuliers » ; réduits à cette proportion, ils ne sauraient être érigés en lois universelles ⁸. Tantôt l'évocation des circonstances permet ainsi à Jean de Paris d'établir une distinction entre la « déclaration » par le pape d'un droit pré-existant et l'origine pontificale prétendue de ce droit ⁹ ; tantôt ce sont des notions de droit féodal qui l'aident à résoudre les confusions engendrées par les simplifications hâtives des canonistes ¹⁰. Ailleurs, il réfute les décrétalistes en invoquant le témoignage d'Aristote ¹¹. A ses yeux, la lettre d'un texte ne possède pas, par

1. 238, 4-10.

2. *Ibid.* L'exemple emprunté ici à la propriété dans laquelle se trouve une source était classique dans la tradition canonique ; cf. RAINIER DE PÉROUSE, *Ars Notariae* (vers 1230), v. 152-153, éd. L. WAHRMUND, Innsbrück 1917, p. 101.

3. 221, 4-16.

4. 221, 26-30.

5. 223, 31-24.

6. 226, 11-34. 238, 4-10 ; Alors que GILLES DE ROME, *De ecclesiastica potestate* éd. SCHOLZ, p. 161, se croit obligé d'excuser la décrétale *Per venerabilem*, l. IV, tit. XVII, c. 13, éd. FRIEDBERG, col. 714, qui ne favorise pas son opinion, Jean de Paris (221, 36-222, 6) se contente de renvoyer au texte même et aux glossateurs les plus autorisés. Sur la portée différente de cette décrétale chez son auteur, Innocent III, et chez Gilles de Rome, cf. W. MOLITOR, *Die Dekretale « Per venerabilem » von Innocenz III und ihre Stellung im öffentlichen Rechte der Kirche*, Münster 1896, p. 22 et R. GENESTAL, *Histoire de la légitimation des enfants naturels en droit canonique*, Paris 1905, p. 182 suiv.

7. 221, 9.

8. 222, 9-12.

9. 198, 17-21. Jean de Paris confirme ici l'autorité d'Hostiensis par la haute « situation » occupée dans l'Eglise par ce Cardinal.

10. 222, 39-44.

11. 228, 15-18. S. Thomas traite avec la même désinvolture l'autorité des

elle-même, une valeur absolue ; pour devenir un argument décisif, elle doit être conforme aux sources de la Révélation. Théologien et philosophe plutôt que canoniste, Jean de Paris accorde moins de prix, en matière doctrinale, aux textes législatifs qu'aux exigences profondes du droit divin et du droit naturel. Loin de plier les textes à ses opinions personnelles, il les interprète à la lumière des principes du droit : le « juriste » l'emporte toujours en lui sur le « canoniste ».

Cette mentalité apparaît clairement dans la longue réponse qu'il consacre à l'objection 38 des théocrates ¹. Il y soutient le droit qu'ont les princes de conférer certains bénéfices au titre de la coutume et du patronage. Il témoigne d'une grande aisance à manier le vocabulaire technique et précis des canonistes de profession. Quant aux idées il les emprunte aux disciplines les plus diverses. Les principes métaphysiques de Platon et d'Aristote lui permettent d'établir les fondements solides de la coutume et de la prescription. Le rappel des origines historiques du patronage laïque l'aide à démontrer l'utilité de cette institution ². Les modalités de son application sont précisées par les données de l'Écriture sur le pouvoir du pape et des évêques, et par la notion théologique de sacrement. En même temps que le droit de patronage, le droit pour les laïques de percevoir des dîmes s'éclaire à la lumière de ces explications, dont plusieurs sont directement inspirées de saint Thomas ³. Et Jean de Paris peut conclure avec une intransigeance égale à celle de ses adversaires, mais plus justifiée : « *Hoc certe Ecclesia facere non posset* ». Il termine en empruntant aux canonistes eux-mêmes des indications précises sur le laps de temps requis pour prescrire légitimement contre l'Eglise ⁴. Par le détour d'un enseignement souple

décrétalistes ; après avoir interprété selon des critères théologiques la décrétale *Quia ingredientibus monasterium*, I, III, tit. 26, c. 2, il ajoute : *licet quidam iuristae ignoranter contrarium dicant*, *Sum. Theol.*, II, II, q. 88, a. 11. S. Thomas refuse plus énergiquement encore « l'autorité » des décrétalistes dans le *Contra retrahentes homines a religionis ingressu*, c. 13, ad. 11, t. XV, p. 119.

1. 239-241.

2. De fait, le patronage royal sous la forme du pariage, en même temps qu'il favorisait l'extension de la juridiction royale assurait aussi la sécurité des églises et ceci même sous Philippe le Bel. De là les nombreux « pariajes » conclus sous Philippe le Bel ; liste dans E. BOUTARIC *La France sous Philippe le Bel* p. 9, n. 3.

3. *Sum. Theol.* II, II, q. 100 a. 1 c. et ad. 3 ; q. 87 ; *IV Sent.*, d. 25, q. 3, a. 2, col. 3, t. VII, p. 913.

4. ROFFROI DE BÉNÉVENT, *De jure patronatus*, éd. Cologne 1591, p. 474-476. GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa in Sententiis*, tract 21, c. 3, q. 2, éd. Paris 1500, fol. 230. INNOCENT IV, *In V libros Decretalium*, I, VI, 28. *Quod sicut*, éd. Venise 1570, fol. 39. En fait, le droit de patronage n'était pas sans soulever de nombreux conflits de juridiction ; cf. G. MOLLAT, *Le droit de patronage en Normandie du XI^e au XIV^e siècle*, R. H. E., XXXVIII (1937), p. 484, XXIX (1938),

et précis, il rejoint la tradition canonique authentique et se trouve d'accord avec les spécialistes les mieux qualifiés du droit de patronage¹.

Ainsi l'usage qu'il fait des textes canoniques diffère autant de l'opportunisme intéressé des régaliens que de l'arbitraire des théocrates. Jean de Paris retrouve le sens des institutions à force de fidélité à leurs origines et aux exigences du droit naturel et divin.

p. 5-21. Mais les canonistes étaient unanimes sur les lois fondamentales de son fonctionnement, et Jean de Paris se trouve d'accord avec eux.

1. Sur les différentes opinions résumées par Jean de Paris, cf. ROGERIUS, *Summa Codicis*, éd. GAUDENZI, *Bibliotheca juridica Medii-Aevi*, t. I, p. 51 ; ABBAS ANTIQUUS, *In V libros Decretalium*, éd. Venise 1588, fol. 50.

CHAPITRE VI

La philosophie.

La pensée philosophique du ^{xiii}^e siècle est l'une des sources les plus directes de la doctrine de Jean de Paris. On a vu qu'il jugeait à la lumière de principes philosophiques les données de l'histoire et celles du droit : il n'avait fait appel à ces deux disciplines que malgré lui, forcé par les objections qu'en tiraient ses adversaires. Il expose au contraire les arguments philosophiques avec complaisance, il y apporte l'aisance et la sûreté d'un spécialiste.

Il plie son exposé aux règles d'un développement logique et progressif. Son esprit est rompu à la technique du raisonnement scolastique ; il aime à déceler le vice de forme d'un syllogisme construit par ses adversaires, avant d'en discuter « la matière » ¹. Il accable ensuite ses contradicteurs de distinctions, de précisions de vocabulaire, de citations d'Aristote : et chacun des coups qu'il porte ainsi détruit « l'apparence de vérité que pouvait présenter l'argument » ².

Naturaliste distingué ³, il emprunte aux sciences biologiques des comparaisons qui éclairent et confirment son argumentation ⁴. Il s'élève d'ailleurs rapidement des données du bon sens et de l'expérience scientifique aux principes métaphysiques qui les justifient. De là ces nombreux axiomes qu'il cite parfois sans référence ⁵ où que, plus souvent encore, il abrite sous le nom d'Aristote : l'autorité du « Philosophe » est invoquée plus de vingt fois.

1. 213, 10.

2. 227, 14. Autres exemples de rigueur logique dans la réfutation, 225, 37-40, 227, 1-41.

3. Jean de Paris a commenté les *Météores* d'Aristote et composé un traité *De iride*. D'autres ouvrages de sciences naturelles lui sont encore attribués, mais avec moins de certitude, cf. P. GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en théologie*, t. I, p. 180-193. Dans le commentaire de Jean de Paris sur les Sentences abondent les arguments et les exemples empruntés aux sciences naturelles.

4. 218, 27-30.

5. 195, 8-10 ; 195, 28.

Mêler ainsi la philosophie d'Aristote à la doctrine politique n'est sans doute pas le propre de Jean de Paris. Il y met cependant sa marque personnelle. Pour discerner ce qui le caractérise en ce domaine, il importe de le comparer à ses prédécesseurs et à ses contemporains.

La philosophie jouissait de trop de faveur au ^{xiii}^e siècle pour que chacun ne fût pas tenté d'en exploiter le prestige au profit de ses opinions personnelles, parfois les moins désintéressées. Frédéric II avait inauguré l'utilisation, en matière politique et législative, de la philosophie grecque, nouvellement importée en Occident par les Arabes. Comme l'a montré M. Grabmann, le Prologue des *Constitutions siciliennes* de 1231 s'explique à la lumière des thèses d'Avicenne¹ : les rapports entre les diverses hiérarchies humaines s'y trouvent fondés sur la doctrine de la création des êtres matériels par les anges². Cette influence de la philosophie gréco-arabe sur la pensée politique allait s'accroître au cours des ^{xiii}^e et ^{xiv}^e siècles³. Pourtant, la véritable intégration de la philosophie à la politique devait rester la tâche des professeurs, et particulièrement de saint Thomas.

En dehors de l'Ecole, Aristote allait être réduit à servir les opinions les plus diverses. Dans la polémique, les maîtres mêmes qui, dans leur enseignement, lui étaient restés fidèles, ne craindraient pas d'abriter sous son nom une pensée étrangère à la sienne : sous Boniface VIII, deux doctrinaires aussi opposés que le Card. Lemoine⁴ et Pierre Dubois⁵, allaient revendiquer, chacun en sa faveur, le témoignage du Stagirite ; ces deux exemples suffisent à montrer qu'on pouvait citer Aristote sans être aristotélicien. « Le Philosophe » jouissait d'une autorité incontestée : on ne pouvait omettre de l'invoquer, et les polémistes croyaient y avoir satisfait en lui empruntant une phraséologie facile, sans égard pour sa doctrine authentique.

Tel n'est pas le cas de Jean de Paris. Non content de puiser chez Aristote de brèves sentences qu'on pouvait plier aux exigences de thèses contradictoires, il se réfère aux passages importants des *Poli-*

1. M. GRABMANN, *Der Anfang des Proemiums an den « sizilianischen Konstitutionen » Kaiser Friedrichs II in philosophie-geschichtlichen Beleuchtung, Philosophisches Jahrbuch*, t. XII (1936), p. 121-124.

2. S. THOMAS devait plus tard combattre cette doctrine, cf. *Sent.* II, d. I, q. 1, a. 4, t. VI, p. 389, et *Contra Gentiles*, l. II, c. 43.

3. Cette évolution a été retracée par M. GRABMANN, *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterliche Kirchenpolitik*.

4. Glose sur la bulle *Unam Sanctam*, éd. Lyon 1549, p. 116 ; de même GILLES DE ROME, *De ecclesiastica potestate*, p. 150.

5. *Summaria brevis*, éd. H. KAEMPF, p. 9 et *passim*.

tiques et de l'*Ethique* à Nicomaque. Ce dernier ouvrage semble être le seul dont il se soit inspiré directement¹. L'argument emprunté au *De somno et vigilia*², bien qu'il soit conforme à la pensée d'Aristote, n'est pas une citation : c'est plutôt l'un de ces principes abstraits que les commentateurs étaient habiles à dégager d'un ensemble d'observations physiologiques³. La teneur des citations et leur contexte permettent presque toujours de reconnaître en saint Thomas la source immédiate de la connaissance que Jean de Paris a d'Aristote⁴. Quand il renvoie aux *Politiques*, en particulier, Jean de Paris ne cite pas le texte d'Aristote, mais s'inspire du commentaire de saint Thomas et lui fait de larges emprunts⁵.

Scholz⁶ et Kaempff⁷ ont cru devoir accuser Jean de Paris de tendances averroïstes. Ce reproche est-il fondé, et peut-il l'être ? Quelle influence réelle a exercée Averroès sur la pensée politique du XIII^e siècle ?

Averroès n'avait pas commenté les *Politiques* d'Aristote ; il n'avait pas davantage élaboré une doctrine politique originale. Ses commentaires des passages de l'*Ethique* où il est question du gouvernement de la cité ne diffèrent de ceux de saint Thomas que par une clarté moins grande et une terminologie moins précise : la doctrine, pour l'essentiel, est la même⁸. Mais s'il n'avait rien inventé en ce qui concerne l'organisation de la cité et les rapports du pouvoir temporel avec le pouvoir religieux, Averroès avait analysé le système des connaissances humaines et les rapports de la philosophie avec la foi.

1. 227, 21 ; 239, 29 ; l'axiome cité à ce dernier endroit était classique, cf. S. THOMAS, *Sum. Theol.*, I, q. 12, a. 4 ; de même 241, 25, cf. S. THOMAS, *ibid.*, I, II, q. 92, a. 1, *Sed contra* ; la citation de 213, 24, est empruntée à S. THOMAS, *ibid.*, II, II, q. 103, a.

2. 200, 18 ; 208, 5.

3. S. THOMAS, *Quaestio de spiritualibus Creaturis*, a. 2, obj. 2, t. VIII, p. 430 ; *De veritate*, q. 26, a. 9, obj. 4, t. IX, p. 406 ; *Sum. Theol.*, I, II, q. 77, a. 5, c.

4. Le contexte l'indique clairement pour 237, 11, cf. S. THOMAS, *Sum. Theol.*, I, II, q. 105, a. 1, ad. 2.

5. 176, 30-178, 11 reproduit S. THOMAS, *In politicis*, l. I, lect. 1, t. XXI, p. 368-370 ; pour 196, 1 ; cf. *ibid.*, p. 368-369 ; pour 225, 31-35 ; 236, 25 cf. *Sum. Theol.*, I, II, q. 105, a. 1 ; la citation de 228, 15 est plus proche du texte de S. THOMAS, *In politicis*, l. I, lect. 1, t. XXI, p. 367 que du texte d'Aristote. Si Jean de Paris n'a pas commenté lui-même les *Politiques* et l'*Ethique*, du moins connaît-il bien les commentaires de S. Thomas ; il semble au contraire ignorer la continuation du commentaire des *Politiques* de S. Thomas par Pierre d'Auvergne, l. III, lect. 7, et suiv.

6. *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen...*, p. 333.

7. *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalbewusstseins...*, p. 56, 96-97.

8. Cf. *Moralium Nicomachiorum paraphrasis*, l. VIII, c. 7, éd. Venise 1550, fol. 57 et suiv. Le commentaire d'Averroès sur la *République de Platon* n'est pas davantage original, éd. Rome 1539.

Commentant, pour les milieux arabes de l'Espagne du ^{xiii}^e siècle, les écrits métaphysiques d'Aristote, il s'était trouvé en face d'un problème de morale-pratique. Le clergé musulman revendiquait sur le peuple une influence sans réserve ; or ses enseignements ne coïncidaient pas toujours avec ceux de la philosophie. Quelle devait être l'attitude du philosophe arabe envers les enseignements coraniques ? Comment devait se comporter le musulman fidèle, à l'égard de ce qui est profane et païen comme la philosophie grecque ¹ ? A l'étude de ces problèmes, Averroès consacre son traité de *l'Harmonie entre la religion et la philosophie* ². Il y propose une solution empirique capable de concilier toutes les exigences : à chacune des classes sociales — fondées selon lui, sur la différence des tempéraments humains — correspond un mode propre d'activité intellectuelle : au peuple, la religion qui le maintient dans les limites de la morale ; aux sages, la philosophie qui seule enseigne la vérité absolue ; sans essayer de se concilier avec la religion, la philosophie feint de reconnaître à celle-ci une part de vérité, afin de sauvegarder son influence sur la moralité publique.

Ce séparatisme pratique contenait le germe d'un séparatisme théorique : les averroïstes latins du ^{xiii}^e siècle et leur principal représentant, Siger de Brabant, allaient en déduire logiquement la doctrine connue depuis sous le nom de « double vérité » ³. Celle-ci, à son tour, allait être mise au service des théories politiques, par une application à laquelle, par elle-même, elle ne tendait pas. Le séparatisme politique de certains impérialistes du ^{xiv}^e siècle allait refluer sur le problème des rapports entre la foi et la raison. Pour revendiquer en faveur de l'Etat l'autonomie absolue et la supériorité sur le sacerdoce, certains théoriciens tiraient argument de l'autonomie également absolue de la raison, telle qu'elle avait été enseignée par les continuateurs latins d'Averroès. Dans l'état actuel des connaissances, il semble que Dante ait eu l'initiative de ce procédé ⁴. Bientôt, sous Louis de Bavière, Marsile de Padoue en tirerait des conséquences dont la hardiesse ne devait plus être dépassée ⁵.

1. L. GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Roschd (Averroès) sur les rapports de la religion avec la philosophie*, dans *Publications de l'École des Lettres d'Alger*, t. XLI, Paris 1909, p. 31-111.

2. Traduction française par L. GAUTHIER, Alger 1905.

3. Il semble d'ailleurs probable que la théorie dite de la « double vérité » a été imposée par leurs adversaires aux averroïstes, qui l'adoptèrent ensuite, cf. J.-P. MULLER, O. S. B., *Philosophie et foi chez Siger de Brabant, La théorie de la double vérité*, dans *Studia Anselminana*, t. VII, Rome 1938, p. 48.

4. Déjà insinué dans le *Convivio*, ce procédé est poussé à ses conséquences extrêmes dans le *De Monarchia*, cf. E. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris 1939, p. 210-215.

5. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque...*, t. II, Marsile de Padoue, Vienne 1934.

Cet « averroïsme politique » n'était pas lié à l'ensemble de la doctrine d'Averroès. La preuve en est que l'autorité de ce dernier pouvait être revendiquée par les théocrates eux-mêmes : Gilles de Rome ne manque pas de l'invoquer ¹, et Boniface VIII, de son vivant et après sa mort, sera accusé d'averroïsme par les adversaires de la théocratie ². Bientôt, on verra Jean Baconthorpe, « prince des averroïstes » et contemporain de Marsile de Padoue, soutenir les thèses théocratiques les plus absolues ³. L'averroïsme n'était pas une erreur politique ; il ne pouvait le devenir que par l'application arbitraire de ses principes métaphysiques aux problèmes politiques ⁴. De fait, aucune proposition concernant la politique ne figure parmi les erreurs attribuées aux philosophes, lors des controverses auxquelles donna lieu à l'Université de Paris l'averroïsme de Siger de Brabant ⁵ ; les commentaires sur l'*Ethique* n'ont encore révélé, jusqu'à présent, aucune trace d'averroïsme ⁶. Comme on l'a écrit avec raison, « l'averroïsme était plus une attitude qu'une doctrine » ⁷. Il conduisait moins à la doctrine de la double vérité qu'à un renversement des valeurs intellectuelles et au primat de la raison sur la foi. En ce sens les impérialistes du xiv^e siècle seront dans le prolongement logique de cette attitude ; mais en l'absence d'une doctrine d'Averroès sur les points en litige, les théocrates pourront, eux aussi, en appeler à certains de ses textes.

Jean de Paris est plus proche de l'averroïsme des théocrates que de celui des impérialistes. L'examen de son argumentation scripturaire et théologique montre qu'il n'entend nullement subordonner la foi à la raison. L'analyse de sa doctrine politique prouvera qu'il préconise, entre le sacerdoce et le pouvoir civil, non le séparatisme, mais une organisation hiérarchique : il respecte l'autonomie de chacune de ces deux institutions en son domaine propre, et subordonne

1. *De ecclesiastica potestate*, p. 192. B. LANDRY rapproche la conception du pouvoir royal chez Gilles de Rome et chez Averroès, *L'idée de Chrétienté chez les Scolastiques du XIII^e siècle*, Paris 1929, p. 114.

2. Témoignages rassemblés par K. WENCK, *War Bonifaz VIII ein Ketzer ?* dans *Hi. torische Zeitschrift*, t. XCIV (1904), p. 5 et suiv. ; les conclusions tirées de ces textes par K. WENCK ont été réduites avec raison à de justes proportions par R. HOLTZMANN, *Papst Bonifaz VIII ein Ketzer ?* dans *M. I. O. G.*, t. XXVI (1905), p. 488-498.

3. *In sententias*, Prol. in l. IV, q. 10, a. 1-4, éd. Venise 1526, fol. 80-82 v.

4. Ceci a été signalé avec pénétration par G. M. MANSER, *Rechtliche und Liebekirche*, dans *Divus Thomas (Fribourg)*, t. VI (1928), p. 4.

5. Texte dans P. MANDONNET, O. P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, t. II, Louvain 1908, p. 176-191.

6. *Der lateinische Averroismus des XIII^e Jahrhunderts*, 1932, p. 79. Noter cependant que Pierre Dubois, seul parmi les théoriciens politiques, cite Siger de Brabant, *De recuperatione terrae sanctae*, éd. C.-V. LANGLOIS, Paris 1891, p. 121-122.

7. G. DE LAGARDE, *Marsile de Padoue*, p. 79.

l'ordre naturel, régi par le gouvernement politique, à l'ordre surnaturel dispensé par le sacerdoce. Quant aux emprunts qu'il fait à Averroès, ils se réduisent à deux : l'un ne se trouve pas dans le texte du philosophe arabe, mais en rend fidèlement le sens ¹ ; l'autre est moins une citation large d'Averroès qu'une citation assez précise de saint Thomas ².

En philosophie comme dans les autres disciplines, la source la plus directe de Jean de Paris est saint Thomas ³. C'est par lui qu'il connaît les philosophes et d'après lui qu'il les cite. Il n'emprunte pas seulement des textes aux écrits du Docteur Angélique ; il leur doit surtout le souci constant d'éviter toute confusion entre deux ordres de réalité : celui de la grâce et celui de la nature. Ces deux ordres doivent être distingués pour que soient précisées les conditions de leur collaboration ⁴ ; ils doivent l'être aussi pour que soient respectées les exigences intrinsèques des êtres. De cette fidélité aux exigences du réel procèdent les concepts juridiques de Jean de Paris ; de là surtout son attachement à la coutume qui, fondée en raison et sanctionnée par la prescription légitime, manifeste le droit naturel ⁵.

Cette philosophie à laquelle il subordonne les autres disciplines, Jean de Paris la soumet à son tour à la doctrine révélée.

1. 235, 13 ; cf. AVERROËS, *Moralium Nicomachiorum paraphrasis*, l. VIII, c. 7, éd. Venise 1550, fol. 57 v.

2. 181, 27 ; cf. S. THOMAS, *In II Ethic.*, lect. VII, t. XXI, p. 58. Il est curieux de retrouver l'exemple de Milon, cité par Jean de Paris avec référence à Averroès, sous la plume de Gilles de Rome et avec le même sens, cf. J. KOCH, *Das Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehren des Petrus Joannes Olivi*, dans *Scientia sacra, Festgabe Schulte*, Cologne 1935, p. 161.

3. G. DE LAGARDE caractérise exactement la pensée philosophique de Jean de Paris comme un « aristotélisme thomiste » très éloigné de l'averroïsme de Marsile de Padoue, *Marsile de Padoue*, p. 110.

4. 225, 28-40 ; 224, 16.

5. C'est en ce sens que Jean de Paris fait appel au *Timée* de Platon. Platon n'était d'ailleurs connu des scolastiques que par le *Timée* et à travers le néoplatonisme de S. Augustin et du Pseudo-Denis, cf. C. HUIR, *Les éléments platoniciens de la doctrine de S. Thomas*, *Revue Thomiste*, t. XIX (1911), p. 744-745.

CHAPITRE VII

Les « auctoritates ».

Jean de Paris est avant tout théologien. Loin de se borner à proposer des solutions d'opportunité et à en indiquer les applications contingentes, il cherche les principes spéculatifs qui les justifient. Il envisage le problème des rapports des deux pouvoirs sous son aspect dogmatique. Les controverses antérieures — surtout celle du temps de Frédéric II — s'étaient souvent limitées au domaine de la morale : on avait jugé les actions des personnages en conflit au lieu de déterminer les principes selon lesquels ils auraient dû agir ¹. Sous Philippe le Bel, la controverse s'était élevée au niveau des principes. Mais l'ardeur de la polémique enlevait trop souvent à la discussion la logique et la sérénité qui l'eussent rendue féconde. Sans se laisser entraîner à de tels écarts, Jean de Paris apporte à son exposé toutes les ressources d'une solide argumentation théologique.

Du problème dogmatique qu'il aborde, il demande la solution aux sources mêmes de la Révélation. Fidèle à la tradition scolastique, il cherche « l'intelligence de la foi ». Il aime à concilier les exigences de la raison avec celles de la Révélation ². Mais dans cette recherche, le témoignage des « lieux théologiques » a toujours la priorité ; il accorde à chacun d'eux le degré d'autorité qui lui convient. Le symbole de la foi, par exemple, est pour lui la norme suprême de l'orthodoxie parce qu'il est « approuvé par l'Eglise » ³.

1. Tel est, par exemple, le caractère de *Conceptbuch* d'ALBERT DE BRÉHAM (1180-1260), éd. HOEFLER, Stuttgart 1847, en particulier p. 61 et suiv. Sur le caractère moral, plus que dogmatique, de la controverse au temps de Grégoire VII, cf. H.-X. ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII*, Paris 1934, p. 291, 364, 430-432.

2. M. GRABMANN, *Studien zu Johannes Quidort*, a surtout mis en relief les éléments philosophiques du Commentaire de Jean de Paris sur les Sentences. L'examen de ce commentaire révèle que le caractère en est théologique avant tout et que les questions strictement théologiques y occupent la plus grande place.

3. 248, 28.

Jean de Paris apporte à l'attribution des censures théologiques une précision et une modération qu'on rencontre rarement dans la polémique ¹. Mais son sens théologique apparaît davantage encore dans sa façon d'utiliser l'argument de tradition. A la différence de Pierre Dubois, qui traite avec désinvolture la parole des Pères de l'Eglise ², Jean de Paris accorde à ceux-ci toute l'autorité que leur attribuait la méthode théologique de son temps. Il distingue toujours la doctrine traditionnelle de ses opinions personnelles : celles-ci sont présentées en son nom propre ³ ; les « auctoritates », au contraire, sont introduites avec toutes les nuances et toutes les précisions alors en usage dans les écrits dogmatiques. Au cours des controverses politiques antérieures s'était accumulé un vaste matériel de textes patristiques ; chacun s'efforçait d'emprunter des armes à l'arsenal ainsi constitué. La valeur des arguments qu'on en tirait dépendait de la façon plus ou moins consciencieuse dont on mettait en œuvre les témoignages traditionnels. Les grands Docteurs du ^{xiii}^e siècle avaient su plier l'usage des « auctoritates » à des règles sévères, accordant à chacun des textes l'autorité que lui conférait sa source ⁴. Jean de Paris, lui aussi, traite chacun des textes conformément à la valeur probante qui lui vient de son auteur. Il entoure l'Ecriture Sainte des « expositions » qu'en ont données les Pères ⁵, qu'il nomme généralement « les Saints ». La pensée des Pères est à son tour précisée par celle des interprètes plus récents de la doctrine révélée ; il les appelle « docteurs », ou, s'il s'agit de maîtres contemporains, « théologiens » ⁶.

Sa connaissance directe des sources patristiques est restreinte. Il doit nombre de textes au *Décret* de Gratien ⁷, à la *Glose ordinaire* de l'Ecriture ⁸ et à saint Thomas ⁹. Les auteurs qu'il cite sont ceux

1. *Anathema et non longe ab heresi si cum pertinacia suum dictum asserere*, 139, 45.

2. *Summaria brevis*, éd. H. KAEMPF, p. 48.

3. *Puto ego*, 250, 29 ; *Non video*, 224, 35 ; De même dans ses *Quodlibets*, éd. Venise, fol. 157^v : *Salvo meliori iudicio mihi videtur*.

4. La démonstration en a été faite pour S. Thomas par G. GEENEN, O. P. *L'usage des « auctoritates » dans la doctrine du baptême chez S. Thomas d'Aquin*, E. T. L., t. XV (1938), p. 279-330.

5. *Sancti expositores*, 192, 1 ; ils sont introduits par le terme technique *notare* qui s'applique à tout commentaire ancien ou récent ; cf. 213, 7, 14.

6. 192, 22. Le mot *auctoritas* désigne, selon le cas, l'Ecriture Sainte 195, 16, 192, 3, ou les témoignages empruntés au *Décret* de Gratien, aux Pères et aux Docteurs (184, 34).

7. Sur le *Décret* de Gratien comme « lieu théologique », cf. J. DE GHELLECK, *Le mouvement théologique au XII^e siècle*, p. 197 et p. 306.

8. Par exemple 195, 4. Jean de Paris se conforme en cela à la pratique de son temps, cf. J. DE GHELLECK, *Patristique et argument de tradition au bas Moyen Age*, dans *Aus der Giesteswelt des Mittelalters*, Münster 1935, t. I, p. 409-412.

9. Par exemple, 213, 25-30 ; cf. S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, q. CXIII, a. 1 ; Jean de Paris doit aussi à S. Thomas le texte de S. Hilaire cité 192, 11, qui

dont on possédait alors les écrits ¹ ; ce sont surtout des Pères latins : saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Léon, Saint Rémi d'Auxerre, Théophilacte, saint Grégoire le Grand, saint Jean Damascène, Papias, Raban Maur, Hugues et Richard de Saint-Victor, saint Bernard et Pierre Lombard. Il cite avec prédilection l'*Opus imperfectum* du Pseudo-Chrysostome sur saint Matthieu, si souvent utilisé par saint Thomas ². Il applique judicieusement l'une de ces *Règles de Tychonius* qui furent si chères aux scolastiques ³. Sa documentation patristique n'est donc pas plus riche que celle de ses contemporains. Si Jean de Paris a quelque mérite, c'est moins par l'érudition que par la précision théologique dont il fait preuve, en un genre littéraire d'où la polémique l'avait exclue trop souvent.

Selon le principe établi par saint Thomas ⁴, l'Écriture Sainte précède toujours les textes traditionnels dans l'exposé de Jean de Paris. Elle occupe le premier rang, mais n'est jamais invoquée seule ; elle est donnée comme constituant un tout organique avec la tradition qui l'interprète. Les témoins de cette tradition sont parfois cités comme source de doctrine : tantôt ils suffisent à établir l'argument, tantôt ils servent de point de départ à une déduction ultérieure ⁵ : ils fournissent alors les données initiales au développement desquelles Jean de Paris déploie toutes les ressources de sa dialectique. Plus souvent, cependant, les textes patristiques n'ont qu'une valeur confirmative : Jean de Paris complète son exposé en les invoquant à l'appui d'une thèse déjà établie ; il corrobore d'un argument d'autorité une conclusion théologique tirée des exigences des institutions divines. Il aime à se montrer d'accord avec le « consensus patrum » et fait alors étalage d'érudition patristique ⁶.

manque dans la Gløse ordinaire, mais se trouve dans la *Caena aurea* de S. THOMAS ; de même les textes de S. Rémi, 194, 9, de Théophilacte, 210, de S. Jean Damascène, 191, 13, de S. Léon 191, 19.

1. J. DE GHELLINCK, *En marge des catalogues des bibliothèques médiévales*, dans *Miscellanea Ehrle*, Rome 1924, t. V, p. 333-340.

2. C'est le cas pour 191, 24, où le Pseudo-Chrysostome est cité, ainsi que S. Augustin, d'après la *Caena aurea in Johannem*, c. XVIII, t. XII, p. 442 ; de même 216, 11, cf. *Caena aurea in Matthaeum*, c. XVIII, *ibid.*, p. 215 ; 194, 6. Cf. *Caena aurea in Matthaeum*, c. XXI, *ibid.*, p. 237.

3. C. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs*, p. 121. Jean de Paris cite Tychonius sous une forme abrégée, empruntée probablement à l'un des nombreux résumés des Règles qui furent si répandus au Moyen Âge ; cf. par exemple, PAPIAS, *Vocabularium*, éd. Venise 1496 (sans foliation).

4. *Sum. Theol.*, I, q. 1, a. 8, ad. 2.

5. Lex textes sont alors introduits par un lemme indiquant une relation causale : *Nam, ut dicit Augustinus*, 234, 21 ; *Quia, sicut, dicit Augustinus*, 235, 27 ; tel est le cas surtout pour les textes de S. Augustin, cf. 229, 7-9 ; 182, 10 ; 229, 25.

6. Cf. par exemple, 193-194 ; 191, 13 ; 213, 25, dans ce cas, les textes sont généralement introduits par le lemme *Unde dicit*, 187, 3. ou par celui : *Ut dicit...*, 175, 5.

Les textes utilisés dans ce but sont les plus nombreux ; Jean de Paris se contente souvent de les résumer ou d'y renvoyer sans les citer ¹.

S'agit-il au contraire de textes utilisés comme sources de doctrine, il les transcrit intégralement pour qu'on en connaisse toute la teneur ². Tel est le cas surtout pour les « docteurs » d'époque récente : leurs témoignages sont, plus souvent que ceux des Pères, utilisés comme sources de doctrine ou comme preuves décisives ³ : la conclusion est alors tirée de leur texte. Plus proches des problèmes actuels, ils ont élaboré un vocabulaire qui permet d'analyser les affirmations des Pères et d'en préciser la portée. Sans établir aucune séparation entre les différentes « auctoritates », Jean de Paris accorde à chacune d'elles la place qui lui convient dans une argumentation théologique harmonieuse et organique. Essayons de déterminer dans quelle mesure il connaît les auteurs qu'il cite le plus souvent.

La fréquence des renvois à saint Augustin semble laisser supposer qu'il connaît les œuvres du Docteur d'Hippone. L'examen de ces citations révèle cependant que la plupart d'entre elles sont empruntées à saint Thomas ⁴. Il arrive aussi à Jean de Paris de citer saint Augustin d'après le *Décret* de Gratien ⁵ ou d'après les *Sentences* de Prosper d'Aquitaine ⁶. Le seul ouvrage de saint Augustin dont il s'inspire peut-être directement est la *Cité de Dieu*. Encore lui emprunte-t-il, plutôt que des citations, des principes généraux et souvent invoqués dans l'enseignement scolastique ou la tradition politique. Il excelle, en tout cas, à mettre l'autorité de saint Augustin au service de la distinction des deux pouvoirs : presque sans contact avec le texte du grand Docteur, il rejoint sa pensée véritable parce qu'il la connaît à travers saint Thomas et grâce à lui ⁷.

Le Pseudo-Denis est cité plusieurs fois d'après saint Thomas ⁸.

1. Cf. par exemple, 213, 7 ; 210, 10-12.

2. Cf. par exemple, 238, 20-30.

3. *Ita etiam determinat Hugo de Sancto-Victore*, 238, 17 ; cf. 201, 15-26, 184, 8-14. Le procédé est fréquent surtout lorsqu'il s'agit d'Hugues de Saint-Victor et de S. Bernard.

4. C'est le cas pour 174, 32 ; 191, 15.

5. C'est le cas pour 187, 3 ; 213, 1.

6. 229, 25.

7. La conformité de la doctrine de Jean de Paris avec celle de S. Augustin a été reconnue par G. COMBÈS, *La doctrine politique de S. Augustin*, p. 431 : « C'est presque mot à mot la doctrine de S. Augustin » ; cf. *ibid.*, p. 440-441. S. Thomas avait, sur plusieurs points, retrouvé la pensée de S. Augustin en critiquant l'interprétation qu'en donnaient les augustinistes, cf. E. GILSON, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. I, Paris 1926, p. 6-127.

8. 218, 19-21 ; 232, 2-3 ; 235, 19-20 ; 181, 1, cite le Pseudo-Denis d'après S. Thomas et y ajoute la référence ; 230, 27 est plus proche de S. THOMAS, *Sum.*

Jean de Paris a l'habileté de faire servir à sa thèse l'autorité de l'A-réopagite, si souvent invoquée dans la controverse et tout récemment encore par la bulle *Unam Sanctam* et le commentaire de Jean Lemoine. L'ordre établi par le Créateur, avaient argué ceux-ci, consiste à conduire les êtres à Dieu les uns par les autres ; étant admis que la puissance temporelle est inférieure à la puissance spirituelle, il convient à celle-ci de relier la première à Dieu en exerçant sur elle un pouvoir. Pour résoudre cette objection, Jean de Paris se contente de rétablir le sens originel du principe du Pseudo-Denis : celui-ci l'entendait d'une réduction des êtres à Dieu par voie de causalité. Or, il n'existe de causalité qu'entre des réalités de même ordre. Sans doute le Pseudo-Denis parlait-il de causalité formelle ; saint Thomas l'avait interprété dans le sens de la causalité efficiente ; il avait appliqué ce principe ainsi entendu aux relations des hiérarchies angéliques entre elles et avec celles des hommes : il avait limité leur influence réciproque à la mesure de leur puissance. Jean de Paris transpose cette doctrine sur le plan des hiérarchies humaines : à l'intérieur de l'ordre spirituel comme du temporel, l'action directe du supérieur sur l'inférieur est possible ; elle ne l'est plus dès qu'elle implique le passage d'un ordre de réalité à un autre¹.

Les théocrates invoquaient à l'envi Hugues de Saint-Victor, comme si son nom seul eût suffi à justifier leur thèses. Ici encore, Jean de Paris se contente d'éclairer de quelques distinctions les principes trop généraux qu'on lui oppose. Il concède volontiers que le pouvoir spirituel est supérieur en dignité au pouvoir temporel : en ceci il peut à bon droit se réclamer, lui aussi, d'Hugues de Saint-Victor². Il emprunte également à ce dernier l'affirmation de l'origine séculière de la propriété ecclésiastique³ et de la distinction des deux juridictions⁴. Quant aux objections tirées des deux textes d'Hugues de Saint-Victor, il y a répondu en interprétant ces textes à la lumière de données théologiques établies d'après la Révélation⁵ ; il ne craint pas, s'il y a lieu, de refuser à Hugues de Saint-Victor une valeur « authentique »⁶ dans le domaine ou on veut faire intervenir son autorité : restriction conforme

Theol., I, q. 106, a. 3, Sed contra, que du texte même du Pseudo-Denis, P. G., t. III, col. 503.

1. Cette interprétation du Pseudo-Denis est conforme à celle qu'en donne l'auteur de la glose anonyme sur la bulle *Unam sanctam*, éd. H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz' VIII*, p. cix-cx.

2. 184, 7.

3. 201, 15.

4. 238, 17.

5. 225-226.

6. 226, 12.

à l'usage du temps et à l'exemple de saint Thomas ¹ : Jean de Paris s'empresse d'ailleurs de suggérer une interprétation admissible du texte qu'on lui oppose. S'il garde sa liberté de jugement à l'égard des autorités les plus estimées, du moins les traite-t-il avec respect et selon des critères strictement théologiques.

Son autorité préférée est sans contredit saint Bernard. Il ne connaît de lui que le *De consideratione*. Du moins y fait-il appel plus souvent qu'à aucun autre ouvrage. Il aime à confirmer son argumentation de l'autorité de saint Bernard ². Il aime se montrer d'accord avec lui pour affirmer la distinction des pouvoirs ³. Il s'efforce de tourner en sa faveur l'interprétation des deux glaives donnée par saint Bernard et en explique l'exactitude ⁴. Ce docteur jouit à ses yeux d'une autorité suffisante pour justifier une interprétation mystique de l'Écriture ⁵. De l'importance qu'il lui attribue procèdent le soin qu'il met et la joie qu'il éprouve à retourner contre ses adversaires le témoignage de saint Bernard invoqué par eux ⁶.

Il sait cependant apporter des réserves à la doctrine de saint Bernard, lorsque celui-ci paraît être resté en deçà des exigences du droit divin : si vraiment saint Bernard a refusé de reconnaître au pape la juridiction spirituelle « immédiate » sur tous les prélats ecclésiastiques, Jean de Paris déclare se séparer de lui ⁷ ; il insiste sur le caractère universel et immédiat de cette juridiction ; il introduit un critère théologique dans l'interprétation de saint Bernard. Celui-ci, dans le *De consideratione*, avait parlé en directeur spirituel plutôt qu'en théologien. Sans vouloir déterminer les questions de principe, il avait prodigué à l'un de ses moines, devenu pape, des conseils d'ascétisme. En d'autres circonstances, écrivant à l'empereur Conrad, il avait insisté sur un autre aspect du problème des deux pouvoirs : il avait alors exigé la soumission du pouvoir civil au pouvoir spirituel ; Jacques de Viterbe avait été l'un des rares théori-

1. Cf. M.-D. CHENU, O. P., « Authentica » et « magistralia » : deux lieux théologiques aux XII^e et XIII^e siècles, dans *Divus Thomas* (Piacenza), t. XXVIII (1925), p. 268.

2. 213, 7 ; 212, 13. S. Bernard est cité plus de vingt fois.

3. 231, 2-13.

4. 233, 3.

5. 237, 23.

6. 200, 23. SCHOLZ, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, p. 333, s'est autorisé de ce texte pour affirmer que S. Bernard ne jouit d'aucune autorité aux yeux de Jean de Paris ; cf. aussi J. LECLER, *L'argument des deux glaives*, R. S. R., t. XXII (1932), p. 158. En réalité, Jean de Paris refuse l'« auctoritas » à l'interprétation de S. Bernard donnée par les théocrates, non à S. Bernard lui-même sur les termes duquel il insiste avec admiration, *signanter dicit Bernardus* ; cf. 232, 29, Jean de Paris rectifie l'interprétation de S. Bernard et la confirme par les paroles de S. Bernard lui-même.

7. 231, 30-35.

ciens à rapporter ce texte¹. Jean de Paris ne le cite pas, et pour cause. Les régalien avaient intérêt à n'invoquer que le *De consideratione* et n'y manquaient pas². Plutôt que de se fier sans contrôle à des citations que les deux partis se renvoyaient l'un à l'autre, Jean de Paris établit le sens exact des textes, en pèse les mots, les éclaire les uns par les autres, et sait au besoin en tempérer le caractère trop pratique par des considérations doctrinales.

Ces exemples révèlent l'unité organique de l'argumentation de Jean de Paris. Les solutions puisées dans l'Écriture ou inspirées de la pratique de l'Eglise reçoivent un complément doctrinal spéculatif ; les ressources de la dialectique et de la philosophie sont mises au service du raisonnement théologique. Beaucoup plus que par son érudition, Jean de Paris est original par la continuité qu'il maintient entre les différentes sources de la connaissance et les modes variés de la pensée, par la cohérence qu'il s'efforce de montrer entre les points de doctrine établis par lui et d'autres parties de la doctrine sacrée admises de tous. Sans exagérer son génie théologique, il faut lui reconnaître le mérite d'être resté théologien dans un domaine où tant d'autres cessaient de l'être pour ne parler qu'en polémistes.

1. *De Regimine Christiano*, éd. H.-X. ARQUILLIÈRE, p. 237. Les idées politiques de S. Bernard apparaissent plus nuancées dans les épîtres que dans le *De consideratione*, cf. H. FECHNER, *Die politischen Theorien des Abtes Bernhard von Clairvaux in seinen Briefen*, Bonn 1933.

2. Voir, par exemple, le traité *Rex pacificus*, éd. DUPUY, *Histoire du différend*, p. 674, 679, 682.

CONCLUSION

L'analyse philologique du *De potestate regia et papali* nous a amené à constater que la seule source importante de Jean de Paris est celle qu'il n'indique jamais : saint Thomas. L'apparente érudition du traité ne semblait pas annoncer pareille conclusion. L'étude détaillée des citations, des références indiquées et de leur contexte immédiat nous y a contraint. Cette constatation s'éclaire de tout ce que nous savons des circonstances où fut composé le traité : au paroxysme de la controverse, Jean de Paris écrit hâtivement ; il utilise les ouvrages qui lui sont familiers et qui sont d'usage courant dans son enseignement ; il leur fait de larges emprunts, qu'il organise ensuite en une synthèse très personnelle.

Sans préjuger des conclusions doctrinales qu'il en tirera, l'étude de ses procédés d'argumentation permet déjà d'entrevoir la mentalité avec laquelle il aborde le problème et l'esprit dans lequel il le résoudra. Plein de sérénité, d'une logique rigoureuse, Jean de Paris est cohérent avec lui-même. Son traité forme un tout dont les parties s'enchaînent par le lien des idées¹ beaucoup plus que par l'ordonnance des chapitres. Objectif et précis dans l'utilisation des textes, Jean de Paris est déjà, sous cet aspect, un positif. Il apporte à leur interprétation une mentalité de théologien. Son œuvre présente les deux traits caractéristiques de la pensée médiévale : encyclopédique par la variété des connaissances qu'elle met en jeu, théologique par l'esprit dont elle les informe. Exégète, historien, juriste, canoniste, philosophe, Jean de Paris est tout cela dans la mesure où la théologie puise aux sources traditionnelles et s'aide de la raison.

Il n'a rien d'un rationaliste : l'impression contraire que peuvent donner, à première vue, certaines de ses phrases, ne résiste pas à la confrontation avec l'ensemble de sa doctrine². Jean de Paris

1. C'est pourquoi Jean de Paris en appelle si fréquemment à ce qu'il a déjà dit ou à ce qu'il dira plus loin.

2. C'a été le tort de H. KAEMPF, *Pierre Dubois und die geistigen Grundlagen*, p. 58-60 et p. 90-96, de juger Jean de Paris sur quelques phrases de son traité plutôt que sur l'ensemble de la doctrine qu'il y expose ; il a été amené par cette méthode à voir dans Jean de Paris un rationaliste influencé par la pensée de Siger de Brabant. Avec plus de vérité, G. COMBÈS, *La doctrine politique de S. Augustin*, p. 440-441, met Jean de Paris au rang des « théologiens de grande sa-

est seulement un disciple fidèle de saint Thomas, désireux de concilier les données de la foi avec les exigences de la philosophie. Original et traditionnel à la fois, il cherche à discerner la doctrine de l'Eglise parmi les méandres d'une controverse souvent détournée des normes scientifiques. Il nous reste à examiner dans quelle mesure il y a réussi.

gesse et de grand sang-froid ». Nous avons signalé ailleurs la fidélité de Jean de Paris à la notion traditionnelle de théologie et aux exigences propres de la méthode théologique, *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*, *R. T. A. M.*, t. XI (1939), p. 374.

TROISIÈME PARTIE

LA DOCTRINE DU
«DE POTESTATE REGIA ET PAPALI»

Le titre du traité en laisse prévoir le développement logique : Jean de Paris étudie parallèlement la nature du pouvoir royal et celle du pouvoir pontifical. Il envisage chacun d'eux sous différents aspects et les compare entre eux sous ces divers rapports. De là une oscillation constante de son exposé entre ce qui concerne chacun des deux pouvoirs. Grâce à cette méthode, Jean de Paris pose avec une précision croissante le problème de leurs rapports ; ce procédé analytique lui permet d'introduire dans sa solution des nuances et des distinctions souvent précieuses.

Mais cette complexité même rend difficile tout exposé synthétique de sa doctrine ; c'est là, sans doute, ce qui explique les interprétations si différentes qu'elle a reçues.

Le seul moyen de pénétrer la théorie de Jean de Paris est d'en isoler les éléments principaux. Nous chercherons à discerner l'origine des problèmes philosophiques et théologiques qu'il aborde successivement ; nous indiquerons les solutions de principe qu'il y apporte, laissant à son texte même le soin d'en préciser les applications de détail. Nous pourrons ainsi comparer les idées maîtresses de la doctrine de Jean de Paris avec celles des théoriciens antérieurs ; il deviendra alors possible d'apprécier dans quelle mesure il est fidèle à la tradition et en quel sens il est original.

CHAPITRE PREMIER

Le pouvoir civil.

Le premier des problèmes abordés par Jean de Paris est celui de la nature de la vie politique en général, et du pouvoir royal en particulier. L'évocation des doctrines antérieures nous permettra de voir comment se posait pour lui ce problème et de juger la solution qu'il y apporte.

L'homme a besoin de vivre en société, et la société a besoin d'être gouvernée. Ce double fait n'avait pas échappé à l'observation des philosophes grecs ; ceux-ci ne s'étaient pas contentés de le constater ; ils en avaient rendu raison : ils avaient vu dans la vie sociale et politique l'un des besoins les plus profonds de la nature humaine.

Mais la Révélation du Christ avait apporté des lumières nouvelles sur l'état actuel de la nature humaine. Par le péché originel, en effet, le jeu spontané des tendances naturelles a perdu chez l'homme l'équilibre et l'harmonie que lui avait conférés le Créateur. Le salut opéré par le Christ permet de remédier à ce désordre, à condition pour les hommes de se soumettre à l'influence de la Rédemption : l'Eglise a été instituée pour la leur transmettre.

Le christianisme ouvrait ainsi sur l'essence de la vie politique une alternative nouvelle. Ou bien la tendance politique de l'homme correspondant à un besoin de sa nature considérée en elle-même, indépendamment de la grâce qui lui avait été conférée dans l'état de justice originelle, et indépendamment, par conséquent, du péché qui lui avait fait perdre cette grâce et de la Rédemption qui la lui restitue : la vie politique est alors une institution purement naturelle ; elle peut être rendue plus facile par les secours surnaturels, mais elle n'est le fruit ni du péché ni de la grâce, et n'est pas modifiée dans son essence par la Rédemption. Telle est la doctrine traditionnelle de l'Eglise catholique. Ou bien — et c'est la deuxième hypothèse — le besoin qu'éprouvent les hommes d'être gouvernés est un châtiment du péché ; le pouvoir politique doit alors tendre, de par sa fonction propre et essentielle, à guérir l'homme du péché en le soumettant à l'influence de la Rédemption dispensée par l'Eglise. Telle est la conception qui devait prévaloir pendant plusieurs siècles du

Moyen Age. C'est la solution pratique, parfois formulée en doctrine, que M. Arquillière a caractérisée du nom « d'augustinisme politique » et dont il a retracé l'évolution ¹.

Le xii^e siècle finissant allait voir reflorir la conception traditionnelle, qu'on désignerait bientôt du nom de « droit naturel » de l'Etat et qui devait supplanter peu à peu l'augustinisme. Déjà Arnould de Brescia avait préludé à cette renaissance de l'idée d'Etat ; mais il avait agi sous la pression des événements et sous l'emprise des souvenirs de la Rome antique : il ne s'était pas érigé en théoricien. L'affirmation du caractère naturel de l'institution politique commence à prendre forme de théorie chez les juristes. Avec une certaine avance sur les écrivains continentaux, les civilistes anglais ² exposent une conception purement laïque du pouvoir royal ; ils mêlent à des réminiscences isidoriennes des formules du droit romain. Mais il revenait à Frédéric II de déclencher de façon définitive le mouvement d'émancipation des souverains temporels à l'égard de toute influence directe du spirituel.

Frédéric II avait été amené par les besoins de sa politique à justifier théoriquement l'indépendance dont il faisait preuve dans ses relations avec l'Eglise. Au cours de son long règne (1212-1250) — et son Registre volumineux ³ permet d'en suivre les étapes — Frédéric II va prendre peu à peu conscience de son autonomie ; retardée par ses réconciliations successives avec les papes et par les concessions qu'exigeaient alors ses intérêts menacés, cette évolution s'accentuait plus clairement à chaque nouveau conflit ; à la fin de son règne, l'empereur se déclare entièrement affranchi de toute ingérence directe du pouvoir pontifical ⁴. Il avait eu d'ailleurs l'habileté

1. H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'augustinisme politique*, Paris, 1934 ; comme le fait remarquer l'Auteur, p. xviii, ce vocable « d'augustinisme » ne s'impose pas ; il ne désigne pas la « pensée augustinienne », mais les déformations que lui a fait subir le Moyen Age ; dans le même sens, cf. N. JUNG, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV^e siècle : Alvaro Pelayo*, Paris 1931, p. 216. Notons dès maintenant que nous n'appliquerons ce nom d'augustinisme qu'à une certaine conception politique, et non aux théories concernant le problème de la connaissance, et que certains historiens de la philosophie avaient cru pouvoir appeler « augustinistes ».

2. Citons, par exemple, R. GLANVILL, *Tractatus de legibus et consuetudinibus regni Angliae* (écrit à la fin du xii^e siècle), éd. G.-E. WOODBINE, New-Haven 1932, p. 23-25 et p. 156 ; H. BRACON, *De legibus et consuetudinibus Angliae* (écrit vers le milieu du xiii^e siècle), éd. G.-E. WOODBINE, New-Haven 1922, p. 19-25 et p. 305.

3. Ed. R. HUILLARD-BRÉHOLLES, *Historia diplomatica Frederici II*, Paris 1852-1859.

4. Citons l'une des dernières formules (1246), éd. HUILLARD-BRÉHOLLES, t. VI, p. 473 : *Nos etenim incommutabili proposito et firma concepimus voluntate temporalia jura et dignitates nostras inviolabiliter conservare, et nihilominus Sanctam Romanam Ecclesiam ad honorem Dei et catholicae fidei in spiritualibus revereri*. Ces affirmations sont justifiées spéculativement par les légistes de Fré-

de se concilier l'appui des autres souverains. Des manifestes avaient répandu partout ses idées ; il avait ainsi posé dans l'Europe entière, mais particulièrement en France et en Angleterre, le problème de la nature du pouvoir politique et de ses rapports avec l'Eglise¹. La solution allait s'élaborer lentement dans l'Ecole au cours du XIII^e siècle.

La doctrine augustiniste conservait de nombreux adeptes ; elle restait particulièrement en faveur chez les théologiens franciscains. D'après la *Somme théologique* attribuée à Alexandre de Halès, les hommes étaient originairement égaux ; le péché a entraîné leur inégalité et laissé dominer en chacun d'eux l'animalité ; il a, par là même, rendu nécessaire le pouvoir politique, dont Dieu fait à la fois le châtiment de la faute originelle et le remède à ses conséquences². Ce pessimisme est tempéré, chez saint Bonaventure et chez Richard de Menneville, par des considérations empruntées au droit naturel ; mais le pouvoir temporel n'est jamais envisagé par ces docteurs abstraction faite de l'ordre de la grâce : « le pouvoir de dominer » est conforme à l'ordre de la nature, mais de la nature déchue : *inest ei secundum culpae punitionem, non secundum naturae institutionem*³.

Destiné à remédier aux conséquences du péché, le pouvoir temporel y parviendra en se mettant au service des intermédiaires authentiques de la Rédemption ; le roi devra donc soumettre à l'influence de l'Eglise sa vie privée et son gouvernement. De là, et surtout dans la tradition franciscaine, une vaste efflorescence d'écrits ascétiques destinés aux princes, et qui prolongent en ce XIII^e siècle occidental l'ascèse et la mystique impériales si développées à Byzance. Ministre de Dieu, du Christ et de l'Eglise, le roi doit élever sa vie morale au niveau d'une fonction aussi éminente : Jean de Limoges⁴, Guibert de Tournai⁵, Laurent le Français⁶ et d'autres encore lui prodiguent à cet effet leurs conseils. Le roi tient son pouvoir de

déric II, en particulier ANDRÉ D'ISERNIE, *Peregrina vel Agnoscis ad omnes Regni Neapolitani Constitutiones*, éd. Venise 1580, fol. 26.

1. Sur les répercussions européennes des conflits de Frédéric II avec le Saint-Siège, cf. F. GRAEFE, *Die Publizistik in der letzten Epoche Kaiser Friedrichs II*, Heidelberg 1909, p. 224-229.

2. *Summa theologica*, p. III, q. 48, membr. I a. 1, éd. Venise 1575, fol. 183^v-184.

3. S. BONAVENTURE, *II Sent.*, 44, a. 2, q. 2, éd. Quaracchi, t. II, p. 1008 : *ibid.*, ad 4, p. 1009 ; cf. aussi *In Lucam* IV, 6, t. VII, p. 92, n. 13.

4. *Morale sommius Pharaonis*, éd. HORVÁRTH, 1932, en particulier p. 95-115.

5. *Eruditio regum et principum*, éd. A. DE POORTER, Louvain 1914 ; cet écrit reste le modèle du genre.

6. *Le livre des vices et des vertus* (écrit en 1279 pour Philippe le Hardi), éd. L. BARBIERI, Bologne 1863, *passim*. Parmi les ouvrages de ce genre, indiquons

l'Eglise ; il doit l'exercer à son service et sous son contrôle : ces maximes devaient trouver au XIII^e siècle peu d'interprètes aussi explicites que Robert Grossetête ¹.

Les nouveaux manichéens de tous noms — Cathares, Vaudois, Albigeois — voyaient une œuvre de Satan en tout ce qui est matériel et temporel ; le pouvoir politique n'échappait pas à leur appréciation pessimiste. L'ordre des Frères Prêcheurs avait été fondé pour réfuter ces exagérations ; les premiers apologistes dominicains avaient pris la défense du pouvoir temporel : bien que celui-ci soit d'origine naturelle et non chrétienne, explique Monéta de Crémone, il n'est pas mauvais en lui-même : « la juridiction séculière vient de Dieu, et elle existait avant la venue du Christ » ². Cette doctrine, que les Provinciaux rappelleront à l'occasion ³, devait rester traditionnelle dans l'Ordre des Prêcheurs, et les théologiens allaient en exposer la théorie. Adoptant sur ce point les idées d'Aristote, saint Albert le Grand voit dans le pouvoir politique une exigence de la nature et dans l'esclavage une conséquence de l'inégalité originelle des hommes ⁴.

Saint Thomas, son disciple, affirme avec plus d'énergie encore l'origine naturelle du pouvoir temporel ; sans doute, il vient de Dieu, et son détenteur est par là même constitué « ministre de Dieu » ⁵ ; mais cette institution existe antérieurement à l'ordre de la Rédemption et indépendamment de lui. La nature sociale des hommes exige qu'ils vivent en société ; le bien commun de cette société ne peut être assuré que par la domination de quelques-uns sur la multitude des autres. S'agit-il de déterminer la meilleure forme de régime politique, saint Thomas accorde sa préférence au gouvernement royal. Exposée avec ampleur dans le *De regimine principum*

encore celui de PIERRE DE LIMOGES, *De oculo morali*, éd. Kinassium 1655, en particulier p. 7-17 ; le succès de cet ouvrage au Moyen Age est attesté par l'abondance des manuscrits qui en sont conservés, cf. P. GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en théologie*, t. I, p. 364-365. Comme représentant dominicain de cette conception religieuse du pouvoir royal au XIII^e siècle, citons VINCENT DE BEAUVAIS, *De eruditione principum*, édité parmi les œuvres de S. Thomas, Parme, t. XVI, p. 390-475.

1. *Epistolae*, éd. H.-R. LUARD, Londres 1861, p. 90-92.

2. *Adversus Catharos et Valdenses*, éd. Rome 1743, p. 533 ; cette assertion est longuement établie par Monéta, *ibid.*, p. 533-540.

3. Cf. H. FINKE, *Ungedruckte Dominikanerbriege des XIII Jahrhunderts*, 1891, p. 120-121.

4. *IV Sent.*, d. 19, a. 5, éd. Paris 1894, t. XXIX, p. 806-807 ; cette conception est développée par S. Albert le Grand dans son *Commentaire sur la Politique d'Aristote*, *ibid.*, t. VIII, p. 1-80, cf. aussi PIERRE DE TARENTEISE, *II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 2, éd. Toulouse 1652, t. II, p. 362-363.

5. *In epistolam ad Romanos*, c. XIII, éd. Parme, t. XIII, p. 129.

et les *Commentaires sur la Politique* d'Aristote, cette doctrine trouve sa formule la plus précise dans la *Somme théologique* ¹.

Ainsi s'était lentement élaborée dans l'enseignement scolastique la théorie du droit naturel de l'Etat ; présente chez la plupart des grands docteurs, elle avait trouvé chez les maîtres dominicains son expression la plus complète ².

Le conflit entre Philippe le Bel et Boniface VIII la faisait sortir de l'Ecole ; sous l'emprise des passions et des intérêts, au contact des situations complexes de la vie politique, devait s'obscurcir en partie le résultat d'un siècle entier d'élaboration doctrinale. Boniface VIII, se plaçant sur le terrain pratique et s'adressant à des souverains chrétiens, continuait de voir en eux les ministres de l'Eglise, chargés d'exercer dans l'Eglise et à son service une fonction religieuse ³. Cette conception devait trouver sa justification spéculative sous la plume de Gilles de Rome : alors que celui-ci, dans son enseignement scolaire, était resté fidèle à la doctrine d'Aristote et avait affirmé le caractère naturel du pouvoir temporel, il allait se faire, dans son traité *De ecclesiastica potestate*, le champion de l'augustinisme le plus intransigeant ⁴. Jacques de Viterbe, ermite de Saint-Augustin comme Gilles de Rome, savait rester plus libre à l'égard des traditions de son Ordre ; son traité *De regimine christiano* contient, sur le droit naturel de l'Etat, des pages encore timides, où l'augustinisme continue le tempérer l'influence aristotélicienne et thomiste. Jacques de Viterbe avait cependant le mérite d'introduire dans la controverse le fruit des lentes acquisitions de l'Ecole. En possession de cet héritage doctrinal, quel usage en fera Jean de Paris ?

La première des notions qu'il analyse est celle du *regnum*. Ce mot revêt sous sa plume un sens complexe qui réunit les éléments exprimés par les termes français de « règne », de « royaume » et de « royauté ». Il implique, en effet, l'idée d'une durée temporelle et

1. I. q. 97, a. 4 ; cf. B. ROLAND-GOSSELIN, *La doctrine politique de S. Thomas*, Paris, 1928, p. 28-30.

2. Chez les légistes italiens du XIII^e siècle, le droit naturel de l'Etat est revendiqué dans la pratique, mais non encore justifié spéculativement ; cf. par exemple JEAN DE VITERBE, *De regimine civitatum* (vers 1260), éd. SALVEMINI, *Bibliotheca juridica Medii-Aevi*, t. III, p. 217-280.

3. Cf. par exemple les formules très augustinistes du deuxième sermon de Boniface VIII pour la canonisation de S. Louis, éd. L. TOSTI, *Histoire de Boniface VIII*, trad. MARIE-DUCLOS, t. I, p. 449.

4. Selon les circonstances, Gilles de Rome s'est exprimé de façons très différentes sur la nature du pouvoir temporel ; mais il semble être resté toujours fidèle à l'idéal augustiniste ; l'un des textes les plus caractéristiques de cette tendance — et les moins connus — est la harangue qu'il prononça en 1287, lors de l'arrivée au pouvoir de Philippe le Bel, éd. *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadt 1768, p. 238-241.

d'une étendue territoriale, mais désigne surtout un régime politique : le *regnum* est le gouvernement royal d'une « cité » ou d'une « région » dont les frontières sont déterminées par les circonstances historiques antécédentes et par les conditions géographiques ¹.

Le *regnum* n'est pas seulement pour Jean de Paris une forme de gouvernement entre bien d'autres, c'est la forme idéale de la vie politique ; à son sujet, il exposera sa doctrine du pouvoir temporel.

Jean de Paris pose d'abord la question de l'origine du *regnum*. Le principe immédiat du *regnum*, répond-il, est la nature même de l'homme. Celui-ci ne peut pourvoir seul à tout ce que requièrent son vêtement, sa nourriture, sa défense contre les ennemis éventuels, son développement intellectuel et moral enfin. Tout homme a besoin qu'une organisation sociale lui assure ce qui est nécessaire au plein épanouissement des virtualités conformes à son essence. La vie politique convient en propre aux êtres raisonnables ; le langage, en manifestant le caractère spirituel de l'homme, la rend possible et nécessaire. L'animal se gouverne lui-même sous l'impulsion de son instinct aveugle ² ; l'homme, au contraire, a besoin, pour être pleinement lui-même, de la collaboration de ses semblables, et celle-ci n'est possible que si les efforts communs sont « coordonnés sous l'autorité d'un seul » ³.

Le *regnum* est donc une institution strictement naturelle. Jean de Paris ne reniera aucune des conséquences de cette affirmation. Là où vécurent des hommes, ils furent gouvernés par des rois, abstraction faite de toute Révélation et de toute institution chrétienne : il y eut des rois dans l'Ancien Testament, puisqu'il y avait une vie civile ⁴ ; il y eut de vrais rois chez les païens ⁵ et, même après la venue du Christ, tous les princes temporels, chrétiens ou non, réalisent la même notion de roi.

Par l'intermédiaire de la nature, le gouvernement royal est d'institution divine ; le Christ a confirmé sur ce point ce que Jean de Paris appelle « le droit naturel » ⁶. Le pouvoir temporel vient immédiatement de Dieu ⁷ ; il ne doit donc être ni institué, ni conféré par le pape. La désignation du souverain revient au peuple, qui peut se

1. 176, 23-178, 13 et *passim*. Le mot *regnum* employé par Jean de Paris est rendu exactement par le mot *royaume* dans les traductions françaises d'Aristote au XIV^e siècle, cf., par exemple, NICOLE ORESME, ms. Nat. Fr. 204, fol. 92 c.

2. 176, 27.

3. 178, 8 et *passim*.

4. 183, 10.

5. 182, 7-13.

6. 195, 12-13.

7. 193, 38 ; 218, 33 ; 184, 23 ; 226, 1-10.

faire représenter à cet effet par les barons ¹ ; cette désignation se fait par voie d'élection, ou par l'approbation non révoquée d'une dynastie élue jadis ².

Le *regnum* est la meilleure forme de gouvernement parce qu'il répond, mieux que les autres régimes politiques, aux exigences de la vie humaine ; mieux que les autres, il assure les conditions requises pour que les hommes puissent « vivre selon la vertu ». Les « nécessités de la vie humaine » ³ sont ici primordiales : le prestige du principe métaphysique de l'unité, si puissant sur l'esprit des scolastiques ⁴, est tempéré chez Jean de Paris par des considérations plus réalistes. La diversité des conditions de vie entraîne la pluralité des règnes ; la centralisation excessive du gouvernement temporel ne répond pas à « l'inclination de la nature » ⁵. Et c'est pourquoi la « monarchie » impériale universelle, loin de s'imposer, est un mal à éviter. Ici encore, ce sont les exigences les plus concrètes qui sont déterminantes : dans la répartition des hommes en royaumes différents, Jean de Paris attache une grande importance aux facteurs ethniques et géographiques ⁶.

La nature propre du pouvoir royal est spécifiée par sa fin : assurer « le bien commun des sujets », non pas un bien commun quelconque, mais celui qui convient à des êtres raisonnables, et qui consiste, pour chacun d'eux et pour leur ensemble, à « vivre selon la vertu » ⁷. Telle étant le but de la société politique, l'office du roi est d'en assurer la réalisation : « le roi humain est celui auquel est confié le soin de tout le gouvernement dans les choses humaines » ⁸. La matière sur laquelle s'exerce son pouvoir est donc l'homme tout entier, corps et âme, puisque c'est l'homme tout entier qui doit contribuer au bien commun et en profiter à son tour ⁹.

C'est assez dire la haute dignité du prince et l'importance de sa

1. 189, 27 ; Jean de Paris cite trois fois en ce sens, 198, 2-3 (avec référence au Décret de Gratien, c. 24, D. 93), 235, 10 et 222, 8, l'axiome emprunté au droit romain *Exercitus facit imperatorem* ; cet axiome avait originairement un sens militaire, cf. E. STENGEL, *Den Kaiser macht das Heer*, dans *Historische Aufsätze Karl Zeumer gewidmet* (1910), p. 262-275 ; ici encore Jean de Paris cite le droit impérial sans le connaître ; mais à son insu, il retrouve le sens de la souveraineté du peuple telle que l'avait connue le droit romain antérieur aux empereurs ; le peuple n'est pas souverain, mais désigne le souverain, cf. F. V. BEZOLD, *Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters*, dans *Historische Zeitschrift*, XXXVI (1876), p. 314-316.

2. 199, 24.

3. 183, 10.

4. Cf. plus bas, p. 106-110.

5. 180, 21.

6. 181, 21-36.

7. 225, 31 ; 184, 38-40 ; 185, 7 ; 178, 21-23.

8. 178, 22-23.

9. Cf. plus bas, ch. III, p. 114.

fonction : « dans sa prudence, il veille à l'utilité commune » ¹ ; « il est la justice vivante et le gardien du droit » ². Son rôle n'est pas seulement d'assurer la sécurité intérieure et extérieure du royaume, mais aussi de légiférer ³, de juger ⁴, de porter des sanctions ⁵. En tous ces domaines — que nous appellerions de nos jours, législatif, judiciaire et exécutif — le roi s'acquitte auprès de ses sujets d'un office qui lui est commis par Dieu, dont il est le ministre ⁶. On le voit, si Jean de Paris ne fait aucune allusion au « sacerdoce » des rois, il retient cependant l'idée de leur « ministère ».

Ce caractère même de la fonction du roi assigne des limites à son pouvoir. Destiné par Dieu à procurer le bien commun temporel selon l'inclination de la nature, le roi se voit interdire tout ce qui s'y opposerait. La norme de ses actions est la loi naturelle ; discerner ses exigences et déterminer leurs applications dans les circonstances complexes de la vie publique n'est pas œuvre facile ; le roi sera aidé dans cette tâche par le conseil des barons ou même par celui des représentants du peuple entier ; le meilleur régime, en effet, est celui où le pouvoir royal est tempéré de démocratie et d'aristocratie ⁷.

Si le roi gère imparfaitement les intérêts temporels de ses sujets, il peut encore conduire vers Dieu les hommes en exerçant leur patience et en leur faisant expier leurs péchés ⁸. Dans la mesure, cependant, où il persiste à tyranniser le peuple, il perd tout droit à l'exercice de son pouvoir. Avant d'être une dignité personnelle, la royauté est une fonction publique ; la légitimité du roi reste conditionnée par son aptitude à atteindre la fin du pouvoir politique : le bien commun des sujets. Pour s'acquitter d'une telle fonction, le roi doit vivre selon la vertu. Comme les théoriciens franciscains de l'ascèse royale, Jean de Paris exige de lui une vie morale bien ordonnée, mais le roi n'y est plus seulement obligé à titre de chrétien, il y est tenu aussi, et d'abord, comme serviteur du bien public.

Telle est la doctrine de Jean de Paris sur le gouvernement temporel. Les éléments en sont épars à travers tout le traité et sont toujours mêlés aux idées religieuses que nous exposerons séparément, pour la clarté de l'analyse. Cette conception du pouvoir temporel témoigne

1. 225, 1.

2. 225, 6 ; cf. 239, 23.

3. 228, 16.

4. 190, 24.

5. 214, 41. On voit que, pour Jean de Paris, le roi n'est pas seulement « un grand propriétaire terrien », comme le prétend B. LANDRY, *Dante, De la monarchie*, Paris 1933, Introduction, p. 17.

6. 196, 8 ; 199, 15-19.

7. 236, 25-31.

8. 227, 33.

à la fois d'une confiance optimiste dans le régime qui paraît être le plus naturel, du souci de rester fidèle aux exigences de la nature, et de la préoccupation d'éviter les dangers auxquels sont inclinés les hommes ; le péché originel n'est pas absent des perspectives de Jean de Paris.

Il serait possible de trouver à chacune de ses idées des antécédents dans la tradition doctrinale du xiii^e siècle, et particulièrement chez saint Thomas ; à ce dernier, Jean de Paris emprunte les principaux passages de son exposé ; son mérite est de ne contredire jamais sa source ; à travers tout le traité, sous forme d'allusions ou de brèves incises, il laisse discerner la pensée dont il s'inspire : celle de saint Thomas.

Plus fidèle à lui-même qu'un Gilles de Rome, moins réservé qu'un Jacques de Viterbe dans l'affirmation du droit naturel de l'Etat, Jean de Paris a le mérite de donner aux acquisitions partielles et fragmentaires de ses prédécesseurs une formule à la fois cohérente et précise ¹. Il rassemble les éléments épars dans l'œuvre de saint Thomas, il résume la tradition en la prolongeant.

1. Dans son *Commentaire sur les sentences*, Ms. Mazar. 889, fol. 57 C, Jean de Paris traite la question : *Utrum dominatio sit de jure naturali* de façon moins explicite et moins originale que dans le *De potestate regia et papali* ; il s'inspire directement, — mais sans les citer, — de S. THOMAS, *Sum. Theol.*, III, q. 94, a. 5, ad. 3, et de PIERRE DE TARENTEISE, *II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 2, éd. Toulouse 1652, p. 362-363. On regrette que M. G. DE LAGARDE n'ait pas fait allusion à Jean de Paris dans l'excellente synthèse historique sur *La pensée politique au Moyen Age*, dont il a fait précéder ses *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Paris 1926, p. 9-87 .

CHAPITRE II

La royauté du Christ.

L'un des indices les plus sûrs de l'esprit profondément théologique de Jean de Paris est l'importance qu'il accorde aux considérations christologiques dans la détermination de l'essence et des propriétés de l'Eglise. Après avoir parlé du pouvoir temporel dans le premier chapitre de son traité, il aborde dès le second la question du règne du Christ. La personne du Christ, en effet, avait été considérée surtout, dans les théories politiques, sous l'aspect de sa royauté. Jamais cependant, avant Jacques de Viterbe et Jean de Paris, cette doctrine n'avait été exposée avec ampleur et précision, ni examinée dans toutes ses conséquences.

Deux controverses avaient posé avec acuité au cours du ^{xiii}e siècle le problème de la royauté du Christ : la querelle de la pauvreté, et celle des rapports entre les deux pouvoirs ¹.

Les Ordres Mendiants avaient prétendu imiter parfaitement le Christ en pratiquant « l'extrême pauvreté ». L'influence qu'ils avaient acquise mettait en péril les intérêts du clergé séculier qui, cessant d'être le principal bénéficiaire de la générosité des fidèles, voyait diminuer d'autant ses ressources. Les adversaires des nouveaux Ordres masquaient leur jalousie sous le couvert d'arguments théologiques. Le Christ, objectaient-ils, avait été non seulement propriétaire de quelques biens temporels, mais souverain universel de tous les biens créés. Les théologiens Mendiants, et particulièrement saint Bonaventure, furent ainsi amenés à distinguer, dans la royauté du Christ, entre le droit et l'exercice de fait : le Christ, il est vrai, était, de plein droit, souverain universel de la création ; mais pour nous racheter par le renoncement, pour nous donner l'exemple du détachement des biens temporels, il avait refusé d'user de son droit, et

1. Nous résumons ici le résultat de recherches faites sur de nombreux témoignages de la pensée chrétienne du ^{xiii}e siècle. L'indication détaillée des sources sortirait des cadres de ce chapitre, où ces considérations préliminaires sont destinées à préparer une juste appréciation de la contribution apportée par Jean de Paris à l'évolution de la doctrine de la royauté du Christ.

embrassé la pauvreté absolue : il avait voulu que son royaume fût uniquement spirituel.

La querelle du sacerdoce et de l'empire se prolongeait en Allemagne et en Italie. Les autres pays, et particulièrement la France et l'Angleterre, voyaient surgir sans cesse de nouveaux conflits entre le sacerdoce et le pouvoir royal ; la controverse politique empruntait volontiers ses arguments, elle aussi, à l'idée de la royauté du Christ. Les défenseurs passionnés du pouvoir temporel ou du pouvoir spirituel émettaient sur ce sujet des opinions divergentes et se livraient facilement à des exagérations de langage. Les théologiens désintéressés se montraient plus unanimes ; ils s'accordaient à reconnaître au Christ la souveraineté universelle : le Christ en était investi par droit de naissance, au double titre de l'union hypostatique et de la descendance davidique. Selon l'interprétation commune, Melchisédech était la figure prophétique du Messie prêtre et roi : le Christ, et lui seul, en fut la réalisation. Mais la double puissance qu'il réunissait en sa personne et possédait en plénitude, le Christ ne l'avait confiée tout entière à aucun homme : il l'avait répartie entre les prêtres et les rois. Venant de lui, les deux pouvoirs doivent collaborer à l'établissement de son règne, jusqu'à ce qu'ils soient de nouveau réunis en sa personne lors de la parousie.

Dans cette vaste synthèse, dont les éléments sont épars à travers les écrits multiples du xiii^e siècle, le point de doctrine le plus difficile à éclaircir était celui des limites respectives et du mode de collaboration des deux pouvoirs. L'impuissance des théologiens à s'accorder sur une solution précise montre combien les principes eux-mêmes en restaient confus. De fait, on n'avait étudié la royauté du Christ que d'une manière fragmentaire et occasionnelle ; cette prérogative du Christ n'avait pas été l'objet, comme son sacerdoce ou sa « grâce de chef », de recherches approfondies ni d'exposés d'ensemble.

Pas plus que ses contemporains, saint Thomas n'avait traité *ex professo* de la royauté du Christ. Mais le sens qu'il lui attribue dans les nombreux textes où il y fait allusion est constant. Il affirme fréquemment le fait de la royauté du Christ ; il applique au Christ le nom de roi, au sens strict de ce mot, pour désigner son pouvoir de gouverner les hommes. Roi par l'onction de la divinité qu'exprime déjà son nom, le Christ n'a voulu exercer que la royauté spirituelle. Pour nous racheter, il a choisi la couronne d'épines ; il a préféré l'humiliation et la souffrance à la majesté terrible et au pouvoir universel qu'il possédait de plein droit¹. A l'Eglise, son épouse, il a transmis son pouvoir de gouvernement dans le domaine spirituel :

1. *In symbolum Apostolorum*, art. IV, éd. Parme, t. XVI, p. 142 ; cf. *Sum Theol.*, III, q. 31, a. 2, ad. 3.

les prélats participent ainsi à sa royauté. La puissance temporelle vient également de lui : par lui règnent les rois ¹, et c'est lui qui les jugera au dernier jour ² ; ils sont ses ministres et, loin de persécuter l'Eglise comme l'ont fait les empereurs païens, les princes chrétiens ont le devoir de la servir et de l'aider à promouvoir les intérêts du royaume des cieux ³. L'ensemble des textes de saint Thomas éclaire ceux qui, parmi ses écrits, seraient obscurs ⁴ : il a revendiqué pour le Christ en sa vie terrestre, et pour l'Eglise qui continue son œuvre, la royauté spirituelle seule.

En 1301, Jacques de Viterbe rassemble une partie des idées énoncées sur la royauté du Christ au cours des controverses du xiii^e siècle. Sa doctrine est centrée sur le thème de la royauté de l'Eglise, conçue comme une dérivation de celle du Christ ⁵. Jacques de Viterbe insiste sur le caractère spirituel de cette royauté. Dans l'Eglise triomphante, le Christ règne sur les Bienheureux par la vision ; dans l'Eglise militante, il règne sur ses élus par la foi ⁶. Les qualités qui conviennent à l'Eglise attestent que ce règne est essentiellement religieux et surnaturel ⁷ ; pour en préciser le sens, Jacques de Viterbe analyse les prérogatives de l'âme du Christ : de l'union hypostatique dérive en elle la « grâce de chef » (*gratia capitis*), dont le pouvoir royal est l'une des manifestations ⁸. La royauté confiée par le Christ à l'Eglise est donc un pouvoir exclusivement spirituel. Les princes temporels, eux aussi, sont « ministres et coopérateurs » du Christ ⁹ ; mais leur puissance leur vient de Dieu par l'institution de la nature, et non en vertu de la grâce du Christ ¹⁰.

Après avoir ainsi clairement distingué l'origine des deux pouvoirs, Jacques de Viterbe cherche les lois de leurs relations réciproques ;

1. *Expositio in Evangelium Matthaei*, c. 17, t. X, p. 165 ; *Quodlibet IV*, a. 13, t. IX, p. 514 ; *Contra Gentes*, l. IV, c. 76.

2. *De regimine principum*, l. I, c. 8, t. XVI, p. 231.

3. *Quodlibet XII*, q. XIII, a. 19, ad. 2, t. IX, p. 625 ; *In Epist. ad Rom.*, c. 13, lect. 1, t. XIII, p. 130 ; *In Psalm. XLIV*, t. XIV, p. 322, n. 5.

4. Les textes qui ont donné lieu à des interprétations divergentes sont *II Sent.*, d. 44, expos. text., ad. 4, t. VI, p. 791, et *De regimine principum*, l. I, c. 14, t. XVI, p. 237. Le texte où S. Thomas s'est exprimé le plus explicitement sur le sens qu'il attribue à la royauté du Christ est un sermon (prononcé probablement à Paris en 1270) sur ce thème : *Ecce rex tuus venit tibi mansuetus*, conservé par le ms. Soissons 125, fol. 84 B-87 D, et que nous éditerons dans la *Revue Thomiste*. Nous avons exposé ailleurs la doctrine de S. Thomas sur la royauté du Christ d'après les nombreux textes où il y fait allusion, *La realeza de Jesucristo en las obras de Santo Tomas*, dans *Ciencia tomista*, t. LIX (1940), p. 144-156.

5. Les titres des deux parties du *De regimine christiano* suffisent à en indiquer le thème : *De regni ecclesiastici gloria*, et *De potentia Christi regis et sui vicarii*.

6. *De regimine christiano*, éd. H.-X. ARQUILLIÈRE, p. 95-99.

7. *Ibid.*, p. 101-105.

8. *Ibid.*, p. 150-154.

9. *Ibid.*, p. 169.

10. *Ibid.*, p. 174-227, *passim*.

avouant la difficulté du problème, il propose une *via media* entre les opinions extrêmes. La puissance temporelle, dit-il, n'existe « parfaitement et formellement » que si elle est « approuvée et ratifiée par l'autorité spirituelle » ¹. Dépositaire de la souveraineté absolue du Christ, le pape possède la royauté temporelle universelle : il peut donc l'exercer, « principalement dans les cas nécessaires » ² ; en outre, il lui revient toujours de conférer au pouvoir temporel une approbation sans laquelle celui-ci demeure incomplet ³ : le Christ, en effet, ne se devait-il pas de transmettre à son vicaire toute la puissance requise pour procurer le salut des hommes ⁴ ?

Par cet argument dont l'apriorisme est déconcertant, Jacques de Viterbe détruit les thèses qu'il avait établies d'abord si longuement. A la fin de son traité, il essaie de sauvegarder la solution augustiniste mise en péril par les principes énoncés au début. L'illogisme grâce auquel il y réussit s'explique par un manque de clarté. Analysant pour la première fois des notions fréquemment utilisées avant lui, mais dont on n'avait pas explicité le contenu exact, Jacques de Viterbe se livre à des distinctions souvent profondes, mais dont le nombre et la complexité obscurcissent son exposé, sinon même sa pensée. Son traité, a-t-on écrit, est « une œuvre de transition » ⁵. Les imperfections même qu'il contient donneront à Jean de Paris l'occasion de faire réaliser à la doctrine de la royauté du Christ un progrès nouveau.

La fonction propre de tout roi est de gouverner ses sujets en vue d'une fin commune. Le bien commun temporel, telle est la fin du « pouvoir terrestre ». La vie éternelle, telle est la fin de l'Incarnation et de la Rédemption : en nous y conduisant le Christ est vraiment roi ; en lui s'accomplit la prophétie de Jérémie : *Regnabit rex et sapiens erit* ⁶. Le moyen par lequel il nous achemine vers l'épanouissement parfait de son règne est son sacerdoce même : le Christ est la victime dont le sacrifice nous a rachetés ; il continue de nous en appliquer les fruits dans les sacrements dispensés par l'Eglise. Ainsi toute l'œuvre du salut des hommes dérive de la royauté du Christ : dans l'affirmation de ce fait, Jean de Paris s'accorde avec

1. *De regimine christiano*, p. 232.

2. *Ibid.*, p. 291-292.

3. *Ibid.*, p. 232.

4. *Ibid.*, p. 272.

5. H.-X. ARQUILLIÈRE, *ibid.*, p. 81.

6. 178, 28. Jean de Paris cite ici : S. THOMAS, *De regimine principum*, l. I, c. 14, t. XIV, p. 237. Ce verset de Jérémie, XXIII, 5, était l'argument classique en faveur de la royauté du Christ ; cf. S. THOMAS, *In Evangelium Matthaei*, c. XVI, t. X, p. 154 ; *ibid.*, c. 2, p. 24 ; *In Evangelium Joannis*, c. 12, t. X, p. 510 ; *ibid.*, c. 19, p. 618 ; *In Epist. ad Hebr.*, c. 7, lect. 1, t. XIII, p. 572, etc...

Jacques de Viterbe ; il se sépare de lui lorsqu'il précise la nature et les limites de la souveraineté du Christ.

Le pouvoir royal du Christ n'est pas d'ordre temporel. Dès le prologue, Jean de Paris l'affirme clairement et se plaît à y insister. Seuls, ceux qui n'ont pas l'intelligence des Ecritures peuvent croire le contraire : Hérode, par exemple, craignait que le Christ ne lui ravît son pouvoir, et Jean de Paris, à la suite de la tradition médiévale¹ et de saint Thomas², réfute avec complaisance cette aberration ridicule : la connaissance des textes prophétiques eût épargné à Hérode une erreur aussi grossière³. Le Christ devait d'ailleurs nous l'enseigner lui-même : son royaume n'est pas de ce monde, sa royauté est toute spirituelle.

Ce point de doctrine une fois établi, Jean de Paris en cherche l'explication théologique ; il distingue entre ce qui convient au Christ en raison de sa divinité et ce qui lui convient au titre de son humanité, considérée d'abord comme unie à la personne du Verbe, puis en elle-même⁴.

1. Fils de Dieu et égal à son Père, le Christ est roi universel de tous les êtres qu'il a créés.

2. En tant qu'Homme-Dieu, c'est-à-dire en tant que médiateur, il est roi des hommes qu'il a rachetés : il exerce dès ici-bas la royauté spirituelle qu'il possédait en vertu de l'union hypostatique, et qu'il a voulu acquérir en outre au prix de son sacrifice. Il nous fait participer à sa dignité : dans la mesure où, unis à lui par la foi et la charité, ils offrent à Dieu le sacrifice d'un cœur contrit, tous les justes sont réellement prêtres et rois ; les ministres de l'Eglise le sont à un titre spécial : ils traduisent en des rites extérieurs, qui contiennent et communiquent la grâce, le sacrifice commun de tous les fidèles⁵.

3. Considéré enfin dans son humanité seule, le Christ n'est pas roi temporel des biens possédés par les hommes, fussent-ils chrétiens. Pour sa nature humaine, en effet, il a volontairement accepté la pauvreté, ainsi que les autres « déficiences » qu'il pouvait assumer sans contracter le péché (*defectus indetrectabiles*).

A la lumière de cette distinction, Jean de Paris interprète les récits évangéliques et les textes traditionnels. Au cours de sa vie terrestre, le Christ n'a pas exercé de « propriété ou juridiction tem-

1. Citons, par exemple, AYMON D'HALBERSTADT, *Homilia XV*, P. L., t. 118, col. 108-109 ; PIERRE LE MANGEUR, *Historia scholastica*, P. L., t. 198, col. 1535-1546.

2. *Sum. Theol.*, III, q. 36, a. 2, ad. 3. Jean de Paris s'inspire des *Chaines* de S. Thomas sur les textes où il est question d'Hérode ; voir plus haut p. 78, n. 9.

3. 174, 3, 25 ; 191, 22-31 ; 194, 26 ; 228, 13.

4. Ch. VIII et IX, p. 190-194 ; cf. 188, 1-6.

5. 228, 31.

temporelle sur les biens des laïcs ». S'il a semblé parfois en disposer en maître, il agissait en vertu de sa divinité, et pour manifester qu'il était Dieu. En tant qu'homme, il a choisi, pour nous donner l'exemple de la vertu, un royaume qui ne fût pas de ce monde, et c'est celui qu'il continue d'exercer dans son Eglise : il règne par la foi en exigeant des hommes la soumission de la partie la plus spirituelle de leur être. A ce prix, il les conduit au royaume des cieux : « il règne donc sur les cœurs des fidèles et non sur leurs possessions. »

Par sa conduite et son enseignement, le Christ a confirmé de son autorité la division des deux pouvoirs. Il a confié la puissance spirituelle à saint Pierre et aux Apôtres, et à leurs successeurs dans l'Eglise ; encore ne leur a-t-il pas conféré tous les pouvoirs dont il disposait lui-même dans l'ordre spirituel. Il s'est réservé, par exemple, le « pouvoir d'excellence » qui convient à son humanité et qu'il pouvait transmettre ¹. Donc, même si le Christ avait possédé la royauté temporelle, il ne s'ensuivrait pas nécessairement qu'il l'ait confiée à saint Pierre ².

Jean de Paris admet que la puissance temporelle vient du Christ, comme la puissance spirituelle : « l'une et l'autre procèdent de lui, en tant qu'il est Dieu » ³. Les deux pouvoirs, affirme-t-il plusieurs fois, ont même origine ; or le pouvoir spirituel vient du Christ en tant qu'Homme-Dieu et médiateur ⁴. Jean de Paris ne dit pas explicitement que le Christ a conféré lui-même aux rois leur souveraineté ; il ne le nie pas, cependant. Tandis qu'il parle de « l'institution » du sacerdoce ⁵, il n'emploie jamais ce mot au sujet du pouvoir royal : celui-ci, par l'intermédiaire de la nature, vient de Dieu et du Christ en tant qu'il est Dieu.

Bien des auteurs avaient parlé de la royauté du Christ. Mais pour la première fois dans l'histoire de cette doctrine, un théologien posait la question avec une précision qui devait orienter toute l'évolution

1. 194, 14-25 ; l'expression *quae in solo homine Christo fuit* doit s'interpréter d'après la phrase précédente, où *Christus secundum quod homo* s'oppose à *secundum quod Deus*. Jean de Paris est ici en tout conforme à S. THOMAS, IV Sent., d. 5, q. 1, a. 1, sol., t. VII, p. 524, et *Sum. Theol.*, III, q. 61, a. 1, c., et à toute la tradition scolastique ; cf. A. LANDGRAF, *Die fröscholastische Streit um die potestas quam Christus potuit dare servis et non dedit*, dans *Gregorianum*, XV (1934), p. 524-572, et en particulier les témoignages des premiers docteurs dominicains, *ibid.*, p. 565-570.

2. Le *Quodlibet* anonyme conservé par le ms. Arras 773, q. 17, fol. 48 A, avait déjà, vers 1265-1266, appliqué au pouvoir politique du pape la distinction entre le pouvoir que le Christ possédait et celui qu'il avait transmis : *Licet papa sit vicarius Christi, non tamen eamdem potestatem nec tantam quam Christus, sed quantam ei concessit Christus. Concessit autem potestatem ligandi et solvendi et non dominationes vel regna temporalia usurpandi ; immo in contrarium nec rex voluit fieri*, Joann. VI.

3. 193, 20 ; 187, 38.

4. 197, 37 ; 199, 16.

5. Par exemple 179, 9.

postérieure de sa solution : Jean de Paris allait jusqu'à se demander si la dignité royale convient au Christ en raison de son humanité seule. A ce titre, répond-il, le Christ n'était ni roi, ni prêtre, ni médiateur, ni rédempteur. Toutes les prérogatives du Christ dérivent de l'union hypostatique et de la valeur qu'elle confère à son sacrifice. Sa royauté est sacerdotale. Le Christ est le Sauveur, et son humanité n'exista jamais seule, indépendamment de la personne du Verbe. Il ne pouvait donc être « un roi de ce siècle » ¹, comme le sont les personnes humaines ; il ne pouvait posséder un pouvoir purement naturel, sans relation intrinsèque à sa divinité et à son œuvre rédemptrice ². Mais sa nature humaine pouvait devenir l'instrument de cette œuvre, à condition d'être unie à la divinité du Verbe. Les sacrements contiennent une participation de la causalité instrumentale que l'union hypostatique conférait à l'humanité du Christ ; les prêtres de la Nouvelle Alliance en sont les ministres : ils peuvent ainsi, efficacement, « unir les citoyens du royaume de la terre à ceux du royaume des cieux » ³. Loin de s'exclure, ces deux royaumes se prolongent l'un l'autre : élever les fidèles de l'un à l'autre, telle est la mission de l'Eglise.

De cette théologie découle l'interprétation donnée par Jean de Paris à l'onction royale. L'onction du Christ est toute surnaturelle : elle est sa divinité même ⁴. Les rois de ce siècle ne possèdent, comme tels, qu'un pouvoir purement humain et d'institution naturelle ⁵ ; ils ne participent pas, comme les ministres des sacrements, à la causalité instrumentale qui dérive de la personne du Verbe sur la nature humaine du Christ en vue du salut des hommes. Il n'est donc pas essentiel aux rois de recevoir l'onction. De fait, certains d'entre eux l'ont reçue. Quelle est donc la signification exacte de ce rite ?

Le seul sacerdoce véritable est celui qui dérive du sacerdoce du Christ. Le sacerdoce de l'Ancien Testament fut donc figuratif et non véritable ; le peuple élu posséda cependant de véritables chefs temporels, à cause des exigences nécessaires et immuables de la vie sociale : Moïse, Josué et leurs successeurs exercèrent le pouvoir temporel sans avoir reçu préalablement aucune onction. Lorsque ce rite fut institué, il ne conférait pas aux rois d'Israël le pouvoir temporel ;

1. 191, 32.

2. Cette conception de la royauté sacerdotale est conforme à la doctrine de S. Thomas, exactement résumée par M. GRABMANN, *Die lehre des Hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, 1903, p. 235 : « Das Hirtenamt und Königtum Jesu Christi ist innigst mit seinem Priestertum verbunden ». De même, plus tard, S. BELLARMIN refusera de voir dans le Christ un roi *modo humano*, *De Romano Pontifice*, l. V, c. IV, éd. Venise 1721, t. I, p. 435.

3. 221, 18.

4. 191, 30-31.

5. Voir plus haut, p. 94.

mais à leur dignité de rois, il ajoutait celle de figures du Messie Prêtre et Roi qui devait naître de leur peuple et de leur famille : telle est du moins l'interprétation de saint Augustin ; Jean de Paris en montre le bien-fondé et l'adopte¹. Il en tire cette conséquence pratique : les rois de l'Ancien Testament n'étaient pas soumis aux prêtres du fait qu'ils recevaient d'eux leur onction.

Il en est de même dans les royaumes chrétiens où s'est conservé l'usage de l'onction ; cet usage n'est d'ailleurs pas universel dans la chrétienté, et n'est pas observé en Espagne. S'il est encore des rois qui reçoivent des prêtres l'onction, ils la reçoivent en tant que membres du Christ, et pour figurer le Christ-Roi. L'onction ne leur confère pas le pouvoir ; elle ne le modifie pas non plus intrinsèquement. Elle contribue seulement à désigner et à manifester l'homme auquel est conféré par le peuple ce pouvoir qui vient de Dieu² ; à la dignité essentielle du chef temporel, elle ajoute une signification accidentelle, mais sublime : elle fait de lui l'image du Roi Suprême, le Christ³.

Telle est la contribution apportée par Jean de Paris à la théologie de la royauté du Christ, dont Jacques de Viterbe avait fait le centre de sa doctrine de l'Eglise. Il pose le problème avec une précision jusqu'alors inconnue ; il introduit une distinction simple, mais bien fondée, et l'applique avec une logique rigoureuse ; il formule une solution d'ensemble que ses précurseurs s'étaient contentés d'insinuer et que l'évolution postérieure précisera.

Jean de Paris prolonge sans la trahir la pensée de saint Thomas : il lui emprunte les principes de sa propre explication et en tire les conséquences qu'ils impliquaient.

Le premier, il cherche la justification dogmatique de la pauvreté du Christ dans la doctrine des « déficiences » assurées par l'Homme-Dieu. Dans son *Commentaire sur les sentences*⁴, il avait exposé sur ce point une théorie en tout conforme à l'enseignement traditionnel : s'il existe dans le Christ des imperfections et des carences, c'est parce qu'il les a adoptées pour nous racheter : ayant revêtu la nature humaine dans sa pureté originelle, il ne pouvait subir que volontairement les conséquences du péché. Parmi ces conséquences, les Scolastiques énuméraient la faim, la soif et la mort ; Jean de Paris y ajoute la pauvreté. Ici encore, son originalité consiste à demander à la théologie traditionnelle la solution des questions soulevées par la controverse politique de son temps.

1. 228, 33-229, 31.

2. 226, 17.

3. 229, 2. La doctrine de Jean de Paris sur l'onction royale est conforme à l'interprétation communément admise à la fin du XIII^e siècle, cf. E. EICHMANN : *Königs-und Bischofsweihe*, Munich 1928, p. 51-58.

4. Ms. Mazar. 889, fol. 65 B.

CHAPITRE III

L'unité de l'Eglise.

Le premier mot de la bulle *Unam sanctam* en indique le thème et révèle la préoccupation dominante de Boniface VIII lors de son différend avec Philippe le Bel. A ses yeux, la politique du roi de France met en péril l'unité voulue par Dieu pour son Eglise. La bulle entière dénonce ce danger, et les théocrates devaient renchérir encore sur les paroles du pape. Le Dieu unique a envoyé son Fils pour réaliser l'œuvre du salut du monde ; cette œuvre est continuée par l'Eglise, qui seule peut restituer au monde son unité originelle, brisée par le péché. Toute réalité trouve son sens dans sa dépendance à l'égard de l'Eglise. Résister au pouvoir pontifical, c'est résister à l'ordre établi par Dieu, c'est « feindre deux principes, comme le manichéen »¹. Cette expression précède la définition dogmatique qui termine la bulle *Unam sanctam* ; sans être en connexion étroite avec cette définition, l'allusion au manichéen caractérise du moins l'aspect sous lequel se posait alors le problème des deux pouvoirs : l'unicité de Dieu était mise en question, et, par conséquent, l'unité de son œuvre pour le salut du monde.

Jean de Paris, lui aussi, devait centrer sur l'unité sa doctrine de l'Eglise. Avant de l'analyser, et pour la mieux apprécier, évoquons brièvement l'évolution idéologique qui l'avait précédé.

« Les hommes du Moyen Age ont eu la passion de l'unité² ». Les historiens ont insisté à l'envi sur cet « unitarisme médiéval », dont les causes sont nombreuses et les origines lointaines. Fortune étonnante de certaines idées léguées par l'antiquité ! L'unité est source et principe de toute pluralité. Cette doctrine platonicienne avait été transmise au Moyen Age et avait pénétré sa pensée³. Son influence

1. *Extrav. Com.*, I, I, c. 1, éd. FRIEBERG, col. 1246.

2. G. ZEILLER, *Les relations internationales au temps de la renaissance, l'unitarisme médiéval : son déclin*, dans *Revue des Cours et Conférences*, 1935, p. 40.

3. C. BEAUMKER, *Studium und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie*, Münster in W. 1928, p. 130-179, *Der Platonismus des Mittelalters*, et, malgré sa tendance à systématiser l'histoire, E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, p. 179-185, 232-240. Sur la conception plati-

s'était exercée d'abord sur l'idéal politique de Byzance ; s'infiltrant ensuite en Occident, l'idéal unitaire y avait marqué de son empreinte la conception impériale. La lecture de la *Cité de Dieu* entretenait chez les souverains et dans leur entourage le culte de l'unité politique. Simplifiant à l'excès la pensée complexe et nuancée de saint Augustin, Agobard ¹, Eginhard ² et les apologistes de l'empire carolingien y contribuaient par leurs écrits.

Pénétrés de christianisme, les esprits ne concevaient alors aucune réalité sans relation avec l'Eglise ; l'unité revêtait pour eux une valeur religieuse et devenait la loi du retour à Dieu de toute la création. La société temporelle était considérée comme faisant partie de l'Eglise, et, de même que l'Eglise est une, elle devait l'être également ³. Pour les penseurs de la Grèce antique, l'unité était demeurée un idéal métaphysique et transcendant ; elle devenait pour le Moyen Age chrétien un idéal politique : les hommes et les institutions devaient tendre à le réaliser. L'union entre les hommes s'insérait elle-même dans une conception plus vaste : dans le microcosme humain, dans la hiérarchie qui fait le lien de la société, dans la communion de tous les hommes entre eux et avec les Anges, à tous les degrés de la vie, en un mot, doit se réaliser l'unité harmonieuse de l'univers entier sous la « monarchie » de Dieu ⁴. A leur insu parfois, les défenseurs de la théocratie se font l'écho de cette synthèse spéculative en exigeant la soumission des princes au « Vicaire de Dieu » ⁵.

Au XIII^e siècle, pourtant, commencent à se manifester des influences nouvelles, capables de combattre cette tendance à l'unité. Frédéric II érige en principe la séparation des deux pouvoirs ; l'influence byzantine diminue ; celle de la philosophie arabe s'étend, au contraire, sur tout l'Occident ; entre pays voisins, les oppositions nationales se font jour. Et cependant, la mystique de l'unité jouit d'une faveur croissante chez les théoriciens du pouvoir pontifical : le problème des deux pouvoirs leur apparaît de plus en plus

nienne de « la paix cosmique », R. BONNAUD-DELAMARE, *L'idée de paix à l'époque carolingienne*, Paris 1939, p. 12-17. Plus qu'aucun autre, le Pseudo-Denis avait contribué à la diffusion du néo-platonisme au Moyen Age.

1. *Adversus legem Gundobardi*, P. L., t. 104, col. 113-126 ; cf. JONAS D'ORLÉANS, *De institutione regia*, c. XVII, éd. J. REVIRON, Paris 1930, p. 193-194.

2. *Vita Karoli*, c. 24, éd. L. HALPHEN, Paris 1923, p. 72 : *Delectabatur et libris sancti Augustini praecepit his qui De civitate Dei praefitulari sunt*.

3. HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, l. II, p. II, *De unitate Ecclesiae*, P. L., t. 176, col. 415-422. Le caractère essentiellement ecclésiastique de l'unitarisme médiéval a été très bien mis en relief par E. BARKER, *Unity in the Middle Ages*, dans *The unity of western civilization, Essays arranged and edited by F. S. MARVIN*, Oxford 1915, p. 96-99.

4. O. GIERKE, *Deutsche Genessenschaftsrecht*, t. III, p. 514-515 ; K. BURDACH, *Vom Mittelalter zur Reformation*, Berlin 1913, t. II, 548-553 ; B. LANDRY, *L'idée de chrétienté chez les Scolastiques du XIII^e siècle*, Paris 1929, p. 111-112.

5. Sur l'histoire et le sens de l'expression *Vicarius Dei*, appliquée au pape, cf. J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat*, p. 435-440.

comme un aspect du problème de l'unité du monde. Comment s'explique une telle recrudescence du « concept unitaire » ¹ ?

L'un des traits caractéristiques de la pensée du ^{xiii}^e siècle est son opposition au dualisme, dont le péril alors était grand et les causes multiples.

Les nouveaux manichéens de tout nom — patarins, cathares, vaudois, albigeois — divisaient le monde créé en deux domaines séparés et irréconciliables, dérivant de deux principes ennemis : le dieu bon de la lumière et le dieu mauvais des ténèbres ². La mention du « manichéen qui établit deux principes » a son origine dans saint Augustin ³ ; par les collections canoniques, elle se perpétue à travers le Moyen Age ⁴. Au ^{xiii}^e siècle, on la trouve sous la plume des docteurs scolastiques ⁵ ; mais elle est particulièrement fréquente dans les réfutations de l'albigénisme et y figure généralement dans un contexte politique : inquisiteurs et apologistes la reproduisent en prenant la défense du pouvoir temporel ⁶. Le dualisme doctrinal des albigeois n'était pas seulement une hérésie ; il conduisait au schisme, et ses adversaires insistaient sans répit sur l'unité de l'Eglise ⁷.

Le dualisme des philosophes arabes n'était pas moins dangereux. Admettre, comme Avicenne, l'éternité du monde, c'était, aux yeux de nombreux scolastiques, affirmer l'existence d'un principe matériel qui ne procède pas de Dieu. Contre cette assertion, docteurs et missionnaires développent l'argument qui trouvera place dans la bulle *Unam sanctam* : « Dieu a créé toutes choses en un seul principe, et non en plusieurs ⁸. » « Etablir deux principes comme fait le

1. J. GALMETTE, *L'élaboration du monde moderne*, Paris 1934, p. 522-523.

2. E. BROECKX, *Le catharisme*, Hoogstraten 1917, p. 41-44 et *passim* ; J. GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, t. I, *Cathares et Vaudois*, Paris 1935, p. 35-58.

3. Cf. *De Genesi contra Manicheos*, l. I, c. 2, P. L., t. 34, col. 174.

4. Cf. *Décret* de GRATIEN, c. 39, t. XXIV, q. 3, éd. FRIEDBERG, col. 1002, et sources indiquées *ibid.* Le souvenir des manichéens était également conservé par le droit romain, *Codex Justiniani*, I, 5, *de haereticis et manicheis*, éd. KRUEGER, Berlin 1914, p. 50-60.

5. S. ALBERT LE GRAND, *In Sent.*, II, d. 1, a. 1, éd. VIVÈS, t. XXVII, p. 6 ; *In Joannem* I, 3, t. XXIV, p. 53 ; cf. HUGUES DE STRASBOURG, *Compendium theologiae veritatis*, l. II, c. 1, éd. parmi les œuvres de S. Albert le Grand, *ibid.*, t. XXIV, p. 40, S. BONAVENTURE, *In Sent.*, II, I p., a. 2, q. 1, éd. Quaracchi, t. II, p. 25 ; *In Joannem*, I, 3, t. VI, p. 248, n. 9-10.

6. RAINERIUS SACCHONI, *Summa de Catharis et leonistis*, éd. MARTÈNE-DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, éd. Paris 1717, t. V, col. 1769 ; MONÉTA DE CRÉMONE, *Adversus Catharos et Valdenses*, éd. Rome 1743, p. 3 ; ALAIN DE LILLE, *Contra Waldenses et Albigenes*, c. II, éd. Anvers 1654, p. 203-204. Déjà SIMON DE TOURNAI dans sa *Summa sententiarum* avait réfuté longuement « le manichéen », ms. Arsenal 519, fol. 3^{rv}.

7. C. DOUAIS, *Documents pour servir à l'histoire de l'inquisition dans le Languedoc*, Paris 1900, t. II, Textes, p. 40 et *passim*.

8. Cf. S. BONAVENTURE, *In Hexameron*, coll. III, t. V, p. 343-344 ; *In Sent.*,

manichéen » n'est donc pas l'erreur des seuls albigeois ; Raymond Lulle en accuse les tartares, les sarrasins et les juifs, tous influencés par la pensée arabe. Contre eux, il s'efforce de susciter une croisade intellectuelle et militaire, et ses écrits ne cessent de proclamer l'unicité de Dieu, l'unité du monde et de l'Eglise ¹.

Le schisme grec continuait d'angoisser les âmes éprises d'unité. Les efforts de controversistes, les tentatives des conciles et les appels réitérés des papes s'avéraient impuissants à y mettre fin. Aux yeux de certains, le seul moyen d'y parvenir eût été la croisade, mais celle-ci exigeait la collaboration de tout l'Occident sous l'autorité du pape. Pour y décider princes et prélats, Humbert de Romans avait fait pour le concile de Lyon (1274) la théorie de l'unité de l'Eglise, et plusieurs de ses arguments reparaîtront dans la bulle *Unam sanctam* ². Mais le but pratique qu'il poursuivait l'inclinait, lui aussi, à absorber le pouvoir temporel dans le pouvoir spirituel.

Les disciples de Joachim de Flore et les Spirituels contribuaient également à donner au péril dualiste une forme politique. Dès le temps de Frédéric II, ils avaient pris parti contre le pape en faveur du pouvoir temporel. Leur attitude était la même sous Philippe le Bel. Alliés des Colonna et du roi de France, ils invoquaient contre Boniface VIII la renonciation de Célestin V. Jusqu'à la mort de ce dernier, Boniface VIII craignit un schisme ³. Contre ce dualisme menaçant, il insistait sur l'unité de l'Eglise. Affirmer l'indépendance du pouvoir temporel, c'était imiter à la fois les machinéens et les Grecs schismatiques, et introduire la division dans le monde et l'Eglise ⁴. Devant le danger créé par Philippe le Bel et ses partisans, Boniface VIII, Jean Lemoine, Mathieu d'Aquasparta et Gilles de Rome appliquaient aux adversaires du pouvoir pontifical la réfutation opposée jadis aux machinéens.

I, d. 8, II p., a. 1, q. 2, ad. oppos. 3, t. I, p. 167 ; II *Sent.*, d. 1, II p., a. 2, q. 2, concl., t. II, p. 29. GUILLAUME D'AUVERGNE, *De universo*, éd. Paris 1674, t. II, p. 593, 623, 690 et *passim*. GILLES DE ROME, *In Hexaemeron*, éd. Baldus 1555, I p., fol. 1-30.

1. Parmi les ouvrages de R. Lulle écrits avant le XIV^e siècle, cf. *Liber de Quatuordecim articulis fidei Ecclesiae Romanae*, éd. Mayence 1721, t. II, p. 43, 123, 185 ; *Liber super Quicumque vult*, t. IV, p. 8 ; *Disputatio fidelis et infidelis*, t. IV, p. 6, 40 et *passim*. En vue de la croisade, « le pouvoir [du pape] s'étend non seulement sur le spirituel, mais aussi sur le temporel, et (le pape) a le droit de demander la subordination la plus absolue du monde entier », H. WIERUSZOWSKI, *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu*, dans *Estudis Franciscans*, t. XLVII (1935), p. 90.

2. *Opus tripartitum*, II p., *De schismate grecorum*, éd. BROWN, Londres 1690, t. II, p. 207-224.

3. D. TOSTI, *Histoire de Boniface VIII*, trad. MARIE-DUCLOS, Paris 1854, t. II, p. 170, et *Registres de Boniface VIII*, éd. G. DIGARD, n. 4162, t. III, col. 106. Sur l'alliance entre les Colonna, les Spirituels et les partisans de Philippe le Bel, cf. G. DIGARD, *Philippe le Bel et le Saint-Siège*, t. II, p. 105 et suiv.

4. G. DIGARD, *op. cit.*, p. 134-135.

Hantés par le péril dualiste, les théocrates avaient tendance à confondre des éléments qui peuvent et doivent être unis, mais demeurent essentiellement distincts. Le pape était le chef visible de l'Eglise ; mais l'Eglise n'était plus seulement pour eux un « corps mystique », uni par la même foi et les mêmes sacrements, elle était aussi une organisation politique temporelle. Revendiquant pour le pape le droit de commander aux hommes en tous les domaines, ils croyaient sauvegarder l'unité du monde : la théocratie pontificale leur semblait être l'un des moyens de soumettre toute créature à l'unique empire de Dieu ¹.

Tandis que les polémistes inclinent à l'unification des deux pouvoirs, les scolastiques sont fidèles à maintenir entre eux le dualisme modéré formulé par le pape Gélase au seuil du Moyen Age ². Ce dualisme est précisé, nuancé, justifié spéculativement. En philosophie politique, Henri de Gand ³ et saint Albert le Grand ⁴ limitent les conséquences tirées du principe platonicien de l'unité. En théologie, saint Bonaventure met en relief le caractère surnaturel de l'unité de l'Eglise ⁵. Saint Thomas applique au monde et à la société la notion « d'unité dans l'ordre » (*unitas ordinis*), respectant la nature propre de chacune des parties du tout ⁶. Contre le manichéisme antique et l'avicennisme récent, il dénonce le danger « d'établir deux principes, comme fait le manichéen ». Sous sa plume, cependant, cette expression

1. L'insistance sur « l'unitarisme » universel est particulièrement fréquente chez GILLES DE ROME, *De ecclesiastica potestate*, p. 53, 66, 70, etc... De même que les trois Personnes divines sont dans l'unité d'une même substance, ainsi le sacerdoce, le règne et l'université de Paris (*studium*) sont dans l'unité d'une même Eglise, explique JOURDAIN D'OSNABRÜCK, *Noticia seculi*, éd. M. I.O.G., XIX (1898), p. 668; même idée chez ALEXANDRE DE ROES, *De translatione imperii*, éd. H. GRUNDMANN, p. 27. L'argument tiré de l'unité du monde a été mis au service de la thèse théocratique avec beaucoup d'ampleur par l'auteur de la *Determinatio compendiosa*, éd. KRAMMER, p. 18 et 35. L'application politique de l'argumentation traditionnelle contre les manichéens a été formulée très clairement par HOSTIENSIS, *Lectura super Decretales*, l. IV, tit. 17, c. 13, éd. Venise 1581, fol. 39^v-40.

2. La formule célèbre du pape Gélase a passé dans le *Décret* de GRATIEN, c. 10, D. XCVI, Duo sunt ; sur sa signification et son importance, cf. H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique*, p. 71-72, et J. LECLER, *L'idée de séparation entre l'Eglise et l'Etat*, dans *Études*, t. 205, p. 665-667.

3. *Quodlibet* IV, q. 20, éd. Venise 1613, fol. 197 v.

4. W. ARENDT, *Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen*, Iéna 1928, et M. GRABMANN, *Die Lehre des Hl. Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dingen*, dans *Mittelalterliche Geistesleben*, t. II, p. 286-312.

5. *In Sent.*, IV, d. 24, l. p., a. 2, q. 2, ad. 1, éd. Quaracchi, t. IV, p. 615 ; III, d. 25, a. 1, q. 1, ad. 3, t. III, p. 537.

6. E. KURZ, O. F. M. *Individuum und Gemeinschaft beim Hl. Thomas von Aquin*, Munich 1932, p. 9-24, et, avec moins de pénétration, D. M. GICKLER, O. P., *Die Einheit in Weltbild des Hl. Thomas von Aquin*, Vechta in Oldenburg 1933, p. 327-337.

ne vise jamais les adversaires du pouvoir pontifical¹. Saint Thomas est en dehors des controverses politiques, sa conception de l'unité du monde et de l'Eglise n'est influencée par aucune tendance polémique. Dans l'ensemble harmonieux de la création, il conserve à chaque ordre de réalités l'autonomie relative qui lui convient en raison de sa nature propre. L'Eglise garde son caractère surnaturel : elle est une parce que les fidèles sont unis au même Christ par une foi commune et la participation aux mêmes sacrements². Le pape est le chef visible de sa hiérarchie. Les princes chrétiens doivent collaborer avec lui. Sans doute saint Thomas n'eut-il pas l'occasion de préciser en détail le mode de cette collaboration : du moins avait-il posé des principes féconds. Les théologiens de la fin du siècle devaient bientôt les appliquer.

Décrivant les « qualités du règne ecclésiastique » dans la première partie du *De regimine christiano*, Jacques le Viterbe conserve à l'unité de l'Eglise son caractère surnaturel, fondé sur la foi et les sacrements³. Plus loin, cependant, par suite d'un illogisme que nous avons déjà signalé, il absorbe le pouvoir temporel dans le pouvoir spirituel. L'auteur de la glose anonyme sur la bulle *Unam sanctam* se montre plus logique, mais moins explicite⁴. Il revenait à Jean de Paris de proposer une doctrine cohérente et complète de l'unité de l'Eglise.

Les rapports entre les deux pouvoirs sont déterminés par les rapports de la nature avec la grâce : ils en sont l'application en un cas particulier. Jean de Paris ne sépare jamais ces deux problèmes, et sa terminologie même l'atteste. « Temporel » est, sous sa plume, corrélatif de « spirituel » ; le pouvoir royal se rattache au premier concept, le pouvoir pontifical au second. Le temporel inclut tout ce qui, par soi-même, est d'ordre naturel, et particulièrement les biens matériels nécessaires à la vie physique. Les réalités de la vie surnaturelle sont appelées, au contraire, « spirituelles »⁵. Jean de Paris restitue à ce terme le sens qu'il revêtait dans les Epîtres de saint Paul et dans l'antiquité chrétienne : il ne désigne pas les réalités abstraites de la vie intellectuelle par opposition au monde sensible et corporel, mais le surnaturel par opposition au « charnel ». Est spirituel ce qui nous vient du Saint-Esprit et nous communique les fruits de la

1. *Expos. in Symbolum Apostolorum*, a. 1, t. XVI, p. 137 ; *Sum. Theol.*, I, q. 46, a. 3, c. ; *In Genesim* II, 13, t. XXIII, p. 2-13 ; *In Johannem*, c. 1, lect. 6, t. X, p. 302 ; *ibid.*, c. 18, lect. 6, p. 611.

2. M. GRABMANN, *Die Lehre des Hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, p. 81-101 et *passim*, et TH.-M. KAEPPPEL, O. P., *Zur Lehre des Hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum*, Fribourg 1931, p. 43-47.

3. Ed. H.-X. ARQUILLIÈRE, Préface, p. 26.

4. Ed. H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, p. cxv.

5. 181, 36 ; 211, 1 ; 197, 34 et *passim*.

rédemption : les sacrements, la grâce, la vérité révélée ¹. Ainsi, par son vocabulaire même, Jean de Paris rattache le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel aux deux ordres de réalités où se meuvent les hommes : l'ordre de la nature et celui de la grâce.

Quels rapports établit-il entre eux ? Sa doctrine sur ce point peut se résumer dans les propositions suivantes :

1^o La grâce ne détruit pas l'ordre naturel ; elle laisse subsister les conditions de vie, les droits et les devoirs qui procèdent de la nature ; en particulier, elle ne modifie pas les aspirations spontanées des hommes vers l'organisation politique du *regnum* ².

2^o En outre, il existe entre la nature et la grâce une harmonie positive et voulue de Dieu, leur principe commun : la même sagesse du Créateur a fixé les lois de la vie naturelle et celles de la vie surnaturelle ³.

3^o Enfin, l'ordre naturel tend à être complété par celui de la grâce, sans se confondre avec lui ; le premier est spécifié par le bien temporel réalisable par les seules forces de l'homme ; les dons surnaturels permettent de dépasser ce bonheur purement humain et d'atteindre un jour une fin plus sublime : la vision de Dieu dans la vie éternelle ⁴.

A la différence des averroïstes, Jean de Paris ne se résigne pas à une opposition entre le temporel et le spirituel ; il montre au contraire leur conciliation possible et nécessaire. Les facultés et vertus naturelles d'une part, les vertus infuses de l'autre sont spécifiées par les objets auxquels elles tendent ; les biens divers qu'elles permettent d'atteindre sont loin de s'exclure. La vie éternelle n'est pas une fin accessoire et facultative : elle est la seule fin véritable à laquelle soient ordonnés tous les hommes. Dans cette perspective la nature et la grâce ne peuvent s'opposer ; toutes deux procèdent de Dieu et doivent conduire à lui. Blessée par le péché, la nature humaine n'est cependant pas viciée intrinséquement ; elle peut être guérie : la révélation, la loi divine et les sacrements y pourvoient. « A elle seule, la nature ne peut parvenir à la vie éternelle ; mais elle peut y être dirigée par la grâce ⁵. »

De même que le *regnum* est le milieu social où s'épanouit l'activité naturelle des hommes, l'Eglise est le milieu social de leur vie sur-

1. 226, 18-34 ; 240, 24-38 ; 214, 28.

2. 175, 3.

3. 196, 5-10 ; 200, 15-20.

4. Cf. ch. v, p. 183 ; 208, 2 ; 229, 22-34 ; 178, 15-25.

5. Contre H. KAEMPE, *Pierre Dubois und die gestigen Grundlagen...*, p. 58, qui attribue à Jean de Paris une « séparation » entre la nature et la grâce. Au contraire, E. KURZ, *op. cit.*, p. 155, a reconnu que tout l'essentiel de la doctrine de Jean de Paris est strictement thomiste.

naturelle. Dans sa conception de l'Eglise, Jean de Paris est dominé, lui aussi, par la conviction de son unité. Mais ayant distingué clairement les deux domaines de l'activité humaine, il n'est pas tenté de les confondre, comme tant de ses devanciers. Il est sensible à l'ordre de l'univers : l'unité préside au mouvement des astres comme à la vie des individus et des sociétés. Mais cette ressemblance entre les ordres cosmologique, physiologique et social n'établit pas entre eux une relation de dépendance ; chacune des créatures retourne à Dieu selon la nature propre qu'elle a reçue de lui.

Dans cette harmonie universelle, l'Eglise doit conserver son caractère essentiellement surnaturel. Son rôle est de nous « ordonner et diriger vers le royaume du ciel » ¹. Elle le fait en nous unissant au Christ-Chef. Pour Jean de Paris comme pour saint Thomas, le concept de Corps Mystique définit l'Eglise mieux que tout autre. Il aime à comparer l'Eglise à un édifice et à un troupeau ², et ces images impliquent déjà l'idée d'organisation et d'union. Mais l'analogie tirée du corps exprime davantage l'unité organique et vitale des membres avec leur Chef et entre eux. La charité est le lien interne de cette unité ³ ; la hiérarchie sacerdotale en est la garantie ; elle fait participer tous les fidèles à la même grâce du Christ. Placé au sommet de la hiérarchie, le pape maintient l'unité de foi en dirimant les controverses doctrinales ; il assure la concorde entre les ministres inférieurs en fixant les limites d'exercice de leur pouvoir sacerdotal et en veillant à la juste répartition de leurs biens temporels ⁴. Ainsi l'unité de foi et de culte, complétée par l'unité de juridiction, pourvoit à « l'utilité commune » des fidèles dans tous les domaines de la vie de l'Eglise.

Epurée de tout alliage politique et temporel, la doctrine de l'unité de l'Eglise recouvre son sens traditionnel ; dès lors deviennent impossibles les confusions engendrées par l'augustinisme politique. L'unité de l'Eglise est réalisée par l'adhésion commune de tous les fidèles à la grâce de leur Chef ; elle n'entraîne pas la soumission directe du pouvoir temporel à l'autorité du Vicaire du Christ ⁵. L'unité du Corps Mystique peut exercer une heureuse influence sur la concorde poli-

1. 228, 26.

2. 196, 3 ; 223, 3.

3. 196, 20 ; 191, 2 ; 254, 17.

4. 180, 13-21 ; 181-16 ; 185, ch. vi.

5. 230, 4-17. Jean de Paris a traité *ex professo* de l'Eglise comme Corps Mystique et du Christ comme chef dans son Commentaire des Sentences, ms. Mazar., 889, fol. 62D ; sa doctrine est conforme à celle de ses contemporains ; l'un des exposés les plus concis sur l'unité du Corps Mystique au XIII^e siècle est dû à EUDES DE CHATEAUROUX, *Quaestio de unitate corporis mystici*, ms. Nat. Lat. 16406, fol. 222 c-225 B.

tique entre les hommes : elle ne se confond pas avec cette concorde, elle la transcende.

A la lumière de cette théologie, Jean de Paris assigne leur domaine propre à chacun des deux pouvoirs. Tous deux s'exercent, en effet, sur les mêmes individus, mais étant distincts, ils doivent atteindre en eux deux formalités différentes. Comment délimiter leurs domaines respectifs ?

L'augustinisme politique avait coutume de partager entre les deux pouvoirs les deux éléments constitutifs de l'homme : au pouvoir temporel il attribuait le corps, au spirituel l'âme ¹. Dans cette hypothèse, le pouvoir royal était une force de police et de coercition physique. L'intellectualisme d'Aristote, de saint Thomas et de leurs disciples s'accommodait mal de cette conception. Jean de Paris cherche donc une solution qui respecte davantage l'unité de la personne humaine : au sacerdoce et au règne il accorde pouvoir sur l'homme tout entier, mais à chacun d'eux dans les limites assignées par sa fin propre. Le corps n'échappe donc pas à l'emprise du pouvoir sacerdotal : les sacrements et la prédication n'atteignent l'âme que par l'intermédiaire du corps ; le hiérarchie ecclésiastique peut, en outre, infliger des peines corporelles pour réprimer les délits ou éviter les abus en matière religieuse. De son côté, le pouvoir royal a prise sur les âmes, puisqu'il doit favoriser le bien commun des sujets selon le plein épanouissement de leurs virtualités humaines ; le médecin soigne les corps ; le législateur, lui, vise un but plus élevé : rendre les hommes meilleurs en leur assurant les conditions favorables à la pratique des vertus ².

Volontiers également, l'augustinisme avait délimité les domaines respectifs des deux pouvoirs d'après les deux catégories d'hommes qui composent la société : les clercs et les laïcs ³. La distinction établie par Jean de Paris entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel lui évite de scinder ainsi la société en deux classes. Le pouvoir spirituel possède le droit strict de s'exercer sur tous les hommes, y compris les laïcs, en vue de leur bien surnaturel ; les clercs, de leur côté, sont soumis au pouvoir temporel en vue du bien commun du royaume, et dans les limites fixées par leurs immunités ⁴.

1. GERVAIS DE TILLBURY, *Otia imperialia*, éd. M. G. H., S. S., t. XXVII, p. 363 ; GILLES DE ROME, *De ecclesiastica potestate*, p. 2, 27, 51. Hugues de Saint-Victor semble avoir exercé une influence décisive sur cette répartition des deux pouvoirs ; cf. aussi GUIBERT DE TOURNAI, *De officio episcopi*, éd. *Maxima Bibliotheca Patrum*, t. XXV, Lyon 1660, p. 402.

2. 225, 28-34 et *passim*. Jean de Paris concède cependant que le pouvoir temporel doit tenir compte, plus que le spirituel, des différences de complexion physique entre les hommes, 180, 24 suiv.

3. Citons, par exemple, ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, III p., q. 48, membr. I, a. 3, éd. Venise 1575, fol. 185.

4. Nous verrons plus loin que Jean de Paris a tendance à exagérer, dans les

« Le pouvoir terrestre procède immédiatement de Dieu ; il est dirigé vers la vie éternelle par le pouvoir spirituel ¹. » Cette formule, entre bien d'autres, résume la doctrine de Jean de Paris sur les rapports des deux pouvoirs. La nature et la grâce contribuent à l'épanouissement progressif de l'homme : dès cette vie, elles lui procurent le bien commun temporel et spirituel et l'acheminent vers la vision bienheureuse. Leurs fins prochaines étant différentes, l'ordre temporel et l'ordre spirituel demeurent distincts ; mais, unis dans la collaboration, ils conduisent l'homme à la même fin dernière. Le pouvoir des princes chrétiens favorise l'œuvre du salut ; il n'est cependant pas une fonction propre de l'Eglise, dont l'unité est sur-naturelle et non politique.

Sans doute le rapport entre les fins de la vie politique et de la vie religieuse n'est-il pas encore précisé aussi clairement qu'il le sera à partir du xvi^e siècle. Du moins la doctrine de Jean de Paris représente-t-elle déjà un progrès véritable et marque-t-elle pour l'évolution des théories politiques une orientation définitive : le respect de la nature intrinsèque du *regnum* et de l'Eglise permet de les réconcilier sans les identifier.

Saint Thomas avait éclairé de principes féconds le problème des rapports entre la nature et la grâce. Jean de Paris applique ces principes à la vie politique. Il peut ainsi rejoindre, en l'enrichissant de précisions nouvelles, la tradition de l'Eglise, obscurcie par l'augustinisme ; il peut distinguer les deux pouvoirs et subordonner l'un à l'autre sans les confondre ni les opposer.

cas particuliers, l'autorité du pouvoir royal sur le clergé ; c'est du principe qu'il s'agit ici.

1. 226, 9.

CHAPITRE IV

La hiérarchie de l'Eglise.

Toute vie sociale suppose une hiérarchie. Les théocrates avaient tendance à absorber le pouvoir civil dans l'Eglise, et, par conséquent, la hiérarchie temporelle dans la hiérarchie spirituelle. La première leur apparaissait comme la partie inférieure d'une seule et même échelle entre les êtres intelligents, qui doivent retourner à Dieu par l'intermédiaire les uns des autres. La bulle *Unam sanctam* invoque l'autorité du Pseudo-Denis à l'appui de cette thèse et témoigne de l'importance attribuée alors à cette conception hiérarchique de l'univers¹.

Avant d'analyser la doctrine de Jean de Paris sur les rapports des deux hiérarchies, temporelle et spirituelle, nous rappellerons les circonstances qui avaient contribué à obscurcir le problème, et celles qui en avaient préparé la solution.

Une première source de confusions entre les deux hiérarchies est liée à la structure même de la société médiévale. A mesure qu'il s'organisait, le régime féodal impliquait la subordination de tous les pouvoirs à un supérieur unique². Les évêques étaient en même temps prélats ecclésiastiques et seigneurs temporels; à ce dernier titre, ils étaient soumis aux rois. Au-dessus des rois dominait l'empereur, et, au sommet de cette pyramide de puissances humaines, le pape était le dernier intermédiaire entre Dieu et les hommes. La tendance unitaire que nous avons caractérisée au chapitre précédent favorisait encore cet état de fait. La conception hiérarchique de la société s'intégrait à son tour dans une vue d'ensemble de l'univers et trouvait sa justification spéculative chez les commentateurs du Pseudo-Denis.

Les anges sont pour les hommes des modèles et des protecteurs : cette conviction remonte aux origines du christianisme. Au Moyen

1. *Extrav. Com.*, I, VIII, c. 1, *Unam sanctam*, éd. FRIEDBERG, col. 1245.

2. Ce fait a été mis en relief par S. E. le cardinal A. BAUDRILLART, *Des idées qu'on se faisait au XIV^e siècle sur le droit d'intervention du souverain pontife en matière politique* dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. III (1898), p. 195 et p. 334-335.

Age, elle engendrait dans l'ordre pratique des conséquences inattendues. La vie angélique est l'idéal de la vie humaine ; la hiérarchie terrestre doit donc imiter celle des anges. Or, selon le Pseudo-Denis, tous les anges sont « réduits à l'unité » par les purifications, illuminations et perfections que les inférieurs reçoivent des plus élevés ; il doit en être de même parmi les hommes : les degrés inférieurs de l'unique hiérarchie doivent dépendre entièrement des degrés supérieurs ; admettre la coexistence de deux hiérarchies parallèles et autonomes serait s'opposer à l'ordre établi par Dieu.

Modèles des hommes, les anges sont aussi leurs gardiens. Chacun des chœurs angéliques assure la protection spéciale d'un degré déterminé de la hiérarchie humaine qui, à ce titre encore, est assimilée à celle des anges dans l'unique hiérarchie des êtres.

Les ecclésiologues du xiii^e siècle appliquent ces principes avec des divergences de détail, mais avec un présupposé commun : la hiérarchie angélique prolonge la hiérarchie terrestre, et, dans cette dernière, les princes temporels prennent place parmi les ministres de Dieu¹. L'iconographie s'inspire des mêmes idées ; sur les portails des cathédrales, les rois figurent au-dessus des chevaliers, des moines et des prêtres, parmi les évêques et les archevêques, et au dessous du pape².

Les grands docteurs scolastiques savaient, il est vrai, apporter à l'application de ces principes les restrictions nécessaires³. Mais l'ardeur des controverses faisait trop souvent oublier ces réserves prudentes : on persistait à demander à de la hiérarchie angélique de multiples solutions pratiques. Le Pseudo-Denis était devenu une source d'interprétation du droit canonique. Un exemple le montrera : la hiérarchie céleste est immuable ; il est donc interdit au pape, conclut Guillaume de Saint-Amour, de modifier la répartition de la

1. *Ut igitur videamus quomodo perfectio hierarchica terminatur in papa, reducamus hierarchiam humanam ad angelicam, et angelicam ad divinam*, GUIBERT DE TOURNAI, O. F. M., *De officio episcopi*, éd. *Maxima Bibliotheca Patrum*, t. XXV, Lyon 1660, p. 414 ; ce principe est appliqué ailleurs encore par le même auteur, *Tractatus de pace*, éd. Quaracchi 1925, p. 41 et suiv. Dans le même sens, HUGUES DE STRASBOURG, O. P., *Compendium theologicæ veritatis*, éd. parmi les œuvres de S. Albert le Grand, Paris 1895, t. XXXIV, p. 51 et suiv. ; THOMAS GALLUS, *De ecclesiastica hierarchia*, éd. parmi les œuvres de Denis le Chartreux, Tournai 1902, t. XV, p. 369 et suiv., et p. 533.

2. Par exemple au portail sud de Chartres (xiii^e siècle), baie de gauche, cordon des voussures, cf. reproductions éditées par E. HOUVET, t. I, planches 61-66.

3. *Quamvis sit exemplata ecclesiastica hierarchia ab angelica quoad actus imperandi et obsequendi, tam circa obsequia generalia quam circa specialia, tamen non quoad omnia exemplata est*, PIERRE DE TARENTAISE, *In Sent.* II, d. 9, q. 1, a. 3, ad. 6, éd. Toulouse 1652, p. 81 ; IV, d. 24, q. 2, a. 3, ad. 1, p. 265. Dans le même sens, ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theologica*, IV p., q. 21, membr. 3, a. 2, éd. Venise 1575, p. 342 ; S. BONAVENTURE, *In Sent.*, II, d. 9, a. 1, q. 9, t. II, p. 257 ; GILLES DE ROME, *In Sent.* II, d. 9, q. 1, a. 2, éd. Venise 1581, p. 406-408.

juridiction ecclésiastique et d'accorder aux religieux mendiants le pouvoir d'entendre les confessions¹.

Au milieu de telles confusions, le pouvoir temporel était facilement considéré comme une partie du pouvoir commis à l'Eglise et à son chef suprême. Esquissée par Guillaume d'Auvergne², cette doctrine est exposée avec ampleur par plusieurs écrivains franciscains³, et introduite dans la controverse politique par Gilles de Rome⁴. Cette théologie prenait son point de départ en des considérations extérieures à la hiérarchie ecclésiastique elle-même, telle que nous la font connaître les sources de la Révélation. Au lieu d'un organisme vivant, unifié par la foi et les sacrements transmis par la hiérarchie, l'Eglise devenait une organisation juridique dont le chef possédait une autorité directe sur le pouvoir temporel.

La doctrine dionysienne ainsi appliquée ne favorisait pas seulement la centralisation pontificale ; elle donnait aussi un fondement spéculatif à l'idéal impérial : premier ministre du pape, l'empereur est, après lui, le hiérarque suprême auquel sont subordonnés tous les pouvoirs humains. Au xiii^e siècle, on n'allait plus, comme autrefois, jusqu'à lui attribuer une participation au pouvoir sacerdotal : on se refusait à lui reconnaître même un ordre mineur⁵. Mais dans le domaine de la juridiction, on lui attribuait encore une fonction religieuse⁶.

Ainsi, les confusions qui obscurcissaient le problème des rapports entre les deux hiérarchies avaient des origines lointaines et n'étaient pas seulement le résultat de l'ardeur polémique.

Pourtant, en ce xiii^e siècle si mouvant, des circonstances nouvelles allaient devenir pour la doctrine de la hiérarchie ecclésiastique l'occasion de précisions importantes.

Le mouvement d'émancipation des laïcs à l'égard du clergé

1. *De periculis novorum temporum* (1255), éd. M. BIERBAUM, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit*, p. 12-13.

2. Sermon pour la vigile de tous les Saints, éd. M.-M. DAVY, *Sermons universitaires parisiens*, p. 151.

3. *De Ecclesiastica hierarchia*, éd. parmi les œuvres de S. Bonaventure, Lyon 1668, t. VII, p. 246-273 *passim* ; ADAM DE MARSH, O. F. M. († 1258), *Epistolae*, éd. BREWER, p. 417. GUIBERT DE TOURNAI, O. F. M., *Eruditio regum et principum*, éd. Louvain 1914, p. 45, p. 72-90, *passim*.

4. *De ecclesiastica potestate*, p. 53, p. 121-126 et *passim*.

5. *Nam imperator ordinem habet ut d. 63, c. 3, Valentinianus, in finem... Dicunt enim quidam quod habet ordinem sacerdotalem, alii dicunt quod est subdiaconatus, tertii dicunt quod non est subdiaconatus, sed episcopo in officio subdiaconatus ministrat. Tu dic quod nullum habet ordinem... sed officium*, GUILLAUME DURAND DE MENDE, *Speculum juris*, éd. Venise 1595, p. 46, n. 17. HOSTIENSIS, reconnaît à l'empereur un *ordo ecclesiasticus*, non sacer, cf. E. EICHMANN, *Königs- und Bischofsweihe*, p. 58.

6. Voir en ce sens les lettres des électeurs d'Albert I, en 1298, éd. M. G. H., *Leges*, II, p. 467 ; VINCENT DE BEAUVAIS, *Imperatoris Romani eligendi institutio ac forma*, éd. avec le *Speculum Historiale*, Douai 1624, p. 1333.

revêtait alors des formes multiples¹. L'évolution culturelle des laïcs leur faisait prendre conscience de leur autonomie en tout ce qui, dans leur vie, n'était pas du domaine religieux. Dans les institutions, tribunaux et notariats laïcs se multipliaient et s'organisaient. Le clergé se voyait peu à peu rendu à ses fonctions pastorales, et les limites commençaient d'apparaître plus nettes entre les deux juridictions². La centralisation croissante du pouvoir ecclésiastique et les abus qui régnaient parmi les clercs suscitaient de violentes réprobations; certains réformateurs allaient jusqu'à préconiser l'abolition du sacerdoce³. De tels excès étaient rares. Les moralistes se contentaient de reprocher aux clercs leur désir des richesses et de les humilier en comparant leur relâchement à la vertu des laïcs⁴.

Le débat fut porté sur le terrain doctrinal par la diffusion des Ordres Mendiants. Les religieux des nouveaux Ordres prétendaient mener « la vie parfaite » sans être nécessairement engagés dans la hiérarchie sacerdotale⁵. Le prestige qui s'attachait à leur vertu orientait les esprits vers une notion d'Eglise assez différente de celle que favorisaient les conceptions féodales et théocratiques. L'attention se portait moins sur la dignité extérieure que sur la sainteté personnelle. On avait eu tendance à considérer surtout dans l'Eglise une organisation hiérarchique; on voyait de préférence en elle, désormais, la communion vivante de ceux qui participent à la grâce du Christ, communiquée par la hiérarchie sacerdotale.

Le développement des nouveaux Ordres posait au XIII^e siècle le problème de la dignité des religieux et celui de leur juridiction. En se multipliant, les conflits particuliers entre les Mendiants et la hiérarchie locale engendrèrent des controverses doctrinales dont les principaux résultats furent les suivants⁶:

1. G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, t. I, Bilan du XIII^e siècle, 1934. Le même auteur montre comment, à la fin du XIII^e siècle, se précise « la conception hiérarchique diversifiée et décentralisée de la vie sociale », et indique la contribution de Jean de Paris à cette tendance d'où sortira bientôt le « corporatisme médiéval », *Individualisme et corporatisme au Moyen Age*, dans *L'organisation corporative du Moyen Age à la fin de l'Ancien Régime*, t. II, Louvain 1937, p. 36-40.

2. R. GENESTAL, *Le privilegium fori en France du Décret de Gratien à la fin du XIV^e siècle*, Paris 1921, t. I, p. XIII-XVII.

3. C'est du moins en ce sens que Joachim de Flore est interprété par Eudes de CHATEAUXROUX, éd. DENIFLE, A. L. K. G., t. I, p. 115.

4. *Clerici sunt infructuosi et laici fructuosi*, JEAN HALGRIN, *Sermo* 251, éd. *Bibliotheca Patristica Medii Aevi*, Paris 1880, t. I, col. 1266; un grand nombre de sermons du même prédicateur sont intitulés : *Contra clericos*, *Contra praelatos Ecclesiae*, *ibid.*, *passim*. ROGER BACON, comparant les chrétiens, et particulièrement les clercs, aux philosophes païens de l'antiquité, écrit : *Sumus eis impares et operibus minus efficaces*, *Opus Majus*, éd. BRIDGES, Oxford 1897, t. II, p. 322.

5. Ce thème est longuement développé dans le traité *De perfectione statuum* éd. parmi les œuvres de Scot, Paris 1895, t. XXVI, p. 501-561.

6. L'évolution de ces controverses a été retracée pour la dernière fois avec précision par K. SCHLEYER, *Anfänge des Gallicanismus im 13. Jahrhundert*, *Der*

1. On distingua davantage entre le pouvoir d'ordre et celui de juridiction. Déjà la vie monastique avait donné l'occasion d'agiter ce problème : les moines, en effet, possédaient souvent le pouvoir sacerdotal sans exercer de juridiction ; ces deux pouvoirs sont donc séparables : restant distincts même chez qui les possède tous deux, ils ne sont pas nécessairement transmis par le même supérieur¹. Les controverses suscitées au sujet des Ordres Mendiants amenèrent à rappeler ces principes traditionnels.

2. La différence apparut plus nette entre la perfection hiérarchique et la perfection personnelle : la première est l'effet d'un sacrement et reste liée à une fonction ; la seconde provient d'un plus grand renoncement au monde et dépend de la valeur morale subjective. Le fait d'être constitué dans la hiérarchie ecclésiastique par le sacerdoce et l'épiscopat n'épuise donc pas toute la perfection spirituelle possible².

3. Le caractère universel et immédiat de la juridiction pontificale en matière spirituelle fut affirmé plus explicitement que jamais. Plusieurs papes avaient conféré aux Mendiants le pouvoir de prêcher et d'entendre les confessions, même sans le consentement des évêques et des curés. Les papes avaient donc accordé la juridiction directement, sans passer par les autorités intermédiaires, et, ce qu'ils avaient fait, ils en revendiquaient le droit. Amplement justifié par Richard de Menneville³, Jean Peckham⁴ et les autres défenseurs des nouveaux Ordres⁵, ce droit devait être affirmé avec vigueur par Jean de Paris lors de la controverse soulevée en 1304 par la bulle *Inter cunctas*⁶.

Dans les écrits théologiques antérieurs au xiii^e siècle, les questions relatives à la hiérarchie ecclésiastique étaient traitées d'une manière tout occasionnelle, à propos des sacrements et de leur ad-

Widerstand des französischen Klerus gegen die Privilegierung der Bettelorden, Berlin 1937. L'auteur voit cependant trop aisément dans l'opposition des maîtres séculiers de l'université de Paris aux maîtres réguliers un « gallicanisme » qui n'existait encore ni dans les doctrines ni dans les faits.

1. D. U. BERLIÈRE, O. S. B., *L'exercice du ministère paroissial par les moines dans le haut Moyen Age*, dans *Revue bénédictine*, t. XXXIX (1927), p. 246-250, *Controverses sur les principes aux XI^e et XII^e siècles*; et, pour le XIII^e siècle, le témoignage de GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa in Sententias*, éd. Paris 1500, fol. 281.

2. K. SCHLEYER, *Disputes scolastiques sur les états de perfection*, R. T. A. M., t. X (1938), p. 279-293.

3. *Questio de Privilegio Martini V*, éd. F. DELORME, Quaracchi 1927, p. 22-76.

4. *Tractatus pauperis contra Willelmum de Amore*, éd. LITTLE, 1910, p. 44-46. *Questio qualiter possint religiosi praelatorum officia convenire*, éd. F. DELORME, Quaracchi 1925, p. 80.

5. Textes édités par M. BIERBAUM, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit*, p. 153 et *passim*.

6. *Determinatio de confessionibus fratrum*, éd. dans BARONIUS-THEINER, *Annales ecclesiastici*, t. XXIV, ad an. 1321, p. 155-158.

ministration. Les polémiques suscitées par l'apparition des Ordres Mendians avaient amené en ce domaine d'appréciables enrichissements. Le conflit entre Philippe le Bel et Boniface VIII donna lieu à de nouvelles précisions sur les rapports entre la hiérarchie ecclésiastique et la hiérarchie temporelle. Examinons la contribution qu'y apporta Jean de Paris.

Notre théologien applique à la distinction entre les deux hiérarchies les principes qu'il a établis concernant les rapports de la nature avec la grâce. Le pouvoir spirituel, affirment les théocrates, est plus digne que le temporel ; il lui est donc aussi supérieur quant à son origine, et ceci place le roi sous la dépendance du pape. Jean de Paris dénonce le vice de cette argumentation : elle implique un passage injustifié de l'ordre de dignité à l'ordre de causalité. On ne peut invoquer ici la notion de « participation », si chère au Pseudo-Denis ; elle exige, en effet, une relation de causalité entre les êtres chez qui elle se vérifie. Or, le temporel ne procède pas du spirituel, mais chacun d'eux vient immédiatement de Dieu. Les deux hiérarchies sont donc distinctes et indépendantes l'une de l'autre, si l'on considère leur nature spécifique et leur origine : la hiérarchie sacerdotale règle les rapports des hommes entre eux dans l'unité surnaturelle de l'Eglise, la hiérarchie temporelle le fait à l'intérieur du règne en vue du bien commun. Jean de Paris maintient le principe dionysien de participation, mais il en restreint l'application : de Dieu et du Christ procèdent parallèlement l'ordre de la grâce et sa hiérarchie d'une part, l'ordre de la nature et sa hiérarchie de l'autre ¹. Quels sont les traits propres à chacune d'elles ?

La hiérarchie temporelle est de caractère essentiellement laïque. Jean de Paris ne reconnaît au roi ni sacerdoce, ni pouvoir thaumaturgique. Il se sépare ainsi des apologistes de Philippe le Bel ² ; mais il reste fidèle à sa doctrine du *regnum* : le prince temporel détient un pouvoir d'institution naturelle, et Jean de Paris n'apporte à cette affirmation aucune restriction, pas même au profit de l'empereur. Nous l'avons vu déjà nier l'utilité de la « monarchie universelle », au nom des conditions naturelles, historiques et géographiques, de la vie humaine. La bonne ordonnance de la hiérarchie temporelle ne postule pas davantage l'existence d'un empereur,

1. 227, 1-40 ; 229, 36-230, et *passim*.

2. Sur l'importance accordée sous Philippe le Bel au pouvoir des rois de France de guérir les écrouelles, cf. M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, Strasbourg-Paris 1924, p. 129 ; avec raison, l'auteur ne mentionne pas Jean de Paris. Au contraire, B. LANDRY, *Dante, De la Monarchie, Introduction*, p. 17, affirme sans aucun fondement que d'après Jean de Paris, « Dieu leur a concédé (aux rois de France) le droit de guérir les écrouelles ».

celui-ci fût-il le roi de France. Jean de Paris, par cette logique intransigeante, s'oppose une fois de plus aux prétentions impérialistes des partisans de Philippe le Bel¹. Après avoir nié la nécessité et même l'utilité de la « monarchie », il fait cependant parfois allusion à l'empereur et semble lui attribuer des prérogatives spéciales. N'y a-t-il pas là une contradiction ?

Jean de Paris reconnaît l'existence de l'empereur³. Il n'en parle, il est vrai, que pour suggérer le moyen de faire opposition au pape ; du moins admet-il la possibilité d'un « empereur monarque » qui soit prince temporel légitime. Il l'assimile aux rois pour tout l'essentiel de ses attributions politiques à l'intérieur du territoire qu'il gouverne ; il lui assigne cependant une fonction particulière. Si un tel empereur existait, dit-il⁴, il serait l'intermédiaire entre la chrétienté et le pape dans les cas de conflits extrêmes provoqués par l'indignité du pape ; de fait, les empereurs ont parfois déposé les papes pour le plus grand bien de l'Eglise. Jean de Paris ne récuse pas ces témoignages de l'histoire, il y insiste au contraire. Il considère l'empire comme une donnée de fait. Cette institution n'est exigée ni par les nécessités de la vie politique, ni par la constitution divine de l'Eglise. L'empire et la papauté sont donc, quant à leur essence, indépendants l'un de l'autre : l'empereur est désigné sans l'intervention du pape, et inversement⁵. Mais l'institution impériale est le fruit d'une évolution historique et n'a pas disparu. Jean de Paris est trop réaliste pour le méconnaître ; il assigne donc un rôle à l'empereur : aider la hiérarchie ecclésiastique à réaliser la déposition du pape lorsqu'elle le juge nécessaire. A son insu peut-être, Jean de Paris retrouve ainsi le sens que les circonstances avaient donné à l'institution impériale lors de son origine dans l'Occident chrétien : l'empereur est protecteur de l'Eglise ; cette fonction lui crée des obligations spéciales envers l'Eglise, non envers les différents royaumes dont chacun est naturellement autonome dans la poursuite du bien commun temporel.

La hiérarchie ecclésiastique est essentiellement sacerdotale. Instituée en vue du salut des âmes⁶, elle atteint ce but par « le pouvoir tout spirituel de dispenser aux fidèles les sacrements qui contiennent

1. Sur l'impérialisme français au temps de Philippe le Bel, cf. G. ZEILLER, *Les rois de France candidats à l'empire*, R. H., t. 175 (1934), p. 290-296 ; l'auteur porte, p. 295-296, un jugement très exact sur Jean de Paris.

2. P. FOURNIER, *La monarchia de Dante...*, p. 164, a cru discerner chez Jean de Paris « une certaine incohérence » au sujet de l'idée d'empire.

3. 214, 25.

4. *Imperator monarcha si fuerit*, 230, 17.

5. 197, 38-198, 2.

6. 184, 1 ; 237, 32.

la grâce ¹». La source du sacerdoce véritable est le sacrifice du Christ ; l'office des prêtres est d'en renouveler l'offrande sur les autels et d'en étendre l'efficacité par l'administration des sacrements et la prédication de la vérité révélée ². De leur fonction sacramentelle dérivent pour les prêtres leurs droits et leurs obligations. Ils sont, avant tout et par définition, « ministres des sacrements » ³ ; la répartition de la juridiction n'a d'autre but que de faciliter leur ministère.

Parmi les membres du « sacerdoce » existe une hiérarchie fondée par le Christ ; pour en déterminer la nature et la fin, Jean de Paris s'en tient aux paroles du Christ et à leur interprétation traditionnelle. Les commentateurs du Pseudo-Denis déduisaient de la hiérarchie angélique les degrés et les fonctions de la hiérarchie ecclésiastique. Sans rejeter toute analogie entre l'Eglise et les chœurs célestes, Jean de Paris refuse d'admettre un parallélisme étroit entre les deux hiérarchies : et sur ce point encore, il est fidèle disciple de saint Thomas ⁴.

Les degrés essentiels de la hiérarchie ecclésiastique continuent les fonctions instituées par le Christ : à saint Pierre succède le pape, aux douze Apôtres les évêques, aux soixante-douze disciples les prêtres. L'assimilation des prêtres aux soixante-douze disciples sera mise plus tard au service des théories conciliaires, on l'invoquera même pour modifier la constitution de l'Eglise dans le sens d'une démocratie religieuse. Chez Jean de Paris, elle conserve son sens traditionnel et orthodoxe ⁵. Notre théologien maintient les différences qui distinguent les deux « ordres » de prêtres : ceux qu'avec ses contemporains il appelle « les simples prêtres » et ceux qu'il nomme « les ministres supérieurs et parfaits », c'est-à-dire les évêques ⁶. Prêtres et évêques détiennent le même pouvoir de consacrer le corps du Christ. Mais les évêques possèdent un pouvoir plus étendu dans l'enseignement de la foi, l'administration des sacrements, et le gouvernement des fidèles ; ils sont, selon la définition demeurée célèbre depuis saint Augustin, « les surintendants » du peuple de Dieu ⁷.

1. 179, 10 ; 179, 20.

2. 208, 1-2 et ch. II, 178-179.

3. 208, 11-31.

4. Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 108, a. 1, ad. 3 ; a. 4, c ; *Quodlibet III*, a. 17, ad. 5, t. IX, p. 499. *Ecclesiastica hierarchia imitatur caelestem quantum potest, sed non in omnibus, Contra impugnantes*, c. 3, t. XV, p. 20. Jean de Paris a défendu sur ce point la doctrine de S. Thomas dans son *Correctorium corruptorii Thomae*, q. 106 et 108, ms. Vat. Lat. 859, fol. 143^v-145^v.

5. 197, 1-5 ; 199, 35-38 ; 207, 35. Chère aux pères de l'Eglise, la comparaison entre les prêtres et les soixante-douze disciples du Christ a été répandue au Moyen Age par GRATIEN et les glossateurs de son *Décree*, c. 1, D. XXI, éd. Friedberg, col. 67.

6. 179, 3 ; 209, 8. Jean de Paris reproduit ici exactement la terminologie de GRATIEN, c. 1, D. XXI.

7. 179, 32. Expression chère aux Pères de l'Eglise et à la tradition canonique et théologique du Moyen Age, cf. par exemple *Décree* de GRATIEN, c. 24, D. XCIII,

Tous les évêques reçoivent directement du Christ un même pouvoir d'ordre. Leur juridiction s'étend également aux mêmes actes ; mais chacun d'eux peut l'exercer dans les limites de son diocèse ; l'évêque de Rome, au contraire, possède seul le droit d'exercer cette juridiction sur l'Eglise universelle. Dans la personne de saint Pierre, il a reçu la primauté sur les autres évêques ; le Souverain Pontife est à la fois le signe et la garantie de l'unité de l'Eglise ; il lui revient de fixer aux évêques les limites territoriales à l'intérieur desquelles ils exerceront leur pouvoir. Jean de Paris n'apporte donc aucune restriction à la juridiction universelle et immédiate du pape¹ ; bientôt, lors de la controverse sur les pouvoirs accordés aux Mendiants, il saura l'affirmer à nouveau². Ainsi, pour tout ce qui concerne le gouvernement ordinaire de l'Eglise, Jean de Paris est exempt de la tendance « démocratique » dont certains l'ont accusé³ : il est fidèle à la tradition théologique, et particulièrement à saint Thomas⁴.

JEAN DE PARIS ET L'ORIGINE DES THÉORIES CONCILIAIRES.

La théorie de la supériorité du concile sur le pape est étrangère au XIII^e siècle. Si, comme le croient certains historiens, le joachisme a contribué à faire naître cette doctrine⁵, ce ne fut pas avant le XIV^e siècle. Jusque-là, une seule occasion s'était présentée aux théologiens d'exprimer leur pensée sur l'autorité des conciles en matière doctrinale : au sujet de la procession du Saint-Esprit, les grecs schismatiques en appelaient aux premiers conciles œcuméniques. Les apologistes de la foi catholique réfutaient cette argumentation : les conciles, affirmaient-ils, ne sont pas la seule règle de foi⁶. Tous admettaient, par contre — et Gilles de Rome ne fait pas exception — que le pape peut être jugé par le concile s'il

éd. Friedberg col. 328 ; c. 1, D. XXI, col. 68 ; dans S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, q. 185, a. 1, ad. 1,

1. 197, 1-7 ; ch. x, 198-201, etc...

2. Cf. plus haut, p. 120, n. 6.

3. R. SCHOLZ, *Die Publizistik...*, p. 303-309 ; X. P. D. DUIJNSTEE, O. S. A. 'Pausen Primaat in de latere Middeleeuwen, Hilversum 1935, t. 1, p. 46-48 ; dans leur appréciation sur Jean de Paris, ces deux auteurs semblent dépendre de O. GIERKE, *Joannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1902, p. 128.

4. *In Sent.* IV, d. 19, q. 1, a. 3, t. VII, p. 828 ; d. 24, q. 3, a. 3, m. 902 ; d. 7, q. 3, a. 1, p. 577-578 ; *Contra errores graecorum*, t. XV, p. 257 ; *In Matth.*, XVI, t. X, p. 766.

5. Telle est, par exemple, l'opinion de K. HIRSCH, *Die Ausbildung der Konziiliarien Theorie im XIV. Jahrhundert*, Vienne 1903, p. 10.

6. Par exemple, le traité anonyme *Contra errores graecorum*, écrit vers 1252, éd. CANISIVS-BASNAGE, *Thesaurus monumentorum*, Anvers 1725, t. IV, p. 67.

tombe et persiste dans « l'hérésie manifeste » : en perdant la foi, il cesse d'être membre de l'Eglise, et, à plus forte raison, d'en être le chef ¹.

Ces deux affirmations ne s'excluaient donc pas : d'une part, le Souverain Pontife possède l'autorité suprême en matière de foi ; d'autre part, il peut être jugé par le concile si, devenant hérétique, il cesse d'être pape. Le second de ces principes était traditionnel comme le premier, et personne ne songeait à le contester ; on devine cependant les difficultés qui ne manqueraient pas de surgir si l'occasion se présentait de l'appliquer.

L'habileté de Philippe le Bel et de ses légistes fut de soulever cette question épineuse, capable d'embarrasser les théologiens et de jeter le désarroi parmi les fidèles. Deux appels au concile furent lancés contre Boniface VIII : le premier par les Colonna, alliés de la cour de France, en 1297 ; le second par Nogaret, en 1303. Dans ces deux cas, et à deux titres différents, on dénonçait en Boniface VIII un pape illégitime : en 1297, on prétendait son élection invalide en raison de la renonciation de Célestin V ; en 1303, on incriminait sa doctrine, qu'on déclarait suspecte d'erreurs multiples, graves et persistantes.

Comme l'a montré M. Arquillière, aucun de ces deux appels ne suppose la suprématie du concile sur un pape légitime et orthodoxe ². Néanmoins, une question angoissante était posée devant l'opinion chrétienne. Aux théologiens incombait la tâche de concilier, en un cas précis, les principes qui faisaient partie de leur patrimoine traditionnel : le pape n'est pas lié par le concile, aux décisions duquel il donne autorité ³, et, cependant, il peut être jugé par lui.

Jusqu'à la convocation du Concile de Vienne (1311), Philippe le Bel ne cessera de renouveler l'appel au concile ; après la mort de Boniface VIII (1303), le procès du pape défunt et celui des Templiers lui donneront à cet effet de nouveaux prétextes. Les motifs qui l'y incitaient étaient d'ordre politique et financier ; l'au-

1. V. MARTIN, *Comment s'est formée la doctrine de la supériorité du concil sur le pape*, dans *Revue des Sciences religieuses*, t. XVII (1937), p. 121-144 ; textes rassemblés par J. VON SCHULTE, *Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe*, Prague 1871, p. 253-265 ; cf. aussi J. RIVIÈRE, *Sur l'expression « Papa Deus » au Moyen Age*, dans *Miscellanea Ehrle*, t. II, p. 276-289.

2. H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'appel au concile sous Philippe le Bel et la genèse des théories conciliaires*, dans *Revue des questions historiques*, t. XLV (1911), p. 29-53, et *L'Origine des théories conciliaires dans Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. CLXXV (1911), p. 577-585.

3. Ce principe, admis par les théologiens et les canonistes, fut affirmé par Boniface VIII en 1298 : *Et hæc Romana sedes mater est fidei, solam auctoritatem ab ipsis exceptam prestat conciliis*, *Registre*, éd. DIGARD, n. 2660, t. II, col. 177, cf. n. 5383, col. 892 (1303).

torité du pape n'était pas mise en question. Mais de tels agissements entretenaient une atmosphère favorable à l'éclosion de doctrines nouvelles. Les théories conciliaires se formaient peu à peu et Jean de Paris eut sa part dans cette évolution ¹. Trois problèmes différents lui fournirent l'occasion d'exprimer sa pensée sur l'autorité du pape et du concile. Nous examinerons successivement les solutions qu'il y apporte.

I. ORIGINE ET ÉTENDUE DU POUVOIR PONTIFICAL.

La primauté dont jouit le pape lui vient directement du Christ, et non d'un concile. En théologien éclairé, Jean de Paris l'affirme sans hésiter ², et se distingue par là des canonistes : ceux-là même qui, parmi eux, étaient le plus favorables à la théocratie croyaient devoir soulever cette question, et la réponse qu'ils y donnaient était loin d'être ferme ³.

Jean de Paris assigne-t-il des limites au pouvoir pontifical ? Deux domaines sont ici à distinguer : celui de la juridiction et celui du magistère doctrinal.

En fait de juridiction, Jean de Paris ne reconnaît au pape aucun supérieur ⁴. Il suggère, il est vrai, que le gouvernement de l'Eglise serait meilleur si le pouvoir, au lieu d'être monarchique, était tempéré de démocratie et d'aristocratie ⁵. Il reproduit ici un texte de saint Thomas, mais il en modifie légèrement la teneur et en altère le sens : par excès de logique, il applique à l'Eglise un principe énoncé au sujet du pouvoir temporel ; il se met ainsi en contradic-

1. E. MÜLLER O. F. M., *Das Konzil von Vienne*, Münster in W. 1394, p. 6 et p. 425, affirme l'influence de Jean de Paris sur l'origine des théories conciliaires sans préciser quelle fut exactement cette influence.

2. 180, 18-19. Jean de Paris emprunte ici les mêmes termes qu'un chapitre du *Décret* de Gratien, c. 4, D. XXI.

3. HOSTIENSIS, par exemple, *Lectura super Decretales*, In l. II, t. I, c. 13, Novit, éd. Venise 1581, fol. 67^v, soutient que la primauté romaine vient premièrement de Dieu « par concession » et secondairement des conciles « par approbation ».

4. 195, 2.

5. 236-237, sur la façon dont Jean de Paris utilise ici S. Thomas, voir plus haut, deuxième partie, ch. 1, p. 36. Les paroles de Jean de Paris, 237, 4-5, *si eligerentur plures ab omni provincia et de omni provincia* rappellent de très près la terminologie des Constitutions Dominicaines : des « définiteurs », élus dans chaque province, et par province, constituaient le Chapitre général, doué d'autorité législative, cf. P. MANDONNET, O. P., *Saint Dominique*, Paris 1938, t. II, p. 284-285. E. BARKER, *The dominican Order and convocation. A study of the growth of representation in the Church during the thirteenth century*, Oxford 1913, a démontré que ce double principe « électif » et « représentatif » qui donnait à l'Ordre des Prêcheurs une organisation démocratique a passé dans les Constitutions d'autres Ordres religieux, puis dans la pratique de l'Eglise et des pouvoirs civils, particulièrement en Angleterre. Il est très probable que Jean de Paris applique pour la première fois au gouvernement de l'Eglise ce principe « démocratique » si important dans les Constitutions de son Ordre.

tion manifeste avec une autre affirmation de saint Thomas dans le même chapitre du *Contra Gentes* qu'il vient de citer en partie¹. Cette idée, que Pierre d'Ailly et Gerson devaient reprendre à leur compte et sous forme catégorique, Jean de Paris se contente de l'insinuer au conditionnel ; il la reconnaît étrangère de fait à la constitution divine de l'Eglise. Le principe fondamental des théories conciliaires ne revêt donc pas chez lui la valeur d'une affirmation².

En matière de foi, Jean de Paris n'affirme pas davantage la supériorité du concile sur le pape. L'une des fins essentielles de la papauté est de dirimer les conflits doctrinaux : Jean de Paris y insiste au début de son traité. Plus loin, il semble supposer que le pape ne pourrait définir un dogme sans le consentement du concile : le Souverain Pontife, dit-il, ne peut ajouter aucune vérité au contenu de l'Ecriture, qui est la règle de foi³.

A l'appui de cette thèse, Jean de Paris invoque d'abord la déclaration du Concile d'Ephèse : *Perlecto symbolo Nicene Synodi, decrevit sancta Synodus aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere praeter diffinitam a sanctis Patribus qui in Nicena Synodo congregati sunt a Spiritu Sancto*. Cet argument était fréquemment utilisé par les Grecs schismatiques dans la controverse sur la procession du Saint-Esprit, et saint Thomas le reproduit plusieurs fois à titre d'objection⁴. Jean de Paris semble lui en avoir emprunté les termes ; mais il en fait une solution et l'érige en principe absolu. Saint Thomas, au contraire, avait interprété ce texte conformément à son sens historique et en avait restreint la portée : le Concile d'Ephèse, explique-t-il, a voulu exclure l'autorité des personnes privées, non celle du pape qui convoque seul les conciles et en confirme les décrets⁵. Jean de Paris trahit donc la pensée de son maître dans l'utilisation de cet argument.

1. *Nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum*, S. THOMAS, *Contra Gentes*, I. IV, c. 76.

2 Cette allusion de Jean de Paris est d'ailleurs susceptible d'une interprétation orthodoxe : il ne s'agit pas nécessairement de partager avec d'autres l'autorité et la juridiction personnelles du pape ; Jean de Paris souhaite peut-être simplement de voir le pape entouré de conseillers de différentes nationalités : les paroles de Jean de Paris ne sont pas assez précises pour qu'on puisse en déterminer le sens avec précision ; en tout cas, l'interprétation qui leur sera donnée par les théoriciens conciliaires ne s'impose nullement.

3. 139, 31-39. Nous avons montré plus haut que l'Ecriture Sainte n'est pas conçue par Jean de Paris comme séparée de la tradition qui l'interprète. Le texte de tout ce passage, si important pour l'interprétation de Jean de Paris, est très corrompu dans l'édition Goldast.

4. *Quaest. de potentia*, X, a. 4, obj. 13, t. VIII, p. 208 ; *Sum. Theol.* II-II, q. 1, a. 10, obj. 2.

5. *Quaest. de pot.*, X, a. 4, ad. 13 ; *Sum. Theol.*, II-II q. 1, a. 10, ad. 2. Sur le sens primitif de ce décret du Concile d'Ephèse, fidèlement interprété par S. Thomas, cf. M. JUGIE, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Rome 1936, p. 254.

Il ajoute un second argument. « La foi, dit-il, est catholique et universelle. Le pape ne peut donc proposer un nouvel article de foi, à savoir qu'il possède les deux glaives, sans le concile général ». Plus haut, dans la partie spéculative de son traité, Jean de Paris avait admis que le pape peut dirimer seul les controverses doctrinales. Ici, à propos d'un cas particulier, il semble supposer que le pape ne peut, sans le concile, définir un dogme, surtout si cette définition contredit les décrets d'un concile antérieur. Pour justifier sa position, Jean de Paris s'appuie sur des textes canoniques qui, il faut le reconnaître, ne se conciliaient pas aisément.

Il se contente, en effet, de reproduire, sans indiquer de référence, quelques lignes de la *Glose ordinaire* sur le *Décret* de Gratien¹, et s'il reste de l'imprécision dans la doctrine de Jean de Paris, la cause en est dans la source qu'il utilise. Il renvoie aux mêmes textes que le glossateur Jean le Teutonique ; celui-ci, en les commentant, se prononce tantôt dans le sens adopté par Jean de Paris² et tantôt en sens contraire³. Aux paroles de saint Jérôme, incorporées au *Décret* et reproduites par la glose : *Orbis major est Urbe*, Jean de Paris ajoute simplement : *et papa cum concilio major est papa solo*⁴. Ces quelques mots constituent toute sa contribution personnelle à la solution du problème qu'il aborde.

Ailleurs encore, il semble supposer que le pape ne pourrait imposer aux fidèles « une vérité nouvelle », il ne pourrait du moins le faire sans avoir consulté préalablement « les gens instruits de partout » et convoqué le concile général⁵. Mais, ici encore, la suggestion reste timide et les formules vagues.

La pensée de Jean de Paris sur l'autorité du pape et du concile reste donc imprécise. Le décrétiste le plus estimé du XIII^e siècle, Jean le Teutonique, s'était contenté sur ce point de juxtaposer les textes sans chercher à résoudre leur contradiction apparente. Jean de Paris s'y essaie ; il le fait en un sens qui correspond à certaines expressions du glossateur, et probablement aussi à sa pensée : il insinue la supériorité du concile sur le pape en matière doctrinale.

1. c. 2, D. XV, *Sicut sancti*, ad verb. Praesumit, éd. Lyon 1506, p. 34.

2. c. 6, G. XXV, q. 1, *Sunt quidam*, ibid., p. 861 ; dans le même sens, c. 9, D. XIX, p. 51.

3. c. 13, G. IX, q. 3, *Nemo*, éd. FRIEDBERG, col. 610 ; cf. *Decretales* I, tit. VI, c. 4, éd. FRIEDBERG, col. 50.

4. c. 24, D. XCIII, *Legimus*, éd. FRIEDBERG, col. 328 ; *Glossa ordinaria*, éd. Lyon 1618, p. 450. Ici encore, Jean de Paris applique hors de propos un principe énoncé par S. THOMAS au sujet du pouvoir temporel : *Plures consiliantes super aliquo plura possunt videre quam unus*, *Polit.*, III, lect. XIV, t. XXI, p. 491. Cf. M. DEMONGEOT, *Le meilleur régime politique selon saint Thomas*, p. 170, 5. 250, 8-18.

2. LICÉITÉ DE DISCUTER LES QUESTIONS RELATIVES AU PAPE.

Ces questions sont diverses, et chacune d'elles doit être résolue selon une méthode propre ¹.

En premier lieu, des hésitations peuvent s'élever sur la légitimité du pape. Si l'élection est douteuse, le débat doit être soumis à la discussion « des intéressés » et « des gens instruits » (*litterati*). Les théologiens se reconnaissaient le droit de discuter les documents pontificaux ² ; ils étaient consultés lors de la préparation des conciles et au cours des sessions. Mais le cas d'une élection douteuse ne s'était pas présenté depuis longtemps, et les scolastiques n'en avaient pas envisagé la solution. Jean de Paris est le premier à le faire, et voici en quel sens : si l'élection est démontrée invalide et si le pape refuse de l'admettre, on peut en appeler contre lui au concile général et déclarer déposé le pape illégitime. Cette solution ne sort pas des limites de la tradition canonique.

Est-il permis, en outre, de discuter sur l'étendue des pouvoirs du pape ? Les théologiens ne craignaient pas de le faire. Jean de Paris cite un exemple de ces questions controversées : le pape a-t-il le droit de relever du vœu solennel de continence ? Ce sujet est fréquemment traité dans la littérature quodlibétique et dans les œuvres de saint Thomas ³. La discussion est licite, mais elle doit demeurer, ajoute Jean de Paris, « humble et raisonnable ». Cette opinion ne présente rien d'hétérodoxe ⁴.

On peut enfin être amené à discuter sur « les abus de pouvoir et les défauts personnels du pape ». En de tels cas, il faut juger favorablement la conduite du pape, même contre les apparences. S'il y a scandale manifeste, on peut faire au pape des remontrances, mais toujours avec révérence, *non ex officio, sed ex caritate*. Jean de Paris applique ici à la « correction » envers le Souverain Pontife les arguments proposés par saint Thomas au sujet de la « correction envers les prélats » ⁵.

1. Ce sujet est traité par Jean de Paris dans le ch. xxii, p. 248-251.

2. Voir le témoignage de HENRI DE GAND, cité par G. DIGARD, *Philippe le Bel et le Saint-Siège*, t. I, p. 118.

3. P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique...*, t. I, p. 236, 239, t. II, p. 235, 270, etc... S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, q. 88, a. 11.

4. L'opinion de Jean de Paris est très proche de celle de HENRI DE GAND, *Quodlibet XV*, q. 15, éd. Venise 1613, fol. 393.

5. *Sum. Theol.*, II-II, q. 33, a. 4, c. et ad. 2. A la différence de Jean de Paris, GUIBERT DE TOURNAI se refuse à porter un jugement sur le pape et ajoute : *Habet ipse suum Deuteronomium, librum videlicet a B. Bernardo De Consideratione conscriptum, Collectio de scandalis Ecclesiae* (1273), éd. A. STROICK, dans A. F. H., XXIV (1931), p. 36 ; l'attribution de cet opuscule à Guibert de Tournai n'est pas certaine.

3. DÉPOSITION DU PAPE ET RENONCIATION VOLONTAIRE.

Jean de Paris consacre à ces problèmes son dernier chapitre ¹. Il résume le *De renunciatiōe papae* de Gilles de Rome, en y ajoutant quelques considérations empruntées à Godefroid de Fontaines. Il se sépare de Gilles de Rome sur un seul point, mais s'oppose alors formellement à lui ². Gilles de Rome avait établi ce principe : le pape peut cesser d'être pape ; il en avait restreint l'application à deux cas précis : s'il tombe dans l'hérésie manifeste, le pape peut être déposé par le concile ; en dehors de ce cas, il peut renoncer volontairement à sa dignité, avec ou sans le consentement des cardinaux qui l'ont élu. Gilles de Rome rejette énergiquement la déposition forcée d'un pape qui ne serait pas hérétique.

Jean de Paris lui emprunte son principe ; mais il en prolonge l'application jusqu'à la déposition forcée du pape, en dehors même du cas d'hérésie. Il cite, en faveur de son opinion, le plus célèbre des glossateurs du *Décret*, qui étend le cas de déposition « à l'hérésie et à tout autre vice » ³. Il invoque ensuite des précédents qui lui sont, eux aussi, fournis par les recueils canoniques. Il justifie enfin sa conclusion par analogie avec la déposition des prélats inférieurs. Plus loin, il ajoute que, dans le cas de déposition forcée pour cause de scandale, « la volonté du peuple est plus forte que celle du pape » ; cette volonté s'exécuterait par le truchement du concile, ou par celui des cardinaux, « qui, en ce cas, tiennent lieu de tout le clergé et de tout le peuple » ⁴.

Jean de Paris ouvrait ainsi une voie nouvelle. Elle aboutirait après lui à des exagérations funestes. Il avait dévié au point de dé-

1. Ch. xxiii-xxv. Sur les sources de ces chapitres, voir plus haut, p. 34-36.

2. 257, 15: *Hic dicerent aliqui*. Jean de Paris désigne ici Gilles de Rome, et le réfute ensuite, 257, 15, 33. Nous avons analysé ailleurs les solutions apportées au problème de la renonciation de Célestin V par les maîtres en théologie de l'Université de Paris antérieurs à Jean de Paris, *La renonciation de Célestin V et l'opinion théologique en France du vivant de Boniface VIII*, dans *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. XXV (1939), p. 185-190. Raymond Lulle, dans son roman *Blanquerna* (écrit entre 1283 et 1285) avait déjà admis le principe de la renonciation du souverain pontife, sans lui apporter les justifications doctrinales dont la renonciation de Célestin V devint plus tard l'occasion, cf. FERRAN VALIS I TABERNER, *Ramon Lull i el problema de la renunciabilitat del Papat*, dans *Estudis Franciscans*, t. XLVII (1935), p. 157-160.

3. 257, 26 ; cf. c. 6, D. 40, *Si Papa*, *Glossa ordinaria*, éd. Lyon 1618, p. 194 ; Jean de Paris a déjà utilisé ailleurs, 188, 23-28, la glose sur le chapitre *Si papa*, et il faut reconnaître qu'elle semblait fournir un argument solide en faveur de la déposition du pape. Ce texte n'était d'ailleurs pas une exception ; E. FOURNIER, *Questions d'histoire du droit canonique*, Paris 1936, p. 24-25, cite dans le même sens la glose de François d'Albano sur la Décrétale de Grégoire X, *Ubi periculum*, *Sexte*, l. 3, V, 6.

4. 254, 6 et 29-30 ; 214, 21.

part ; les théoriciens de la supériorité du concile sur le pape pourraient prolonger sa pensée et invoquer son autorité. Le premier, parmi les scolastiques, il avait eu la hardiesse d'envisager avec franchise un problème jusqu'alors négligé, parce qu'il manquait d'actualité. Avant Philippe le Bel, et pour des motifs semblables aux siens, Frédéric II en avait appelé au concile contre le pape ; cette démarche n'avait soulevé aucune controverse doctrinale. Depuis lors, les théologiens étaient devenus plus nombreux. Ils avaient étudié bien des questions, mais avaient laissé dans l'ombre le problème épineux des rapports du pape et du concile. Jacques de Viterbe lui-même avait évité de l'aborder. Jean de Paris ne craint pas d'affronter cette difficulté, dont la solution n'était pas mûre encore. Amené à faire œuvre personnelle, il perd cette sûreté doctrinale dont il avait toujours fait preuve lorsqu'il pouvait s'appuyer sur une tradition bien établie.

Tels sont les traits caractéristiques de la doctrine de Jean de Paris sur la hiérarchie. Pour la première fois, il rassemble en une synthèse organique les précisions dont s'était enrichie la théologie au cours des controverses du XIII^e siècle. Renonçant à l'apriorisme des commentateurs du Pseudo-Denis, il est fidèle aux données objectives des textes. Mais il est victime de sa propre méthode et, quand les textes sont imprécis ou contradictoires, sa doctrine le devient également. Sous la pression des circonstances, il s'engage alors dans une voie dangereuse ; il annonce l'aspect nouveau que prendra désormais la controverse ecclésiologique : le problème ne sera plus centré sur les rapports entre les deux hiérarchies, temporelle et spirituelle, mais sur les pouvoirs du pape et du concile à l'intérieur de l'Eglise.

CHAPITRE V

La propriété ecclésiastique.

Le XIII^e siècle a été pour l'Eglise le grand siècle de la pauvreté. Et cependant une partie du clergé restait en proie au désir des richesses. Les fidèles sentaient peser lourdement sur eux les conséquences funestes de cet attachement aux biens temporels. Une réaction se produisit, qui remit en honneur la pratique de la pauvreté et fournit aux théologiens l'occasion de préciser le sens de la propriété ecclésiastique. A la fin du siècle, Jean de Paris rassemblera les résultats de cette élaboration théologique. Avant d'analyser sa doctrine, et pour être en mesure de la juger, nous indiquerons brièvement par suite de quelles circonstances il a été amené à aborder ce problème.

Si l'attrait des richesses entraînait le cumul des bénéfices et favorisait bien des abus dans la vie du clergé, l'Eglise ne s'y résignait pas. En flétrissant le mal, les moralistes et les prédicateurs affirmaient la nécessité d'y porter remède ¹. La hiérarchie elle-même sentait le besoin de se réformer sur ce point et se faisait indiquer les moyens d'y parvenir. Pour ne citer qu'un exemple, le rapport présenté au concile de Lyon (1272) par le Bienheureux Guibert de Tournai, O. F. M., témoigne de la corruption engendrée dans l'Eglise par les procédés de la curie romaine pour se procurer des ressources : la centralisation excessive, le trop grand nombre des taxes, la lenteur voulue des procès entravent le ministère des évêques ; les légats pontificaux sont « assoiffés d'or », le clergé fait montre d'une « cupidité enflammée » ; aveuglés par l'ambition, les prélats négligent leurs occupations pastorales et dilapident le patrimoine du Christ en dépenses fastueuses et inutiles ; le mal s'étend au bas clergé et gagne tout le corps de l'Eglise ².

De telles invectives ne sont peut-être pas exemptes d'une certaine exagération due au zèle ardent d'un disciple de saint François

1. *Sermons universitaires parisiens*, éd. M.-M. DAVY, p. 199 et *passim* ; JEAN HALGRIN, *Sermones*, éd. *Bibliotheca Patristica Medii-Aevi*, Paris 1880, t. I, p. 269 et *passim*.

2. *Collectio de scandalis ecclesiae*, éd. dans *A. F. H.*, t. XXXI (1931), p. 36-62, *passim*.

pour la réforme de l'Eglise. On comprend cependant que les abus ainsi dénoncés aient soulevé l'indignation du peuple chrétien. Mais combien il était difficile, dans cette réprobation, de garder une juste mesure ! Aggravant d'une erreur doctrinale une situation de fait déjà regrettable, les cathares déclaraient les biens temporels intrinsèquement mauvais ; ils en refusaient la propriété à la véritable Eglise. Joachimites et Spirituels leur faisaient écho. Contre ce nouveau danger, les apologistes catholiques, fidèles à la tradition, revendiquaient pour l'Eglise le droit de posséder¹.

Une autre controverse fut pour la doctrine de la propriété ecclésiastique l'occasion de nouvelles précisions. En 1252, éclatait au sein de l'Université de Paris le débat concernant la propriété des religieux Mendians et leur juridiction². Ces deux problèmes, en effet, étaient liés : les Mendians exerçaient la juridiction spirituelle sans posséder ce qui, aux yeux de beaucoup de contemporains, en était la condition indispensable : un bénéfice temporel stable dans un territoire déterminé. Sans travailler de leurs mains, comme le faisaient les moines, ils se procuraient en mendiant les ressources nécessaires à leur subsistance. Les clercs séculiers, s'estimant lésés, obligèrent leurs rivaux à se justifier.

Les défenseurs des Ordres Mendians se contentèrent d'abord de montrer que la pratique de « l'extrême pauvreté » n'est pas contraire au droit naturel. Il est licite, explique par exemple le franciscain Hugues de Digne († vers 1256), de refuser toute propriété même en commun, et d'assurer sa subsistance par la mendicité : les principes qui légitiment l'acquisition des biens temporels n'y sont pas opposés³. Bientôt, cependant, les théologiens Mendians exposèrent les fondements dogmatiques de leur conduite : nous avons vu plus haut les arguments qu'ils empruntaient à l'exemple du Christ, dont la royauté universelle n'excluait pas le dénuement absolu.

L'exemple des Apôtres soulevait une nouvelle question : les Apôtres avaient-ils possédé des biens temporels, à la manière des « prélats » actuels ? N'étaient-ils pas plutôt des « parfaits », c'est-à-dire des sectateurs de l'extrême pauvreté ? Le franciscain Thomas d'York croyait devoir opter pour cette dernière solution⁴. Pour saint Bonaventure, au contraire, les deux réponses ne s'excluaient

1. ALAIN DE LILLE, *Contra Valdenses et Albigenses*, éd. Rome 1743, p. 258 et suiv. ; HUGUES DE SAINT-CHER, *In Sent.* (1229), ms. Vat. Lat. 1098, fol. 174^v.

2. M. BIERBAUM, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit*, p. 254 et suiv. ; P. GRATIEN, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*, Paris 1928, p. 205-221.

3. *De finibus paupertatis*, éd. dans *A. F. H.*, t. V (1912), p. 279 suiv.

4. Ed. M. BIERBAUM, *op. cit.*, p. 64-65.

pas : les Apôtres étaient des prélats et devaient transmettre leur pouvoir à leurs successeurs ; ils avaient, en outre, reçu du Christ le précepte de tendre à la perfection par la pauvreté ¹. Et de plus en plus clairement s'affirmait la distinction entre le droit de propriété qui convient aux prélats comme tels, et l'exercice de ce droit, auquel ils peuvent renoncer.

A l'occasion de ces controverses, les théologiens rappelaient l'ensemble des idées traditionnelles sur la propriété ecclésiastique. L'Eglise peut et doit posséder des biens temporels : ses ministres, en effet, ont droit à recevoir du peuple qu'ils servent les ressources nécessaires à leur subsistance. Ils peuvent aussi, à titre privé, posséder en propre leurs biens patrimoniaux. Quant aux biens des églises qu'ils desservent, ils en ont l'usage et l'administration ; ils n'en sont pas eux-mêmes propriétaires ; s'ils les dissipent, ils sont tenus à restitution ². Ces biens possédés en commun par l'Eglise proviennent des libéralités inspirées aux princes et aux grands par leur dévouement envers l'Eglise ; familière à saint Augustin, cette idée avait été adoptée par la tradition canonique ³ ; elle n'était plus discutée, et saint Bonaventure pouvait, à juste titre, assimiler en ce domaine les clercs séculiers aux religieux Mendiants : les uns et les autres vivent d'aumônes faites à l'Eglise ⁴. Les princes ne manquaient pas d'insister sur cette origine des biens du clergé : Frédéric II l'avait fait maintes fois, et Philippe le Bel aimait à rappeler aux dominicains de Saint-Jacques ce qu'ils devaient à ses prédécesseurs et à lui-même. En restreignant la liberté du clergé dans l'usage des biens d'Eglise, une telle insistance servait l'intérêt des princes. Si elle était parfois inspirée par des considérations intéressées, du moins les principes dont elle s'autorisait étaient-ils traditionnels et admis de tous. A la fin du siècle, cependant, le conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel obscurcit à nouveau ce problème.

Boniface VIII disposait librement des bénéfices français ; il avait, en outre, dépossédé de leurs biens les deux cardinaux Colonna ⁵,

1. *Apologia pauperum*, c. 8, éd. Quaracchi, t. VIII, p. 289 ; c. 11, *ibid.*, p. 312 ; dans le même sens EUSTACHE, O. F. M., *Quodlibet*, éd. P. GLORIEUX, *La France franciscaine*, t. XIII (1930), p. 152 ; *De perfectione evangelica*, attribué à S. BONAVENTURE et édité parmi ses œuvres, Quaracchi, t. V, p. 136 ; J. PECKHAM, O. F. M., *Quaestio de paupertate*, éd. L. OLIGER, *Franziskanische Studien*, 1917, p. 151.

2. *Summa theologica* attribuée à ALEXANDRE DE HALÈS, Pars III, q. 40, membr. II, éd. Venise 1575, p. 157 ; J. PECKHAM, *Tractatus pauperis contra Willelmum de Amore*, éd. LITTLE, 1910, p. 35.

3. Textes indiqués par J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Eglise et de l'Etat...*, p. 282, n. 3 ; cf. *Décret de Gratien*, c. 1, D. VIII, éd. FRIEDBERG, col. 12.

4. *De perfectione evangelica*, q. II, a. 2, éd. QUARACCHI, t. V, p. 155.

5. Jean de Paris y fait peut-être allusion, 188, 18-35 ; cf. *Registres de Boniface VIII*, t. III, n. 5527.

à la suite de leur schisme. Pour justifier la conduite du pape, les théocrates dépassaient sa pensée ; ils affirmaient comme un droit la propriété universelle du pape sur tous les biens temporels non seulement des ecclésiastiques, mais encore des laïcs. Boniface VIII, au contraire, avait su reconnaître que l'Eglise tient des princes son pouvoir temporel et ses richesses ; il n'avait jamais attribué à l'église romaine la propriété de tous les biens, même simplement des biens ecclésiastiques¹. Gilles de Rome et Henri de Crémone trahissent donc la pensée du pape en croyant le servir. Dans ses écrits antérieurs, Gilles de Rome avait défendu sur ce point la doctrine traditionnelle² ; par une de ces inconséquences dont il est coutumier, il expose dans le *De ecclesiastica potestate* une théorie de la propriété dont les principes rejoignent ceux du catharisme. Les clercs, explique-t-il, ne doivent pas être attachés aux biens temporels. Cependant ils détiennent — et eux seuls — la possession non seulement de tous les biens temporels, mais de leurs propriétaires eux-mêmes³. Les dîmes sont destinées à reconnaître cette propriété universelle des clercs⁴. Le péché originel ayant enlevé aux fils d'Adam le droit d'hériter de leurs pères charnels, il n'y a de propriété que par le baptême et les sacrements⁵. L'Eglise, dispensatrice des sacrements, a donc seule le « dominium » sur les biens temporels et peut en confier l'usage aux chrétiens⁶. Les infidèles sont indignes de cette concession ; privés de la communion avec l'Eglise, ils sont incapables de toute possession légitime, comme d'ailleurs de tout pouvoir et de tout droit⁷.

Des principes traditionnels, les partisans de Philippe le Bel déduisaient, eux aussi, mais en sens opposé, des conséquences excessives : puisque les prélats ont reçu des princes leurs biens temporels, ils sont leurs vassaux et doivent se comporter comme tels. A l'intérieur du royaume de France, toute juridiction temporelle est féodale, et non indépendante. Ayant le haut domaine sur les biens temporels du royaume, le roi peut exercer juridiction sur les biens des églises⁸.

1. *Registres*, t. III, n. 3901 ; *Sexte*, c. 10, V, 7, éd. FRIEDBERG, col. 1088 ; cf. P. FABRE, *Études sur le Liber censuum*, Paris 1892, p. 112, n. 2.

2. *Quomodo reges et principes possunt possessiones et bona regni pecularia ecclesiis largiri*, éd. BALDUS 1555, fol. 37^v-38^r.

3. Éd. R. SCHOLZ, p. 37.

4. *Ibid.*, p. 53.

5. *Nullum dominium nisi per sacramenta ecclesiae*, *ibid.*, p. 74.

6. Déjà INNOCENT IV, *In Decretales*, l. III, *De voto*, *Quod super*, avait écrit : *Papa et ecclesia nomine omnium hominum omnia possident*, éd. Venise 1570, fol. 256.

7. Éd. R. SCHOLZ, p. 75, 92.

8. Textes édités par A. CALLEBAUT, O. F. M., *Fr. Gauthier de Bruges et Philippe le Bel, Documents*, A. F. H., t. VI (1913), p. 504-505.

De part et d'autre, on le voit, les confusions sur les rapports des deux juridictions en matière de biens temporels procédaient d'un manque de notions claires sur le droit de propriété qui précède le droit de juridiction, le fonde et en détermine les limites. Le mérite de Jean de Paris fut de comprendre que telle était la racine des erreurs et de consacrer ses efforts à dissiper cette imprécision initiale.

Dès le Prologue, il situe le problème des deux pouvoirs sur le terrain de la propriété, et de la juridiction qui en découle. Il résume brièvement l'erreur des Vaudois, et s'attarde davantage à l'opinion des théocrates, d'un intérêt plus actuel. D'après ceux-ci, le pape est seul propriétaire des biens temporels de tous les hommes, laïcs et clercs¹. Il a donc sur eux juridiction, et possède le droit d'intervenir dans leur répartition et leur administration. Les laïcs et les prélats inférieurs n'en sont que les gardiens et les usufruitiers². Une telle erreur met en question la notion même de propriété. Essayons de dégager, sur ce concept fondamental, la doctrine de Jean de Paris, et nous comprendrons dès lors les applications qu'il en fait.

Jean de Paris adopte sans la modifier la terminologie élaborée de longue date par les juristes³. La propriété est le « dominium » immédiat et véritable d'un homme sur un bien matériel⁴. Elle fonde le droit de disposer librement des choses et d'exercer sur elles « l'autorité »⁵. Le « maître et propriétaire »⁶ se distingue par là du simple « procureur » ou « économ » (*procurator seu dispensator*) qui jouit seulement du droit « d'administration » et le reçoit du propriétaire⁷. Le droit d'administration et le droit de propriété sont donc distincts. Tous deux, à leur tour, diffèrent de la « juridiction », c'est-à-dire du pouvoir de discerner et de faire respecter les exigences de la justice, en cas de conflit entre les propriétaires ou les administrateurs : le roi, par exemple, possède la juridiction générale sur les biens du royaume, bien qu'il n'en soit ni le propriétaire, ni l'administrateur⁸ ; le pape possède la juridiction universelle sur les biens de l'Eglise, dont il est administrateur général, mais non propriétaire⁹.

1. 174, 8-24 ; 211, 28.

2. 186, 30.

3. Par exemple RAINIER DE PÉROUSE, *Ars notariae*, éd. L. WAHRMUND, Innsbrück 1917, p. 21.

4. *Dominium et proprietatem*, 186, 6 ; ces mots sont synonymes de *ius et dominium*, *ibid.*, et 187, 28-31.

5. 199, 25 ; cf. *rei suae ordinator*, 189, 21.

6. 114, 25.

7. 186, 25.

8. 190, 22.

9. S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, q. 100, a. 1, c. et ad. 7.

La propriété répond aux exigences du droit naturel. Originellement, tous les biens sont communs à tous ; s'ils demeuraient tels, les choses nécessaires à l'usage des hommes seraient négligées et la paix entre les hommes gravement compromise : les « lois humaines ou civiles » règlent donc la répartition de ces biens entre les hommes ; le travail et la vente sont les moyens de réaliser cette « appropriation » des biens à chacun des hommes. Le détenteur de la propriété n'est donc pas la cité, mais la personne. Avec le « *dominium* », l'individu acquiert droit au libre usage de son bien ; il peut en disposer, le céder, le vendre, l'aliéner comme il lui plaît sans préjudice pour autrui ¹.

Le roi consacre son activité à servir les intérêts de ses sujets. En retour, il doit recevoir d'eux les biens nécessaires à sa vie et à la dignité de son état ; ces biens lui sont personnels et, dans leur usage, il est régi par les normes communes à tout propriétaire. Quant aux biens de ses sujets, il n'a sur eux ni propriété, ni administration : il est seulement, en cas de conflit, déclarateur du droit, juge, et vengeur du juste contre l'injuste ².

Les personnes ecclésiastiques détiennent, elles aussi, des biens temporels. L'étendue de leur droit sur ces biens est déterminée par les titres divers qui fondent ce droit. Jean de Paris en distingue trois :

1. Les clercs peuvent posséder à titre personnel leurs biens patrimoniaux et ceux qu'ils acquièrent par voie d'achat ou même par l'heureuse mise en valeur des biens ecclésiastiques qu'ils administrent. Pour l'usage de ces biens personnels, les clercs ne se distinguent pas des autres propriétaires ³.

2. « Il peut arriver aussi (*contingere potest*) que, par suite de la dévotion des princes, les clercs reçoivent concession de propriété et de juridiction temporelle. » Cette faveur peut être accordée à des églises particulières ou à l'Eglise de Rome. Dans tous les cas, elle reste un privilège ; n'étant pas essentielle à l'Eglise, elle conserve un caractère accidentel et demeure révocable au gré du donateur, à moins de « prescription légitime ». Tant qu'ils gardent la juridiction

1. 212, 30-213, 4 ; 246, 25 ; 181, 7 ; 189, 12-14 ; cf. S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, q. 66. L'insistance de Jean de Paris sur le caractère individuel et non collectif de la propriété est plus conforme à la doctrine de S. Thomas qu'à celle d'Aristote ; pour Aristote, l'État est omnipotent et cet absolutisme risque d'absorber l'individu et ses droits ; cf. M. DEFOURNY, *L'idée de l'Etat d'après Aristote*, dans *Miscellanea Vermeersch*, Rome 1935, t. II, p. 92. Jean de Paris se conforme à l'interprétation d'Aristote donnée par S. Thomas.

2. 189, 24 suiv.

3. 237, 30 suiv. ; 186, 35 suiv. ; à la différence des clercs séculiers, précise ailleurs Jean de Paris, le moine acquiert pour son monastère et non pour lui.

temporelle, et dans la limite de leur territoire, les prélats ecclésiastiques ne diffèrent pas des autres chefs temporels ¹.

3. Enfin, les seuls biens qui soient dus en justice à l'état clérical sont ceux qui doivent assurer aux ministres de l'Eglise une subsistance honorable. Les clercs y ont un droit strict, et Jean de Paris le rappelle plusieurs fois. Si les Apôtres ne l'exigeaient pas avec autorité, mais le demandaient avec humilité, c'était pour nous donner l'exemple du détachement ; ils n'entendaient pas, ce faisant, renoncer à leur droit. Les fidèles s'acquittent de cette obligation envers leurs pasteurs par les dîmes, menses et autres donations ².

Le caractère distinctif de la propriété ecclésiastique est d'être commune ³. Les biens ecclésiastiques comme tels sont confiés aux communautés, non aux individus ; d'après l'intention des donateurs, ils appartiennent à l'Eglise et à elle seule ; les ministres de l'Eglise en ont l'usufruit ; la hiérarchie pourvoit à leur administration et à leur répartition entre les différents ministres ; au sommet de la hiérarchie, un procureur général administre les biens de l'Eglise universelle : c'est là une des fonctions du pape ; pas plus que les prélats inférieurs pour leurs églises respectives, il n'est propriétaire pour l'ensemble des églises. Sur ce point tous les prélats sont égaux, ne différant que par leur niveau plus ou moins élevé dans une même hiérarchie administrative ⁴.

Ces principes sont lourds de conséquences pratiques. A aucun degré de la hiérarchie, les prélats ne peuvent administrer les biens d'Eglise « comme il leur plaît » ; ils doivent les considérer comme les biens de tous. Ils peuvent en employer à leur usage personnel ce qui est nécessaire à leurs besoins et convenable à leur état ; le reste doit être consacré à l'entretien des églises et au soulagement des pauvres ⁵. Le pape lui-même ne peut user que « de bonne foi » de ces biens qui ne lui appartiennent pas ; s'il agit autrement, il est tenu à pénitence et à restitution. Il peut enlever aux prélats inférieurs le droit d'administration qu'ils détiennent légitimement, mais ne peut le faire que « de bonne foi et en châtiment d'une faute manifeste » ⁶.

A la lumière de ces principes s'éclaire le problème qui avait occasionné tout le débat. Quels sont les droits des prélats, et du pape en particulier, sur les biens temporels des laïcs ? Ils n'ont sur eux

1. 207, 7-26 ; 233, 2 ; 198, 8 ; 224, 3-8 ; 238, 5 suiv.

2. 216, 27 ; 238, 4 ; cf. S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, q. 87, et q. 185 ; 216, 30 cf. S. THOMAS, *Contra Gentes*, c. 133.

3. 181, 7 ; 186, 1 ; 187, 15-40.

4. 181, 7-14 ; 186, 1. Cf. S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, q. 63.

5. 186, 1-34 ; 188, 7 suiv.

6. 188, 7-38.

ni la propriété d'un individu sur son patrimoine, ni l'administration personnelle, ni l'usufruit. Tout au plus le pape est-il autorisé à intervenir comme « déclarateur du droit » en cas d'extrême nécessité, selon les conditions requises par la tradition canonique et rappelées par Jean de Paris¹.

On voit avec quelle précision dans les termes et quelle logique dans la pensée Jean de Paris traite la question du droit de propriété. Il limite les droits du roi et ceux du pape. A ce dernier, il applique les principes énoncés au sujet des évêques par les canonistes et les théologiens². Scholz et Duijstee voient dans la doctrine de Jean de Paris une tendance à la démocratie religieuse : le caractère commun attribué à la propriété ecclésiastique ne serait pour lui qu'un moyen de niveler la hiérarchie. En réalité, Jean de Paris ne fait que rappeler ici une doctrine admise de longue date ; son originalité est de rester fidèle à la tradition au milieu des innovations dangereuses des polémistes qui l'entourent³.

La célèbre « donation de Constantin » offre à Jean de Paris l'occasion d'appliquer à un cas concret les principes qu'il a exposés. Il y consacre l'un de ses derniers chapitres⁴, et se tient à égale distance des exagérations dont la prétendue donation fournissait le prétexte. Les vaudois refusaient à l'Eglise le droit de posséder des biens temporels ; avec la donation de Constantin et son acceptation par le pape Silvestre avait commencé, d'après eux, l'infidélité de l'Eglise romaine à sa mission divine⁵. Les théocrates partaient du principe opposé : l'Eglise étant seule véritable propriétaire des biens terrestres, c'est d'elle que les princes reçoivent leur pouvoir et le territoire où ils l'exercent ; la donation de Constantin ne fut donc qu'une « restitution »⁶.

1. Ch. VII, p. 189.

2. S. THOMAS, *Sum. Theol.*, II-II, q. 185, a. 7, c. et ad. 3.

3. Nous avons signalé plus haut, p. 35, tout ce que les ch. VI et VII de Jean de Paris doivent à Godefroid de Fontaines ; ces chapitres sont aussi très proches, même dans les termes, de MONETA DE CRÉMONE, *Adversus Catharos et Valdenses*, éd. Rome 1743, p. 449, et de GUILLAUME D'AUVERGNE, *Tractatus de collatione beneficiorum*, éd. Paris 1674, t. II, p. 252 suiv.

4. Ch. XXI, p. 243.

5. 173, 17. On trouve des traces de cette interprétation de la donation de Constantin à travers tout le XIII^e siècle, non seulement chez les écrivains, mais dans les procès d'inquisition, cf. DAVID D'AUGSBOURG, *De inquisitione hereticorum* (vers 1265), éd. W. PREGER, p. 207 ; C. DOUAIS, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition en Languedoc*, Paris 1901, t. II, p. 94, 97, 113 ; BERNARD GUI, *Practica hereticorum*, éd. G. MOLLAT, p. 13 suiv.

6. HENRI DE CRÉMONE, éd R. SCHOLZ, p. 468 ; *Determinatio compendiosa*, éd. M. KRAMMER, 1909, p. 50. Jean de Paris s'élève contre cette interprétation, 243, 11-18. Selon K. BURDACH, *Vom Mittelalter zur Reformation*, Berlin 1913, t. II, p. 213, la donation de Constantin serait prépondérante dans la con-

Ces deux interprétations procédaient de principes établis *a priori*. Jean de Paris évite ces deux excès en appliquant à la donation de Constantin la méthode rigoureuse qu'exigent l'établissement et l'interprétation des faits historiques. La confrontation des sources lui permet de réduire à leurs justes proportions les conséquences tirées de la donation par les théocrates. Il limite sa portée aux territoires énumérés dans les textes : il lui importe surtout de constater que la France n'y est pas incluse¹. Il limite ensuite la valeur juridique des documents. S'autorisant de la glose d'Accurse, il met en doute la validité de la donation² ; il ne va pas cependant jusqu'à la nier : l'Eglise, en effet, a inséré le testament de Constantin dans le corps des Décrets canoniques. A cause du respect que lui porte l'Eglise, Jean de Paris accepte de considérer la donation comme authentique et valide. Mais même alors, elle reste une donation : de l'aveu de l'Eglise, elle est un privilège accordé au Souverain Pontife par un prince chrétien, elle ne ressemble pas à une restitution. Loin d'être pour Jean de Paris une objection à résoudre, la donation de Constantin est une application de ses principes et confirme sa thèse³.

Par son interprétation de la donation de Constantin, Jean de Paris s'accorde avec les régaliens de son époque⁴ ; depuis longtemps, d'ailleurs, les adversaires de la théocratie avaient nié, sinon le fait historique, du moins la validité juridique de la donation ; Jean de Paris ne fait donc pas figure de novateur. Toute son originalité consiste, ici encore, à rester fidèle à la tradition canonique et théologique dont il a rapporté l'enseignement au cours de son traité. La donation de Constantin ne le force pas à se contredire ; elle ne le contraint à aucun subterfuge d'argumentation. La donation est un fait contingent : seule la doctrine constante de l'Eglise peut en fixer le sens et en préciser la portée. Il suffit pour cela d'interroger sans préjugé la tradition de l'Eglise. Telle est bien l'attitude de Jean de Paris en face du problème de la propriété ecclésiastique, obscurci depuis un siècle par tant d'erreurs contraires. Jean de Paris reste

ception que se fait Boniface VIII de la théocratie. Or Boniface VIII n'y fait jamais allusion. Sur ce point encore, les partisans de Boniface VIII ont trahi la pensée du pape, et certains historiens modernes attribuent à ce dernier les exagérations de ses partisans.

1. 221, 36-222, 4 ; 198 ; 21-26.

2. Voir plus haut, p. 62, n. 6 et 7.

3. 198, 21 ; 220, 10. Déjà dans le même sens que Jean de Paris, et tout près des origines de la fausse donation, ROBERT LE PIEUX, éd. H. F., t. X, p. 593.

4. Par exemple, DANTE, *De monarchia*, éd. Florence 1921, p. 391, où l'influence d'Accurse apparaît plus clairement encore que chez Jean de Paris ; PIERRE DUBOIS, *Summaria brevis*, éd. H. KAEMPF, 1936, p. 12.

impartial au milieu des controverses. Des querelles sur la pauvreté des Mendiants et sur les rapports des juridictions temporelle et spirituelle, il ne retient guère qu'une tendance ascétique : il rappelle au clergé le précepte du détachement des biens terrestres. Des événements passagers, il tire une leçon durable : celle que les Saints et les Docteurs de son siècle avaient dégagée avant lui.

CHAPITRE VI

Les deux pouvoirs.

Nous avons suivi pas à pas Jean de Paris dans l'analyse des éléments constitutifs du *regnum* et de l'Eglise. Ces deux institutions sont essentiellement différentes ; les deux pouvoirs, détenus par les deux hiérarchies, sont distincts et indépendants l'un de l'autre. Ils s'exercent cependant sur les mêmes hommes et à l'intérieur des mêmes territoires : ils doivent donc parfois se trouver en conflit. Quels doivent être, en de tels cas, leurs rapports ?

Dans l'ordre de l'invention doctrinale, ce problème vient en dernier lieu ; mais dans l'ordre de l'application pratique, il est à l'origine de tous les autres : avant d'être l'objet de spéculations théologiques, l'Eglise et le règne sont deux institutions vivantes, dont les juridictions s'enchevêtrent sans cesse. Au Moyen Age surtout, les cas étaient nombreux où chacune d'elles revendiquait une compétence exclusive. Les difficultés sans cesse renaissantes rendaient inéluctable et toujours actuel le problème des rapports entre les deux pouvoirs. Les solutions qu'on y apportait étaient rarement le fait de théoriciens : elles répondaient aux exigences de la vie pratique. A l'occasion de faits concrets ou de textes canoniques particuliers s'ébauchaient des solutions provisoires et rarement désintéressées. Vers la fin du *xiii^e* siècle seulement, se firent jour les exposés spéculatifs. Les compromis ne suffisaient plus ; le conflit s'était aggravé, et l'Ecole avait préparé pour le résoudre des théologiens capables de l'embrasser dans toute son ampleur. Jean de Paris intervient alors. Pour apprécier sa position, il importe de la comparer avec celle de ses prédécesseurs et de ses contemporains.

Parmi les vicissitudes des conflits quotidiens, canonistes et théologiens du *xiii^e* siècle proposaient une solution qui reposait sur une équivoque héritée de l'augustinisme politique ¹. A la suite de la tra-

1. Cette solution s'exprima, parfois, bien que rarement, sous le nom de pouvoir indirect, cf. GILLMANN, *Von wem stammen die Ausdrücke « potestas directa » und « potestas indirecta » papae in temporalia*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. 98 (1918), p. 407-409. L'auteur relève ces expressions chez Innocent IV, Jean de Galles, Vincent l'Espagnol. On peut y ajouter P.-J. d'OLIEU

dition chrétienne, on affirmait ce principe : le pouvoir spirituel est plus digne que le temporel. Mais, contrairement à la tradition, on inférait de cette relation de dignité une relation de causalité. On se contentait généralement d'admettre la dépendance du pouvoir temporel à l'égard du spirituel quant à son origine. Seuls quelques extrémistes faisaient dépendre le pouvoir temporel du spirituel dans son exercice même ; cet absolutisme théocratique fut d'ailleurs moins répandu qu'on ne l'a dit parfois¹ ; à en juger d'après les canonistes seuls, on risque de méconnaître l'opinion des théologiens, généralement plus modérée. Boniface VIII lui-même s'abstint d'appliquer les théories intransigeantes de ses partisans : loin de s'arroger l'exercice universel et constant du pouvoir temporel, il avait soin de distinguer clairement le pouvoir qu'il exerçait sur le patrimoine de saint Pierre de celui qu'il exerçait dans les autres Etats² ; il avait donc conscience de n'être pas chef temporel partout.

Les deux pouvoirs sont autonomes. Boniface VIII, dans la pratique ordinaire de son gouvernement, le reconnaissait implicitement. Au cours du XIII^e siècle, le même principe avait été proclamé avec une énergie croissante par les souverains et leurs légistes. Frédéric II avait donné une impulsion décisive à l'affranchissement du pouvoir temporel. Les civilistes lui firent écho. Pillius de Medicina³, Jean de Viterbe⁴, Philippe de Beaumanoir⁵ et bien d'autres sont unanimes à affirmer l'indépendance des deux pouvoirs. Mais leur effort se borne à formuler le fait. L'œuvre des théologiens devait consister à déterminer les justes limites de l'indépendance reconnue aux deux pouvoirs. Ce problème comportait deux aspects ; nous les considérerons successivement.

I. ACTION DU POUVOIR SPIRITUEL SUR LE TEMPOREL.

Le droit d'intervention du pouvoir spirituel en matière temporelle était admis des théologiens. Pour le justifier, ceux-ci proposaient une explication qui se développe en deux temps. Ils distinguent d'abord entre le « pouvoir » temporel et son « acte » ou « exécution » : le premier appartient au pape, le second est confié au prince. Parlant ensuite de « l'acte », ils distinguaient entre l'exercice ordinaire et l'exercice extraordinaire du pouvoir spirituel. Normalement, le

qui cite d'autres canonistes, *Quodlibet* I, q. 18, ad. 1, éd. Venise 1509, fol. 9, et RÉMI DE FLORENCE, ms. Florence Nazion. 910-C. 4, fol. 164 v.

1. H. PIRENNE, A. RENAUDET..., *La fin du Moyen Age*, t. I, p. 28.

2. *Registres*, éd. DIGARD, n. 4394, 4424, 5244, 5448 et passim.

3. *Ordo civilium*, éd. L. WAHRMUND, Innsbrück 1931, p. 52.

4. *De regimine civitatum*, éd. SALVEMINI, *Bibliotheca Juridica Medii Aevi*, t. III, c. 128, p. 266.

5. *Coutume de Beauvaisis*, éd. SALMON, Paris 1900, t. II, p. 246.

pouvoir spirituel n'a pas à s'ingérer dans le gouvernement temporel. Tout au plus peut-il aider le pouvoir civil en joignant les foudres des censures ecclésiastiques à celles du bras séculier. Mais en certains cas exceptionnels où le bien commun spirituel et temporel des fidèles est gravement compromis, le pape est fondé à intervenir pour y remédier. Certains théoriciens se contentaient d'affirmer le principe ¹. D'autres indiquaient comme unique condition de son application la « raison de péché » (*ratione peccati*) ². D'autres enfin énuméraient les cas où ce principe doit être appliqué ; Berthaud de Saint-Denis en distingue cinq : la vacance du pouvoir royal, la négligence du prince, l'arbitrage entre princes dans les cas ambigus, le péché du prince, l'appel du prince au pape ³. Boniface VIII devait se montrer fidèle à cette tradition en affirmant son droit d'intervenir auprès des rois « en raison du péché » ⁴ ; il invoquait souvent aussi son devoir de pacifier les princes chrétiens en vue de la croisade ⁵.

Dans les cas où son intervention est légitime, le pape peut aller jusqu'à déposer le prince. Mais il doit juger et agir conformément à la loi de Dieu, non selon des considérations d'ordre profane.

Telle était la doctrine communément admise ; elle reconnaissait au pape « un pouvoir extraordinaire » : sur ses Etats, le pape exerce de façon habituelle un pouvoir ordinaire ; dans les cas exceptionnels prévus par la tradition, il exerce un pouvoir extraordinaire sur les princes des autres Etats ⁶.

2. DEVOIRS DU POUVOIR TEMPOREL A L'ÉGARD DU SPIRITUEL.

A l'égard du spirituel, le pouvoir temporel a des devoirs positifs. Il ne lui suffit pas de laisser à l'Eglise toute liberté, il doit aussi l'aider dans son œuvre. Sur ce point encore, les civilistes étaient unanimes : Beaumanoir, par exemple, après avoir affirmé l'indépendance des deux pouvoirs, insistait sur leur collaboration nécessaire ⁷. Ces deux affirmations étaient conciliables, non seulement dans les écrits des juristes ⁸, mais dans l'esprit des princes. Frédéric II avait con-

1. Citons, par exemple, GÉRARD D'ABBEVILLE, *Quodlibet*, ms. Vat. Lat. 1015, fol. 64 B.

2. Par exemple *Quodlibet* anonyme conservé par ms. Arras 873, fol. 45 A.

3. *Quodlibet*, ms. Nat. Lat. 14726, fol. 172 C.

4. *Sexte*, l. II, tit. 14, c. 2. *Registres*, n. 5343 et *passim*.

5. *Registres*, n. 5362 et *passim*.

6. Il est cependant des textes où le mot « indirect » équivalait à « per consequentiam », par exemple dans les cas de légitimation ; mais, le plus souvent, « pouvoir indirect » équivalait à « juridiction occasionnelle ».

7. *Coutume du Beauvaisis*, éd. SALMON, Paris 1900, p. 246.

8. Citons, par exemple, MARTIN DE FANO, *De brachio seu auxilio implorando per judicem ecclesiasticum a judice sæculari vel e contra*, éd. *Tractatus*

servé de son pouvoir impérial l'idée d'un « ministère » au service de la propagation de la foi : cette notion avait simplement cessé d'être exclusive. Philippe le Bel lui-même n'avait pas répudié cette « conception ministérielle » : il légiférait pour la défense et l'utilité de l'Eglise, il protégeait l'Inquisition, et cette collaboration pacifique, mais elle seule, pouvait se réclamer d'une tradition doctrinale.

Les princes, cependant, étaient souvent amenés à entretenir avec le Saint-Siège des relations moins faciles. De plus en plus, ils s'opposaient aux empiétements de la juridiction ecclésiastique. Frédéric II l'avait fait mainte fois. Saint Louis avait su revendiquer ses droits contre Innocent IV en des termes plus respectueux, mais non moins fermes ¹. Bientôt, abandonnant cette attitude défensive, P. Dubois suggérerait à Philippe le Bel une intervention directe dans la réforme de l'Eglise ². Les princes avaient-ils donc le droit d'intervenir dans le gouvernement de l'Eglise ? Cet aspect des relations entre les deux pouvoirs n'avait guère été envisagé par les théoriciens : Jean de Paris, le premier, aurait le courage de le faire.

Ainsi, jusqu'à la fin du XIII^e siècle, les doctrines politiques demeuraient imprécises. Le roi, disait-on, tient son pouvoir du pape, et celui-ci exerce son autorité sur le roi sans intermédiaire. En restreignant à des circonstances isolées cette intervention du pouvoir pontifical, les théologiens traduisaient fidèlement le désir de l'Eglise de respecter le pouvoir civil : ils n'exigeaient de lui qu'une soumission intermittente et occasionnelle. Cette modération n'en demeurerait pas moins un illogisme, une fois admis que le pouvoir temporel tient son « autorité » du spirituel. Saint Thomas n'avait pas dissipé cette équivoque. Des principes établis par lui sur l'origine des deux pouvoirs, il n'avait pas dégagé les conséquences qui s'ensuivaient au sujet de leur exercice. A son tour, Jacques de Viterbe avait posé des principes propres à éclairer tout le débat ; mais il s'était montré incapable d'en faire la synthèse. L'affirmation de la dépendance causale du pouvoir civil à l'égard du spirituel laissait la voie ouverte à toutes les exagérations : les théocrates allaient s'y engager, ils attribueraient au pape l'exercice ordinaire du pouvoir temporel. Sous la plume de Gilles de Rome, la « raison du péché » s'étendrait non seulement au péché commis, mais au péché à éviter : elle constituerait pour l'intervention du pouvoir spirituel une nécessité permanente ³.

utriusque juris, Venise 1584, t. XI, II, fol. 412, n. 19 ; DAVID D'AUGSBOURG *De inquisitione hereticorum*, éd. PREGER, p. 225-233 ; cf. V. MARTIN, *Le « privilegium canonicum » dans le sacre des rois de France*, Rev. S. R., 1937, p. 1-25.

1. BERGER, *Registres d'Innocent IV*, t. II, p. cxcviii.

2. A. BAUDRILLART, *Des idées qu'on se faisait...*, p. 316.

3. *De ecclesiastica potestate*, p. 32-33, 54, 136 et *passim*.

La doctrine de Jean de Paris sur les rapports des deux pouvoirs est l'application logique des principes établis par lui précédemment ; chacun d'eux constituait un milieu entre deux excès ; il en va de même de leur synthèse, et cette modération accroît encore la complexité de cette doctrine. Seules, en effet, des distinctions judicieuses permettaient de faire le partage entre les erreurs opposées, dans une controverse où tant d'éléments étaient engagés.

Jean de Paris s'attaque à la racine même des confusions : il précise la portée d'un axiome dont on abusait trop souvent : « Le pouvoir spirituel est supérieur en dignité au temporel ». Ce principe est « communément admis » et doit l'être ¹. Jean de Paris en emprunte la formule à deux « autorités » traditionnellement invoquées en ce sens : le chapitre *Duo sunt* du pape saint Gélase, et quelques phrases d'Hugues de Saint-Victor. Mais il ne se contente pas d'affirmer ce point de doctrine, il en assigne la raison avec une grande précision théologique : le pouvoir spirituel tend vers une fin supérieure, la vie surnaturelle et la vision de Dieu ; il est donc, en raison de cette fin, plus digne que le pouvoir temporel. Mais il ne l'est qu'en raison de cette fin : la dignité moins grande du pouvoir temporel n'entraîne pour lui ni dépendance causale dans son origine ni vassalité dans son exercice ; la relation de dignité qui existe entre les deux pouvoirs ne détermine aucun rapport de causalité. De là cette distinction fondamentale : absolument parlant, le pouvoir spirituel est supérieur au temporel ; considéré par rapport à sa fin respective, chacun des deux pouvoirs est plus grand dans son domaine propre.

Les deux pouvoirs ont entre eux les mêmes rapports que leurs fins prochaines et que les ministres assignés par Dieu pour atteindre ces fins ; ils sont distincts par leurs actes propres et par le sujet qui les détient (*distinctae re et subjecto*). Chacun d'eux est autonome en son domaine ².

Mais les occasions se présentent où les deux juridictions exigent des mêmes hommes des actes différents et parfois opposés. Comment discerner, en ces cas mixtes, les limites des deux pouvoirs ? Chacun d'eux, répond Jean de Paris, peut agir directement sur son domaine, indirectement sur le domaine de l'autre ³. L'application de ce principe comporte des modalités.

I. ACTION INDIRECTE DU SPIRITUEL SUR LE TEMPOREL.

Les deux pouvoirs doivent s'entr'aider. Cette obligation dérive de leur distinction même. Tous deux procèdent de Dieu, et doivent

1. Ch. v, p. 183.

2. 194, 36-195, 24 ;

3. 214-215.

diriger les hommes vers la même fin dernière : la vision de Dieu. En vue de cette fin unique, les deux espèces de biens qui constituent l'ordre temporel et l'ordre spirituel doivent collaborer. C'est là pour les hommes un moyen de rédemption : c'est l'occasion d'une entr'aide charitable, c'est la condition de l'humilité pour les princes et les prélats, chacun d'eux prenant conscience qu'il a besoin des autres.

Dans la pratique, cette collaboration se réalise selon deux modes différents, déterminés par les situations où peut se trouver le pouvoir temporel.

En temps normal, le rôle de l'Eglise se réduit à enseigner aux princes et à leurs sujets l'obligation de tendre à la fin surnaturelle et le moyen d'y parvenir : ce moyen consiste à régler toute leur activité — sans excepter leur activité politique — selon les normes de la justice chrétienne. Par la prédication de la foi et l'administration des sacrements, l'Eglise fait du prince un chrétien, capable d'accomplir en chrétien les devoirs de sa charge. Elle n'instruit donc pas le prince sur la technique du gouvernement temporel : elle lui apprend seulement à s'en acquitter chrétiennement. Il ne s'agit donc jusqu'à présent ni de « juridiction » ni de « pouvoir » au sens strict de ce mot, mais d'influence, d'instruction et, selon l'expression de Jean de Paris, « d'information » ¹. Nous dirions aujourd'hui qu'il s'agit « d'action catholique » et non « d'action politique ».

En certaines circonstances exceptionnelles, le pape peut agir d'une autre façon encore sur le pouvoir temporel : tels sont les cas où le prince manque à son devoir de collaborer avec l'Eglise ² et, en général, tous les cas où intervient la raison de péché. Jean de Paris avec toute la tradition, admet le droit du pape à intervenir au temporel en cas de péché du prince ; mais il en restreint les occasions, le fondement et le mode d'exercice.

L'occasion doit être un véritable péché, et non seulement un péché à éviter, mais un péché déjà commis, et d'ordre spirituel. La faute morale et le « crime ecclésiastique » par lequel sont lésés les intérêts de l'Eglise sont les seuls dont le jugement incombe au pape comme tel. Contre tout pécheur, il peut user de censures ecclésiastiques. S'il s'agit d'un prince, il peut en outre éclairer la conscience de ses sujets : il peut leur déclarer qu'ils ne sont plus tenus de lui obéir, et c'est la seule façon dont le pape puisse déposer un roi ; il ne délie pas de leur serment les sujets de ce roi : il leur fait constater qu'ils n'ont plus d'obligations à son endroit ³.

A quel titre le pape intervient-il alors ? Jean de Paris exclut la

1. 226, 3-5 ; 218-31.

2. 225, 9.

3. 214, 15-31.

théorie d'après laquelle le pape détient le pouvoir temporel et en confie au roi l'exercice¹. Le fondement du droit reconnu au pape doit être cherché ailleurs : il réside dans le pouvoir spirituel d'infliger, en cas de délit en matière religieuse, une peine ecclésiastique, laquelle peut entraîner à son tour des conséquences temporelles².

La nature même du pouvoir pontifical détermine son mode d'exercice. Si la censure ecclésiastique ne suffit pas à mettre un terme aux fautes commises par le prince en matière religieuse, le pape peut « procéder contre lui », mais « indirectement », c'est-à-dire par l'intermédiaire du peuple ; dans les cas extrêmes, le prince serait alors déposé par le peuple lui-même, à l'instigation du pape³. Si d'autre part le prince a commis quelque faute en matière temporelle, le pape doit attendre pour intervenir d'en être prié par les barons : il ne lui revient pas de prendre l'initiative pour réprimer une erreur de gouvernement⁴.

2. ACTION INDIRECTE DU TEMPOREL SUR LE SPIRITUEL.

Les deux pouvoirs étant distincts, l'action de l'un sur l'autre doit rester indirecte. Mais elle peut être réciproque. La première erreur de Jean de Paris a été de reconnaître comme légitime la déposition forcée du pape ; cette déposition, ajoute-t-il, pourrait être l'œuvre du roi : en l'insinuant, Jean de Paris fait un nouveau pas dans la voie dangereuse où l'engage un excès de logique. Fidèle à ses principes, il oublie les limites assignées à leur application par la tradition : il établit un parallélisme étroit entre l'action indirecte des deux pouvoirs l'un sur l'autre.

Si le pape commet une faute manifeste en matière spirituelle, le prince ne peut intervenir que par l'intermédiaire des cardinaux et à leur demande⁵.

S'agit-il au contraire d'un délit d'ordre civil et politique, le roi peut « procéder contre le pape » en vertu de sa propre autorité : si, par exemple, le pape foment la rébellion dans le royaume, si, par l'abus du glaive spirituel, il met l'Etat en péril, le roi peut s'opposer à lui non comme au Souverain Pontife, mais comme à un ennemi politique. Encore doit-il préalablement l'avertir et le réprimander. Si le pape refusait de s'amender, le roi pourrait aller jusqu'à le déposer, voire jusqu'à le tuer⁶.

1. 198, 27.

2. *Per accidens*, 214, 3.

3. 211, 25 et tout le ch. XIII.

4. 214, 32-36.

5. 215, 20-24.

6. 239, 21-24.

Au terme de cet exposé, il apparaît combien doit être nuancé un jugement équitable sur la théorie de Jean de Paris. L'évolution interne des doctrines politiques tendait à la distinction des deux pouvoirs. A la fin du XIII^e siècle, Jean de Paris n'est pas seul à affirmer cette distinction. Mais il ne se contente pas de l'affirmer, ni même de la justifier spéculativement : il la concilie avec la doctrine traditionnelle sur l'aide mutuelle que se doivent les deux pouvoirs. Comme l'a observé Finke, tout son traité vise à établir les normes de leur collaboration ¹. Les protagonistes de la séparation absolue entre l'Eglise et l'Etat ne pourront jamais se prévaloir de son autorité.

Jean de Paris donne son véritable sens à l'expression « pouvoir indirect ». D'après M. Journet, il expose la théorie du « pouvoir directif » ² ; de fait, ce mot traduit bien sa pensée en ce qui concerne les relations ordinaires entre les deux pouvoirs. Mais Jean de Paris va plus loin, il admet des circonstances exceptionnelles où le pape peut agir indirectement sur le temporel : le pape exerce alors son action soit par les conséquences temporelles d'une censure spirituelle, soit par l'intermédiaire du peuple. Il n'a pas d'autorité sur le temporel comme tel, mais sur un prince chrétien et par le truchement d'un peuple chrétien. Il détient à cet effet un véritable « pouvoir » : l'expression de Jean de Paris, *potest indirecte*, désigne la possibilité de poser une action, donc un pouvoir, mais un pouvoir de magistère spirituel dont l'exercice peut avoir des répercussions temporelles.

En tout ceci, Jean de Paris poursuit jusqu'à leurs dernières conséquences les principes qu'il a empruntés à saint Thomas et qui servent de fondements à sa doctrine. La synthèse préparée par son maître, Jean de Paris la réalise à force de logique.

Il affirme la réciprocité du pouvoir indirect. Est-ce là faire preuve d'une logique excessive ? Les principes admis d'abord conduisaient à cette conséquence : Jean de Paris n'hésite pas à la formuler, et c'est là pour le moins une innovation dans l'histoire des doctrines. La tradition théologique, par son silence même, semblait assigner des limites à ces déductions implacables. L'histoire, il est vrai, fournissait des précédents : plusieurs fois, au témoignage du *Liber pontificalis*, l'empereur avait procédé à la déposition du pape, voire à sa mutilation ou à sa mise à mort. Jean de Paris connaît ces faits et les rapporte ³. Pour les justifier, il applique au Souverain Pontife la doctrine de saint Thomas et des scolastiques sur le tyrannicide ;

1. *Aus den Tagen Boniffaz VIII...*, p. 171.

2. *La juridiction de l'Eglise sur la cité*, p. 125.

3. 215, 19-34.

les suggestions éparses dans les Chroniques ou dans les gloses des canonistes, Jean de Paris les érige en principe, et c'est par là qu'il se montre le plus audacieux. « L'appel comme d'abus » si cher aux gallicans à venir, est contenu en germe dans quelques lignes du *De potestate regia et papali* ¹. Ces quelques phrases entachent un traité qui devait léguer à la postérité beaucoup d'idées heureuses et quelques suggestions imprudentes.

1. Ceci a été signalé avec raison par E. EICHMANN, *Der recursus ab abusu nach deutschem Recht*, Breslau 1903, p. 23-26.

CONCLUSION

I. Fortune posthume du « De potestate regia et papali ».

Le *De potestate regia et papali* ne semble pas avoir joui d'une diffusion rapide et vaste. Sans doute les manuscrits qui le conservent sont-ils relativement nombreux : parmi ceux qui sont parvenus jusqu'à nous, vingt nous sont connus, et ce chiffre est considérable. Mais un seul d'entre eux peut être daté avec certitude de la première moitié du xiv^e siècle ¹ ; les autres sont des copies exécutées vers la fin du xiv^e siècle ou dans le cours du xv^e siècle. Plus de la moitié de ces manuscrits sont conservés à Paris et dans les bibliothèques de France, et, pour presque tous, l'écriture autorise à reconnaître une origine française. Quant à la traduction française mentionnée par Grabmann ² et Rivière ³ sur la foi du *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque de Lyon* ⁴, elle est en réalité une traduction de la *Quaestio in ultramque partem*. Du moins, ces indices permettent-ils déjà de présumer du temps et du lieu où le traité de Jean de Paris exerça le plus d'influence : ce fut en France à partir de la crise conciliaire ouverte par le Grand Schisme d'Occident.

De fait, les catalogues des bibliothèques du xiv^e siècle ne témoignent pas davantage en faveur d'une diffusion large et rapide du *De potestate regia et papali*. Nous n'avons trouvé aucun indice de ce traité parmi les catalogues édités des bibliothèques médiévales : jamais aucun écrit politique n'est attribué à Jean de Paris tandis qu'il est fait parfois mention de Gilles de Rome, de Jacques de Viterbe, d'Augustin Trionfo et d'Alvaro Pelayo. Parmi les ouvrages indiqués sans nom d'auteur, mais dont l'incipit du second folio et le desinit de l'avant-dernier sont généralement transcrits, nous n'avons pu identifier le traité de Jean de Paris. Les ouvrages, cependant, ne

1. Ms. Nat. Lat. 18288.

2. *Studien zu Joannes Quidort*, p. 13.

3. *L'Eglise et l'État au temps de Philippe le Bel*, p. 150, n. 1.

4. *Catalogue général des Bibliothèques Publiques de France*, t. XXX, p. 84. Ms. Lyon 365, fol. 1-16 : seul le titre attribue le texte à Jean de Paris. Le texte commence par ces mots « La question est ceste : A savoir si la dignité... » Cet incipit traduit le début de la *Quaestio in ultramque partem*, à la suite du texte latin de cet opuscule.

manquent pas, qui portent des titres comme celui-ci : *parvus liber de potestate ecclesiastica*. Mais nous n'avons retrouvé le traité de Jean de Paris ni dans les catalogues de la bibliothèque de Sorbonne¹, ni dans ceux de la librairie des papes d'Avignon².

Ce n'est pas que notre théologien n'ait joui d'une certaine autorité dès le début du xiv^e siècle. Dans les marges d'un manuscrit du Commentaire des Sentences de Prosper de Reggio, nous voyons son nom figurer plusieurs fois parmi ceux des maîtres les plus célèbres³ ; l'une des additions marginales de ce manuscrit caractérise exactement l'originalité de Jean de Paris, et mérite d'être retenue : *Magister Joannes de Parisiis hanc distinctionem primo declaravit, eam tamen Thomas innuit et Scotus etiam ponit*⁴ ; ainsi Jean de Paris était-il reconnu comme fidèle à saint Thomas, mais il faisait mieux que répéter servilement les idées de son maître, il les « éclairait ».

En 1329, Philippe De Valois réunit les prélats et barons de France pour régler les conflits de juridiction survenus entre les ecclésiastiques et les officiers royaux. Au nom du roi, Pierre de Cuignières, son conseiller, expose la doctrine de la distinction des deux pouvoirs et en tire des conséquences pratiques. Son discours ne nous est connu que par le résumé qu'en a laissé le cardinal Pierre Bertrand et par les réponses qu'y fit ce dernier⁵. Il nous est impossible de savoir s'il nomma Jean de Paris ou s'il le cita. Mais ses arguments nous sont connus. De leur analyse, il ressort que Pierre de Cuignières « a dû connaître » Jean de Paris : celui-ci lui aurait fourni plusieurs des thèmes qu'il développa et le point de départ de plusieurs de ses arguments⁶. Tel devait être, en effet, le rôle de Jean de Paris : il avait posé des principes, on les appliquait aux situations concrètes, on en tirait des conclusions précises.

C'est en Italie que nous rencontrons le premier témoignage expli-

1. Catalogue des livres de la Bibliothèque de la Sorbonne, dressé en 1338, édité par L. DELISLE, *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, t. III, p. 8-114.

2. M. FAUCON, *La librairie des papes d'Avignon*, Paris 1886 ; F. EHRLE, A. L. K. G., t. I (1885), p. 228-359. Nous n'avons pas davantage retrouvé le traité de Jean de Paris dans les catalogues édités par L.-C. BARRÉ, *Bibliothèques médiévales inédites d'après les archives du Vatican*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome*, t. LIII (1936), p. 334-372. Noter cependant que nous trouvons le *De potestate regia et papali* à la bibliothèque de l'abbaye bénédictine de Melk en Autriche au xv^e s., d'après T. GOTTLEB, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Oesterreichs*, Vienne, 1915, t. I, p. 156 et 198.

3. Ms. Vat. Lat. 1086, fol. 71 r et 74 r, *passim* ; cf. A. PELZER, *Codices Vaticani Latini*, t. II, I (1931), p. 682.

4. *Ibid.*, p. 682.

5. Texte dans DURAND DE MAILLANES, *Libertez de l'Église gallicane*, Lyon 1771, t. III, p. 444-498.

6. D'après O. MARTIN, *L'Assemblée de Vincennes de 1329 et ses conséquences*, Rennes 1909, p. 106 ; l'auteur signale, *ibid.*, p. 110-114, et p. 123, plusieurs points de rapprochement entre les deux doctrines.

cite de l'influence de Jean de Paris en matière politique : Albéric de Rosate, commentant le Code de Justinien à Bologne vers 1340, invoque notre théologien comme une autorité en matière de droit civil ; il lui emprunte de longues citations et le loue avec insistance, à l'égal de Dante ; mais il applique à l'empereur tout ce que Jean de Paris a écrit du pouvoir royal ¹. En demandant ainsi à Jean de Paris des éléments de solution pour des problèmes différents de ceux qu'il a traités, il ne trahit pas sa pensée, mais témoigne au contraire de sa fécondité.

A la même époque, Jean de Paris est cité à plusieurs reprises par Pierre de la Palud († 1342) dans son Commentaire sur le Deuxième livre des Sentences ² ; le même théologien dominicain, dans son Commentaire sur le Troisième livre des Sentences, rapporte la doctrine de Jean de Paris sur la propriété ecclésiastique sans qu'il soit possible de déterminer avec certitude s'il utilise le texte de Godefroid de Fontaines ou les larges extraits qu'en reproduit le *De potestate regia et papali* ³. Chez un autre dominicain encore, Guillaume de Peyre de Godin († 1326), nous trouvons l'argumentation de Jean de Paris sur la déposition du pape et sur le droit du roi d'intervenir à cet effet ⁴. Très proches de ceux de Jean de Paris sont également quelques-uns des arguments de Guillaume d'Occam († vers 1349) ⁵. Certaines idées chères à Jean de Paris apparaissent aussi chez Raoul de Presle († 1331) ⁶. Celui-ci, on le sait, avait traduit la *Quaestio in utramque partem* : il en reproduit les arguments principaux et les développe en s'inspirant de Jean de Paris ; il ne lui emprunte du reste ni la précision de son vocabulaire, ni la vigueur de son argumentation théologique.

Ainsi peu à peu se répandent quelques-unes des idées nouvelles introduites par Jean de Paris dans la controverse ecclésiologique et

1. *Et ita videtur sentire Magister Jo. de Paris, in quodam suo libro de potestate papali et imperiali c. 21 ubi de ista exemptione et prescriptione subtiliter notat... Et in ipso libello alia pulchra tractat, In Cod., III, l. I, Cunctos populos*, éd. Venise 1586, t. VI, f. 8, n. 20. *Hoc valde bene probatur per Magistrum Jo. Parisien... ex quo libello opinio predicta mirabiliter bene et subtiliter probatur et ad contraria respondetur quae hic brevitate causa non transcribo sed ad ipsum recurratur. De hoc etiam subtiliter et pulchre tractat Dantes, In Cod., De quadrien presr., l. Bene a Zenone*, t. VII, p. 108, n. 19.

2. Ms. Vat. Lat. 1073, fol. 80^r ; cf. A. PELZER, *op. cit.*, p. 630.

3. *In III Sententiarum*, d. 40, q. 2, éd. Paris 1517, fol. 239.

4. *De causa immediata ecclesiasticae potestatis*, a. 4, concl. 1, éd. Paris 1506, sans foliation.

5. *Defensorium de paupertate Christi contra errores Joannis XXII*, éd. BROWN. *Appendix ad fasciculum*, Londres 1690, p. 459. L'identité de certaines idées et même de certaines phrases incline à penser que G. d'Occam a utilisé Jean de Paris pour son *Breviloquium de potestate papae* ; voir en particulier les chapitres sur les deux glaives, éd. L. BAUDRY, Paris 1937, p. 136-137, sur les deux luminaires, p. 139 et *passim*.

6. *De potestate pontificali et imperiali seu regia*, éd. Goldast, t. I, p. 39-57.

politique. Mais si son influence n'est pas douteuse, elle s'exerce le plus souvent sous le couvert de l'anonymat. Les théocrates eux-mêmes prennent la peine de réfuter Jean de Paris sans lui faire l'honneur de le nommer : plusieurs fois, par exemple, Alvaro Pelayo s'élève contre des objections dont l'énoncé semble bien lui être emprunté¹. Qu'on utilise Jean de Paris ou qu'on le combatte, c'est toujours au sujet de questions particulières : ni ses disciples ni ses adversaires ne paraissent avoir saisi la portée de sa synthèse doctrinale, et cela même jette un jour nouveau sur l'originalité profonde du *De potestate regia et papali*. La théorie de Jean de Paris ne s'imposera que plus tard ; elle est venue trop tôt, et c'est pourquoi on semble ne l'avoir guère comprise : le xiv^e siècle voit s'affronter les opinions extrêmes des théocrates et des régaliens entre lesquels Jean de Paris avait trouvé une « via media ».

Le xv^e siècle s'ouvre sur les controverses occasionnées par le Grand Schisme. Aux conciles de Pise (1409), de Constance (1414-1417) et de Bâle (1431-1449), s'opposent des opinions contraires sur les rapports du pape et du concile et sur le droit des princes d'intervenir dans les affaires de l'Eglise. Ces discussions valent à la doctrine de Jean de Paris un regain d'actualité.

Au début de son traité *De ruina et de reparatione Ecclesiae* (1400), Nicolas de Clamanges expose sur l'origine de la propriété ecclésiastique les idées divulguées par le *De potestate regia et papali*² ; mais c'est là le seul point sur lequel un rapprochement soit possible entre les deux écrits. Par contre, Pierre d'Ailly fait sur le même sujet des emprunts plus importants à Jean de Paris : dans son traité *De Ecclesiae auctoritate*, écrit en 1416 au Concile de Constance, il transcrit intégralement, sans en indiquer la source, les chapitres VI et VII du *De potestate regia et papali*, provenant eux-mêmes du *Quodlibet VIII* de Godefroid de Fontaines³. Mais là ne se borne pas ce plagiat : le Prologue de Pierre d'Ailly reproduit mot pour mot une grande partie du Prologue de Jean de Paris⁴ et, dans la suite du traité, nombreux sont les emprunts dont la longueur atteint parfois plusieurs pages⁵. Cependant Jean de Paris, si amplement utilisé, n'est jamais invoqué comme une « autorité », tandis que d'autres théologiens et canonistes reçoivent cet honneur. Pierre d'Ailly em-

1. *De planctu Ecclesiae* (vers 1330), c. 57, éd. Rocaberti, B. M. P., t. III, p. 170-172.

2. Ed. A. COVILLE, *Le traité de la ruine de l'Eglise de Nicolas de Clamanges*, Paris 1936, c. 1, p. 112-113.

3. *De Ecclesiae et cardinalium auctoritate*, III p., éd. ELLIES DU PIN, *Gersonii Opera*, Paris 1706, t. I, col. 914-917.

4. Col. 896-897.

5. Par exemple les col. 898-899 reproduisent le ch. XIII de Jean de Paris.

prunte en particulier à Jean de Paris le passage si important sur le caractère mixte du pouvoir monarchique de l'Eglise, que Jean de Paris avait lui-même transcrit de la *Somme contre les Gentils* ¹.

Aux principes de Jean de Paris, Pierre d'Ailly demande la solution des problèmes posés par le schisme. Les suggestions imprudentes du Jean de Paris sur la supériorité du concile sur le pape servent désormais de fondement aux théories conciliaires. Toujours sous le couvert de l'anonymat, elles sont reprises par Gerson, qui les développe de façon très personnelle ². Un autre théoricien de la supériorité du Concile sur le pape, le chartreux Jacques du Paradis, s'exprime en termes qui rappellent singulièrement ceux de Jean de Paris ³, et Denis le Chartreux lui-même († 1471) citera sous le nom de Pierre d'Ailly, la page que celui-ci a prise à Jean de Paris sur le caractère mixte du gouvernement de l'Eglise ⁴.

Heureusement, d'autres théologiens savent demander à Jean de Paris des idées d'une orthodoxie moins suspecte, et c'est la gloire du *De potestate regia et papali* d'avoir servi de source à l'un des plus beaux monuments de l'ecclésiologie catholique, la *Summa de Ecclesia* du Cardinal Turrecremata († 1468). Le célèbre dominicain emprunte à son confrère du XIII^e siècle sa doctrine sur la propriété ecclésiastique et laïque ⁵ et sur le droit du clergé de percevoir des dîmes ⁶. Tandis qu'il se réfère explicitement à saint Thomas, à Henri de Gand, à Durand de Saint-Pourçain et à Pierre de la Palud, il fait de larges emprunts à Jean de Paris sans même le nommer ⁷. Plus tard, les termes mêmes de l'exposé de Jean de Paris sur la propriété ecclésiastique reparaîtront chez le franciscain J. A. Del-

1. II^e partie, col. 918 ; cf. Jean de Paris, 237, 1-14. Déjà, dans la troisième des Questions qui lui ont valu le doctorat en théologie, Pierre d'Ailly a utilisé la doctrine de Jean de Paris sur la royauté du Christ, *Quaestio utrum Petri Ecclesia rege gubernetur*, éd. ELLIES DU PIN, *Gersonii Opera*, Paris 1706, t. I, col. 677 ; cf. Jean de Paris, c. VIII, p. 190, 30-191. JEAN DE POLÉMAR dans son *Oratio de civili dominio* au concile de Constance, en 1433, MANSI, *Ampl. Coll.*, t. XXIX, col. 1113, cite Jean de Paris sans le nommer et fait de lui un « chancelier de Paris ».

2. *De potestate ecclesiastica*, consid. 4-5, éd. Paris 1606, t. I, col. 115-118 ; *Tractatus de statibus ecclesiasticis*, col. 186-195 ; dans son Sermon du 21 juillet 1415, Gerson reproduit le texte de Jean de Paris, 236, 25, sur le caractère mixte du gouvernement monarchique de l'Eglise, col. 152.

3. *De septem statibus Ecclesiae* (1449), éd. BROWN, *Appendix...*, p. 107.

4. *De auctoritate Summi Pontificis et generalis Concilii*, l. III, a. 8, éd. Tournai 1908, *Opera minora*, t. IV, p. 625.

5. *Summa de Ecclesia*, l. II, c. 89, éd. Salamanque 1560, p. 332 ; c. 96, p. 397.

6. *Ibid.*, c. 113, p. 403 ; cf. Jean de Paris, c. v et vi.

7. Dans ses *Quaestiones s. Thomae de Summi Pontificis auctoritate*, q. 71-72, *Utrum correctio fraterna se extendat ad papam*, *Utrum papa in aliquo casu sit publice arguendus*, éd. Salamanque 1560, p. 630-631, Turrecremata répond affirmativement, à la suite de S. Thomas : il reconnaît donc comme légitimes les applications faites par Jean de Paris de la doctrine de S. Thomas à la « correction du pape ».

fino¹ : peut-être les lui doit-il par l'intermédiaire de Turrecremata ? Curieuse fortune d'un texte de Godefroid de Fontaines, qui doit au plagiat de Jean de Paris de devenir classique ! Ainsi, en des sens différents, les théologiens du xv^e siècle s'obstinent à utiliser Jean de Paris sans faire sortir son nom de l'ombre².

Le gallicanisme fait suite aux théories conciliaires et en hérite quelques-unes des thèses fondamentales ; il inaugure une nouvelle controverse, dans laquelle on fera intervenir Jean de Paris. Le *De potestate regia et papali* sera édité six fois parmi des écrits destinés à défendre l'autonomie du pouvoir royal et impérial³. Les docteurs gallicans du xvi^e siècle se réfèrent à ce traité avec complaisance. Jacques Almain († 1515) en fait de longues citations et révèle enfin en lui la source à laquelle a puisé Pierre d'Ailly⁴ ; il emprunte à Jean de Paris ses meilleurs chapitres sur la nature du pouvoir ecclésiastique et sur la royauté du Christ ; il ne s'appuie pas sur lui lorsqu'il soutient la supériorité du concile sur le pape. Jean Le-maire († 1550) cite également Jean de Paris ; mais il ne lui demande que ses principes les plus orthodoxes sur la distinction des deux pouvoirs⁵ ; il s'abstient d'ailleurs de le nommer. Ainsi, à l'époque même où le gallicanisme prend forme de doctrine, la réputation de Jean de Paris n'est guère compromise⁶.

Mais déjà l'ère des bibliographes a commencé ; les jugements portés par ceux-ci dispenseront désormais bon nombre de théologiens de recourir aux textes. Jean de Paris ne sera plus une source où l'on puise des idées, mais une autorité dont on se pare. On avait

1. J. A. DELFINO, *De Ecclesia*, éd. Venise 1552, l. II, fol. 204^v-205.

2. GABRIEL BIEL († 1495), dans son *Expositio in canonem missae*, lect. I, éd. s. l. 1499, sans foliation, cite, d'après Pierre d'Ailly, ce texte de Jean de Paris, c. XII, sur les six pouvoirs du sacerdoce.

3. Les éditions sont les suivantes : Paris 1506 ; SCHARDIUS, *De jurisdictione auctoritate et praesentia imperiali...*, Bâle 1566, p. 142-224 ; SCHARDIUS, *Syntagma tractatum de imperiali jurisdictione*, Strasbourg 1609, p. 113-154 ; SCHARDIUS, *Sylloge historico-politico-ecclesiastica*, Strasbourg 1618, p. 113-154 ; GOLDAST, *Monarchia S. Romani imperii*, Hanovre 1612, t. II, p. 108-147 ; RICHER, *Vindiciae doctrinae majorum scholae Parisiensis*, Cologne 1683, t. II, p. 48 suiv. Richer a légèrement corrigé, dans le texte de Jean de Paris, les passages qui semblaient insinuer la supériorité du concile sur le pape. L'édition de Richer reste, cependant, la moins défectueuse des éditions anciennes.

4. *Libellus de auctoritate ecclesiae*, c. II, éd. RICHER, *Vindiciae...*, t. IV, p. 29 ; *De potestate ecclesiastica et laica*, q. I, c. 2, *ibid.*, p. 81.

5. Joannis Majoris *disputatio ex Senf. IV*, d. 24, éd. RICHER, *ibid.*, p. 247.

6. Elle ne l'est pas davantage lors de la Réforme. Bien que Goldast fût calviniste, Jean de Paris ne semble pas avoir été utilisé par les protestants ; cf. P. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*. Gembloux 1932, p. 183-191. Noter cependant que le juriste gallican CHARLES DEMOULIN († 1566), dans son *Contra abusum paparum*, éd. Paris 1609, p. 328, cite Jean de Paris avec G. d'Occam et Gerson et ajoute : *Sed hi tamen a canonisticis et papisticis non solum rejiciuntur, sed indignis coutumeliis afficiuntur*.

plagié son texte sans faire connaître son nom ; on citera maintenant son nom sans avoir lu son traité.

Peut-être S. Bellarmin a-t-il lu le *De potestate regia et papali*. Quoi qu'il en soit, son appréciation sur Jean de Paris mérite d'être retenue, non seulement en raison de l'autorité de l'auteur des *Controverses*, mais à cause de l'influence qu'exercera son jugement sur les bibliographes à venir. Dans le *De romano pontifice* (1536), S. Bellarmin nomme Jean de Paris parmi les défenseurs du « pouvoir indirect », avec ceux qui soutiennent la *sententia media et catholicorum theologorum communis*¹ ; il le range parmi les disciples fidèles de saint Thomas, avec Turrecremata, Cajetan, Victoria et d'autres théologiens dont il écrit : *quos non est ullo modo credibile a vestigiis S. Thomae in tanta re discedere voluisse*. Plus tard, dans son *De scriptoribus ecclesiasticis* (1613), il montrera moins de fermeté à rendre justice à Jean de Paris ; *Quoniam incidit in tempora turbulenta ob discordiam inter Bonifacium VIII pontificem et Philippum regem Gallorum, et ipse Parisiis agebat et docebat, videtur propensior fuisse erga regem quam erga pontificem*². Cette évocation des circonstances est presque une excuse pour la conduite de Jean de Paris. Quelles que soient les intentions de S. Bellarmin et le degré de son information, son appréciation reste très modérée. Elle passera sans aucune retouche dans Aubert le Mire³ et Oudin⁴. Le P. Lelong mentionne Jean de Paris sans lui décerner ni les éloges qu'il prodigue aux écrivains gallicans, ni les reproches qu'il réserve à leurs adversaires⁵. D'autres bibliographes se fieront aveuglément au jugement de Boulay qui, pourtant, avoue ne connaître Jean de Paris que de seconde main⁶.

Victoria s'inspire des idées de Jean de Paris ; il résout à leur lumière les problèmes soulevés par la conquête du Nouveau Monde au sujet du droit de guerre et du droit de colonisation⁷. Molina († 1601)

1. L.V., c. 1, éd. Venise 1721, t. I, p. 433.

2. Éd. Venise, t. VII, p. 460, ad annum 1296.

3. *Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, n. 405, éd. Hambourg 1718, p. 74.

4. *De scriptoribus ecclesiasticis*, éd. Leipzig 1722, t. III, col. 637.

5. *Bibliothèque historique de la France*, Paris 1768, t. I, p. 475.

6. BULAEUS, *Historia universitatis parisiensis*, Paris 1668, t. IV, p. 70 et p. 267. Le P. QUÉTIF a la sagesse de ne porter aucun jugement sur la doctrine de son confrère du XIII^e siècle, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, Paris 1719, t. I, p. 501. Quant aux compilateurs de chroniques, ils jugent Jean de Paris défavorablement, à la suite de Boulay ; par exemple NOËL ALEXANDRE, *Historia ecclesiastica*, éd. Venise 1771, t. XV, p. 252.

7. L'influence exercée sur Victoria par la lecture de Jean de Paris a été signalée par le P. V. BELTRAN DE HEREDIA, O. P., *Doctrina de Francisco de Victoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la miasma*, dans *Ciencia Tomista*, t. LVI (1937), p. 27-29. Le regretté Père Y. de la Brière nous avait rendu attentif à la conformité qui existe entre Jean de Paris et Victoria et à l'intérêt que, de ce chef, Jean de Paris présente pour la formation du droit international.

lui aussi, semble avoir lu le traité de Jean de Paris : en plusieurs endroits, il le cite avec références exactes et en approuve la doctrine sur la distinction des deux pouvoirs et sur la royauté du Christ ¹.

Au cours des polémiques religieuses dont la France fut le théâtre sous Henri IV et Louis XIII, Jean de Paris est revendiqué par les théologiens de la Sorbonne comme l'une des gloires de cette université et de la tradition française. En 1595, devant les membres de la Faculté de Théologie, Jacques de la Guesle, conseiller du roi en son conseil d'Etat, invoque Jean de Paris en faveur de la distinction des deux pouvoirs. L'Italie et l'Allemagne, explique-t-il, n'ont guère connu que des Guelfes et des Gibelins : l'un des deux pouvoirs ayant toujours eu tendance à empiéter sur l'autre, les théoriciens sont allés aux extrêmes, et la réforme de Luther fut une réaction contre les empiètements du pouvoir ecclésiastique et les excès de ses apologistes. La France a évité ce mal en restant fidèle à la distinction des pouvoirs, telle que l'avait formulée Jean de Paris ².

Dans sa harangue au Tiers Etat à l'occasion du sacre de Louis XIII, le Cardinal Du Perron rend un hommage public à Jean de Paris, « auquel les plus sincères serviteurs des roys renvoient les lecteurs pour apprendre quelles doivent estre les barrières de l'autorité spirituelle et temporelle » ³. Avec Almain, Jean Lemaire et Gerson, Jean de Paris réunit cette double qualité d'avoir été à la fois catholique et français : il se distingue ainsi des docteurs étrangers, tels que G. d'Occam et Antoine de Rosellis, et des hérétiques tels que Marsile de Padoue. Le pape venait de délier les catholiques anglais du serment de fidélité à leur roi, hérétique et schismatique : Du Perron allègue l'autorité de Jean de Paris pour justifier la conduite du pape ⁴. Dans sa réponse, le roi Jacques I^{er} d'Angleterre essaiera, par une exégèse embarrassée des textes cités par Du Perron, de faire jouer en sa faveur l'autorité de Jean de Paris ⁵.

1. *De justitia et jure*, tract. II, disp. 21, éd. Cologne 1733, t. I, p. 60, n. 12 ; disp. 28, p. 73. Au contraire, J. Azor, S. J., assimile Jean de Paris à Marsile de Padoue et Nicolas de Fabriano « tous deux apostats », *Institutionum moralium*, l. II, c. 10, q. 3, éd. Lyon 1610, t. II, p. 1070.

2. Cité par BOUCHEL, *Decreta ecclesiae gallicanae*, Paris 1609, p. 739.

3. *Harangue au Tiers Etat sur le sujet du serment*, *Œuvres*, éd. Paris 1622, p. 613 et 614.

4. *Ibid.*, p. 620.

5. JACQUES I^{er}, *Pro jure regio contra illustriss. Card. Perronium, Opera*, éd. Londres 1619, p. 468. Alors que S. Bellarmine a loué Jean de Paris, un catholique anglais défendant, au sujet de la guerre contre les Turcs, la politique indépendante de l'Angleterre, réfute S. Bellarmine par de longues et nombreuses citations de Jean de Paris, *Apologia Cardinalis Bellarmini pro iure principum*, par R. WIDRINGTON (pseudonyme de DOM THOMAS PRESTON, O. S. B.), Cosmopolis 1611, *passim*.

Jean Savaron invoque plusieurs fois Jean de Paris en faveur de l'indépendance du roi de France à l'égard du pape. Il le fait figurer, parmi les « autoritez », au milieu des « jurisconsultes », tandis qu'il range Dante parmi les « ecclesiastics »¹. Rodolphe Boterus cite également Jean de Paris ; il le loue comme un homme d'une grande science et d'une piété remarquable, et le félicite d'avoir éclairé le problème si complexe des rapports entre les deux pouvoirs².

Pendant le XVII^e siècle, la controverse sur le pouvoir indirect ne cesse de diviser les théologiens. L'autorité de Jean de Paris est alors revendiquée dans les deux camps. Plus ou moins teintés de gallicanisme, les partisans du pouvoir indirect l'invoquent en leur faveur : les uns se réfèrent directement à lui³ ; d'autres, comme Fénelon, le citent à travers Pierre d'Ailly⁴. Quant à Bossuet, il résume et approuve les thèses principales de Jean de Paris. Il admire qu'en ces siècles lointains du Moyen Âge des théologiens aient pu garder, au milieu des troubles incessants, un jugement aussi libre. Mais par une de ces ironies dont l'histoire posthume de Jean de Paris présente d'autres exemples, il fait remonter à Gilles de Rome les louanges méritées à ses yeux par la doctrine de Jean de Paris⁵.

Cependant, à la même époque, les apologistes de la « monarchie pontificale » s'abritent, eux aussi, derrière l'autorité de Jean de Paris : tel l'auteur du traité anonyme *Cathedrae apostolicae œcumenicae auctoritas*⁶, tel encore Schelstratz († 1698)⁷ ; ces deux auteurs doivent d'ailleurs à Boulay le peu qu'ils savent de Jean de Paris. Désormais, on se fie sans contrôle à ceux qui passent pour avoir lu le *De potestate regia et papali* ; de là les erreurs qu'on découvre dans ce traité : le P. Pena, par exemple, reproche à Jean de Paris d'avoir nié la royauté du Christ ; du moins avoue-t-il ne connaître sa doctrine que par l'intermédiaire d'Albéric de Rosate⁸. Marca,

1. *Erreurs et impostures de l'examen de la souveraineté des rois*, Paris 1616, p. 68-70 et 74 ; *De la souveraineté du roi*, éd. Paris 1720, Preuves.

2. *Gallicinium in aliquot falsas damnatasque Ant. Sanctarelli assertiones*, Paris 1626, p. 64-65. *Joannes Parisiensis de potestate ecclesiae nodum implexum apertissime secit*, *ibid.*, p. 66. *Magni in omni genere disciplinarum viri pietate eximii Joannis Parisiensis*, *ibid.*, p. 82. Jean de Paris n'est pas seulement utilisé en France. Parmi les étrangers qui se réfèrent à lui, citons, par exemple, A. HENNING, *Relecciones politicas*, éd. Strasbourg 1636, *passim* (cf. table) ; J. PINEDA, O.F.M., *Monarchia ecclesiastica*, éd. Barcelone 1606, *passim* (cf. table).

3. L. ELLIES DU PIN, *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle*, Paris 1701, p. 185 ; cf. son *Histoire des controverses et matières ecclésiastiques traitées dans le XIV^e siècle*, Paris 1701, p. 191-193.

4. *De Summi Pontificis auctoritate*, c. 27-29, éd. Paris 1835, t. I, p. 381 et 386.

5. *Defensio declarationis cleri gallicani*, p. I, l. III, c. 25, éd. Paris 1865, *Œuvres*, t. XXI, p. 465-466.

6. Éd. B. M. P., t. VII, p. 406.

7. *Tractatus de libertatibus ecclesiae gallicanae*, éd. Liège 1684, p. 189 et 613.

8. F. PENA, *De temporalis regno Christi*, éd. B. M. P., t. XII, p. 627.

de son côté, assimile simplement Jean de Paris à Gerson et à G. d'Occam ¹.

A partir du XVIII^e siècle, les auteurs sont de moins en moins informés sur Jean de Paris : Bianchi l'oppose à Bossuet², Franck l'oppose à saint Thomas³. Féret fait écho à ces jugements défavorables⁴. Et tandis que Grabmann, dans son Histoire de la théologie catholique, place le *De potestate regia et papali* hors de la ligne thomiste⁵, le P. Kurz reconnaît que l'essentiel de ce traité est strictement thomiste⁶.

La doctrine de Jean de Paris et sa réputation posthume ont connu d'étranges vicissitudes. A l'époque où, non content de le lire, on transcrivait encore le *De potestate regia et papali*, ce traité était déjà placé sous le nom des théologiens les plus opposés : un copiste de l'Ordre de Saint-Augustin l'attribue à Augustin Trionfo, un copiste franciscain à G. d'Occam⁷. Ainsi se traduisait peut-être inconsciemment l'admiration de ces deux religieux pour un traité aussi original et aussi profond. Mais par là se manifestait aussi la complexité de sa doctrine, et la modération qui la caractérise : il était difficile de classer Jean de Paris parmi les théoriciens extrémistes ; et chacun de donner libre cours à ses sympathies, souvent mal éclairées. Heureusement, de bons juges ne s'y étaient pas trompés : Turrecremata et Victoria n'avaient pas craint de l'utiliser largement, Molina et Bossuet de l'approuver, et S. Bellarmin de lui faire prendre rang parmi les continuateurs fidèles de la doctrine de saint Thomas, avec ceux qui soutiennent l'opinion commune des théologiens catholiques.

1. *Concordia...*, éd. 1669, p. 62.

2. G. BIANCHI, O. F. M., *Della potestà e della politia della Chiesa*, l. I, par. 10, éd. Rome 1745, t. I, p. 96-97.

3. A. FRANCK, *Réformateurs et publicistes du Moyen Age*, Paris 1864, p. 12-13.

4. P. FÉRET, *La faculté de théologie de Paris, Moyen Age*, Paris 1896, t. III, p. 376.

5. *Geschichte der katolische Theologie*, Fribourg-en-Brisgau 1933, p. 97-98.

6. E. KURZ, O. F. M., *Individuum und Gemeinschaft...*, p. 155.

7. Cf. plus haut, p. 6, n. 1.

II. Jugement d'ensemble sur Jean de Paris.

Un jugement d'ensemble sur Jean de Paris doit éviter deux excès : méconnaître son originalité et son influence, et les exagérer.

Les hommes du XIII^e siècle agissent sur un fond mouvant de doctrines toujours en évolution. Les idéologies naissent de la rencontre de la tradition intellectuelle et des contingences historiques ; elles réagissent à leur tour sur le développement des institutions et sur le cours des faits ; tous ces courants s'entre-croisent et se modifient les uns les autres, et ces interférences multiples donnent à ce siècle une physionomie extrêmement animée. Ne la considérer qu'à travers quelques grands esprits serait la trahir en la simplifiant et la priver de sa vie intense.

Le grand drame intellectuel dans lequel prennent parti les penseurs politiques du XIII^e siècle, doctrinaires ou hommes d'action, a son origine dans ce qu'on peut appeler « l'unitarisme médiéval ». Les théoriciens antérieurs avaient érigé en principe une situation de fait, longtemps admise de tous : la dépendance féodale des souverains à l'égard du pape, dépendance qu'il faut se garder d'exagérer, mais qui était réelle. « L'augustinisme politique » en était la justification doctrinale.

En réaction contre le péril sans cesse menaçant des schismes et des hérésies dualistes, les théoriciens de la théocratie pontificale au XIII^e siècle donnent à l'unitarisme son expression la plus absolue : rien en dehors de l'Eglise, et tout dans l'Eglise ; l'Eglise coïncide avec la société qu'elle recouvre jusqu'à s'identifier avec elle pour l'absorber totalement ; aucune activité n'a de sens que dans la « monarchie » ecclésiastique, et le pouvoir temporel lui-même est directement soumis au contrôle du Pape.

Dans le même temps, cependant, quelques théologiens scolastiques maintiennent la tradition authentique de l'Eglise ; ils affirment la distinction des deux pouvoirs et l'indépendance du pouvoir royal en matière temporelle.

A côté de ce courant modéré, certains légistes revendiquent pour le pouvoir royal non seulement l'autonomie dans le domaine du gouvernement temporel, mais le contrôle de l'administration ecclé-

Entre ces tendances inconciliables, un conflit est sans cesse latent. A la fin du ^{xiii}^e siècle, il est mûr pour éclater. Boniface VIII et Philippe le Bel lui en donnent l'occasion. Leurs partisans se font les interprètes des opinions extrêmes, et la portée historique de ce débat dépassera de beaucoup ce que ses acteurs en ont pu soupçonner. De part et d'autre, les controversistes s'acharnent à défendre leurs positions : les thèses antagonistes ne font que s'opposer davantage ; elles marquent non seulement les positions définitives des doctrinaires à partir du ^{xiv}^e siècle, mais la rupture réelle, et dont la durée sera longue, entre l'Eglise et l'Etat.

Evitant les extrêmes, Jean de Paris cherche une position moyenne et la trouve. Dans le bloc de l'unitarisme, il frappe à coups précis. Il retrouve, si l'on peut ainsi parler, les cloisons entre l'Eglise et l'Etat ; pour employer encore une autre comparaison, il démonte le mécanisme de la chrétienté médiévale, il en isole chacun des éléments pour les assembler de nouveau, il montre le rôle de chacun d'eux, il établit, en même temps que leur distinction, les lois de leur harmonie : pris séparément, ni l'Eglise ni l'Etat ne suffisent au fonctionnement parfait de la société humaine ; ces deux institutions doivent collaborer ; au lieu de les confondre dans une sorte d'unité factice, Jean de Paris respecte leurs différences et précise les conditions de leur union.

Mais déjà il est trop tard pour que cette solution modérée puisse être comprise et appliquée ; elle ne sera reprise que plusieurs siècles plus tard : Jean de Paris sera ignoré et méconnu, jusqu'à ce que certains de nos contemporains s'aperçoivent qu'il est très proche de la doctrine présente de l'Eglise.

De cet accord entre ses théories et la doctrine traditionnelle et toujours actuelle de l'Eglise, il est facile de donner la clef : Jean de Paris est disciple du « Docteur Commun ».

Jean de Paris n'a pas été l'élève de saint Thomas, mais il en est le disciple ; il ne se borne pas à répéter les dires de son maître : il s'inspire de sa pensée et la prolonge.

Saint Thomas avait posé des principes capables de déterminer quelles doivent être les relations entre l'Eglise et l'Etat dans les situations normales. Tel est le rôle du théologien : il élabore la théorie ; l'application en est laissée aux pontifes et aux princes, à qui incombe de tenir compte des circonstances.

Jean de Paris, lui aussi, est théoricien. Mais la question qui se pose pour lui n'est plus la même que pour saint Thomas. Il ne s'agit plus seulement d'établir les principes qui régissent les relations normales de l'Eglise avec l'Etat. Entre ces deux institutions un conflit a surgi ; il faut demander aux principes le moyen de le

résoudre. Une controverse en cours entre le Pape et le Roi de France a posé la question des rapports de l'Eglise avec l'Etat sous un aspect nouveau. Jean de Paris ne refuse pas de le considérer. Aux principes établis pour les relations normales et pacifiques, il demande la solution des cas de conflit. Il ne descend pas jusqu'aux dernières modalités de leur application pratique : c'est le rôle du Pape et du Roi — et par là Jean de Paris demeure théoricien. Mais en même temps que le théoricien des situations normales, il est celui des cas de conflit, auxquels il apporte une solution de principe.

Jean de Paris est donc le premier à envisager un problème que les théologiens antérieurs n'avaient pas posé — tel est le cas pour saint Thomas, — ou qu'ils avaient évité de résoudre — c'est le cas de Jacques de Viterbe. Dans la solution qu'il propose, Jean de Paris utilise les textes de saint Thomas. Est-il fidèle aussi à sa doctrine ? Pour le discerner, nous nous sommes demandé si les éléments de solution qu'il apporte sont conformes aux principes posés par saint Thomas pour chacune des questions particulières que Jean de Paris est conduit à aborder : le pouvoir civil, la royauté du Christ, l'unité de l'Eglise, la hiérarchie ecclésiastique, la propriété ecclésiastique, les relations entre les deux pouvoirs.

L'analyse de son traité nous a conduit à constater que Jean de Paris est fidèle à saint Thomas sur tous ces points de doctrine. Original par la synthèse qu'il propose, il l'est beaucoup moins si l'on considère chacun des éléments de sa doctrine. Non que son œuvre soit exempte d'idées personnelles : Jean de Paris emprunte à saint Thomas des principes de solution, mais il en tire des conséquences que les circonstances n'avaient pas conduit saint Thomas à déduire. Il invente peu, et c'est la mesure de son orthodoxie en même temps que de son originalité : sur tous les problèmes importants au sujet desquels saint Thomas s'est prononcé, Jean de Paris est thomiste ; il dégage de la doctrine de son maître les conséquences dont elle contenait les principes et que saint Thomas n'avait pas explicitées lui-même.

Au risque d'alourdir l'exposé, nous avons quelquefois poussé très loin l'analyse textuelle du *De potestate regia et papali*. C'était le moyen de discerner avec exactitude ce que Jean de Paris doit à la tradition et ce qu'il doit à l'influence des circonstances dans lesquelles il écrit. A la tradition, il doit la plupart de ses idées et l'essentiel de sa conception du pouvoir civil : le roi est ministre ordinaire de Dieu pour le bien commun temporel, il peut être éventuellement ministre extraordinaire du Pape pour le bien de l'Eglise en son royaume. A l'influence française de son temps, Jean de Paris doit

quelques exagérations de détail dans les conséquences pratiques qu'il tire de ses principes.

Il n'a donc inventé ni la solution d'ensemble ni sa justification spéculative : les éléments en étaient préparés avant lui, il en fait la synthèse. On comprend qu'il n'ait pas apporté à la solution toutes les précisions qu'elle recevra dans la suite : du moins les a-t-il préparées lui aussi.

Après lui se poursuivra l'évolution théologique ¹. Tous les théologiens, il faut le reconnaître, ne favoriseront pas le progrès des idées. Le progrès se fraiera lentement une voie au milieu des solutions extrêmes qui, dès la fin du XIII^e siècle, se partageaient les esprits. Mais c'est dans la *via media* inaugurée par Jean de Paris que S. Bellarmin reconnaîtra plus tard « l'opinion commune des théologiens catholiques ».

De fait, sa doctrine représente en tous points un milieu. Le plus souvent, d'ailleurs, Jean de Paris ne s'oppose pas aux théologiens, mais aux polémistes et à ceux des théologiens qui, sous la pression des événements, devenaient polémistes, — comme c'est le cas de Gilles de Rome dans son *De ecclesiastica potestate*.

Sa tendance générale est de substituer, comme moyen d'influence de l'Eglise sur l'Etat, le pouvoir d'ordre et de magistère au pouvoir de juridiction. Ce qu'il propose, ce n'est pas l'action, même indirecte, d'un pouvoir sur un autre pouvoir considéré comme inférieur au premier et soumis à lui ; c'est la formation chrétienne, par la foi et les sacrements, de laïcs qui feront eux-mêmes une politique chrétienne, ou, plus exactement, qui feront chrétiennement une politique vraiment humaine, qui appliqueront en matière contingente les principes immuables du droit humain restauré par le Christ et respecté par l'Eglise.

L'augustinisme politique était l'adaptation de la doctrine traditionnelle à une situation de fait dans laquelle s'était trouvée l'Eglise pendant le haut Moyen Age et qu'on peut caractériser comme un « régime sacré », c'est-à-dire un régime de vie politique où « le spirituel entre dans la définition de la cité » ². Au cours du XIII^e siècle, ce régime tendait à disparaître ; l'évolution des institutions et des idées lui substituait peu à peu un régime profane. Jean de Paris est le premier à constater que le régime cesse d'être sacré ; il oriente l'acheminement vers une société profane. Il montre que le régime

1. Parmi ceux qui transmettent et prolongent la pensée de Jean de Paris figure Rémi de Florence, O. P., contemporain et maître de Dante. Nous espérons éditer ses textes ecclésiologiques ainsi que d'autres textes ecclésiologiques inédits du XIII^e siècle et du début du XIV^e siècle.

2. CH. JOURNET, *L'autorité sur le temporel en régime sacré*, R. T., t. XLIX (1939), p. 437.

profane de l'Etat est fondé en droit naturel, conforme à la philosophie d'Aristote et de saint Thomas, conciliable avec les exigences de l'institution ecclésiastique.

Même pendant les siècles où l'Eglise et l'Etat s'étaient trouvés liés, la transcendance de l'Eglise avait été maintenue. Avec une énergie nouvelle, Jean de Paris insiste sur cette transcendance, qui sera affirmée de plus en plus au cours des siècles suivants. L'effort des penseurs chrétiens consistera désormais à préciser la nature de cette transcendance. La doctrine de Jean de Paris est imparfaite par rapport aux formules qui s'élaborent de nos jours ¹. Du moins a-t-elle répondu aux besoins de l'époque où elle fut proposée, et à ceux des siècles suivants : elle méritait d'être mise en lumière.

1. Qu'il suffise d'évoquer ici les travaux de J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris 1936, de G. FESSARD, *Pax Nostra*, Paris 1930, de H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1938, ch. XII, *Transcendance*, p. 275-289, et *Le pouvoir de l'Eglise en matière temporelle*, dans *Rev. S. R.*, t. XII (1932), p. 329-354.

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT AU MOYEN AGE

Directeur : H.-X. ARQUILLIÈRE

- I. REVIRON (Jean). — *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX^e siècle : Jonas d'Orléans et son « de institutione regia », étude et texte critique.* 1930, in-8° broché de 192 pages..... 32 fr.
- II. ARQUILLIÈRE (H.-X.). — *L'Augustinisme politique.* Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age. 1934, un volume in-8° de 157 pages..... 26 fr.
- III. IUNG (Nicolas). — *Un Franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIV^e siècle : Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII.* 1931, in-8° broché de 243 pp..... 32 fr.
- IV. ARQUILLIÈRE (H.-X.), docteur en théologie et docteur ès lettres, vice-doyen de la faculté de Théologie, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris. — *Saint Grégoire VII.* Essai sur sa conception du pouvoir pontifical. 1934, un volume in-8° de 600 pages..... 78 fr.

Sous presse :

- VI. VILLEY. *Essai sur la croisade et sa structure juridique.*
- VII. MAISONNEUVE (Abbé). — *Études sur les origines de l'Inquisition.*
-

- GURVITCH (Georges). — *Le temps présent et l'idée du droit social.* Préface de Maxime LEROY, 1932, 1 vol. in-8° broché de 336 pages. 52 fr.
- MICHEL (Suzanne). — *La notion thomiste du bien commun. Quelques-unes de ses applications juridiques.* Préface de M. G. RENARD, professeur de droit public à l'Université de Nancy. 1932, 1 vol. in-8° de 246 pages..... 52 fr.
- MOREAU-REIBEL (Jean), agrégé de philosophie, docteur en droit. — *Jean Bodin et le Droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire,* 1933, 1 vol. in-8° de 279 pages..... 52 fr.

L'enquête comparative et les sources diplomatiques de la République. — La structure de la République et les principes du Droit public. — La théorie juridique de la Monarchie, le pouvoir royal et la souveraineté absolue. — Royautés et Parlements en Angleterre. — Monarchies électives : les transformations du pouvoir en Pologne et dans les pays scandinaves, etc.