

Les Cahiers
du CRH

Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques

Archives

21 | 1998

1. Pour une histoire comparée du voeu // 2. Les
Cagots

Le voeu monastique et l'émergence de la notion de puissance absolue du pape (vers 1270)

Alain Boureau



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2508>

DOI : 10.4000/ccrh.2508

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 1998

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Alain Boureau, « Le voeu monastique et l'émergence de la notion de puissance absolue du pape (vers 1270) », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 21 | 1998, mis en ligne le 20 avril 2009, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/2508> ; DOI : 10.4000/ccrh.2508

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

Le vœu monastique et l'émergence de la notion de puissance absolue du pape (vers 1270)

Alain Boureau

- 1 C'est à l'occasion d'un débat sur la caractère irrévocable du vœu monastique que s'est affirmée, pour la première fois, la distinction entre pouvoir absolu et pouvoir ordonné des papes, dans un commentaire sur les *Décrétales* rédigé vers 1270 par le grand canoniste Hostiensis (Henri de Suse). Jusqu'alors, cette distinction, qui devait prendre une importance considérable dans l'histoire ecclésiastique et politique, n'avait de sens que théologique¹. Depuis la décennie 1210-1220, les théologiens l'avaient discutée exclusivement à propos de Dieu et de ses pouvoirs, sans jamais l'appliquer à la juridiction humaine, cléricale ou laïque.
- 2 La personnalité d'Hostiensis importe : au moment où il commente les *Décrétales*, Henri de Suse est, depuis 1262, cardinal-évêque d'Ostie, au second rang de la hiérarchie romaine, après le pape, dignité qui aurait pu le conduire au trône de Saint Pierre s'il n'était mort, en 1271². Grand juriste, il avait été formé en droit civil à Bologne où il avait été le condisciple du futur pape Innocent IV. Puis il avait appris et enseigné le droit canonique à Paris, avant de devenir évêque de Sisteron (1243), puis archevêque d'Embrun (vers 1250). Son oeuvre inclut une *Summa* sur les *Décrétales* (rédigée entre 1239 et 1253), puis cet immense et influent commentaire – *Lectura* – du même recueil, achevé peu avant sa mort.
- 3 Au cours de son commentaire cursif, Hostiensis choisit de gloser une décrétale d'Innocent III, *Quum ad monasterium* (1202) : cette lettre adressée à l'abbé et au couvent de Subiaco, répondait à une demande portant sur deux points précis de discipline monastique, sur l'usage de chemises en lin au monastère et sur l'emploi d'un moulin au bénéfice d'un hôpital (mais ce dernier point ne fut pas retenu quand la lettre passa dans la collection de décrétales, le *Liber extra*, rédigé pour Grégoire IX par Raymond de Pennafort en 1234, au titre 35, consacré au statut des moines³). Innocent III profita de l'occasion pour préciser les obligations qui dérivait du statut des moines : interdiction de la propriété individuelle, obligation du silence en certains lieux et certaines

circonstances, abstention de viande sauf exception, pouvoirs de l'abbé quant à la nomination aux offices (ou obédiences) du monastère. La décrétale se termine par une phrase qui affirme le caractère absolu de ces règles :

Et que l'abbé ne croit pas qu'il puisse dispenser quelque moine quant à la détention de propriété, car le renoncement à la propriété, aussi bien qu'au maintien de la chasteté est à tel point attaché à la Règle monacale, que le Pontife suprême ne peut lui non plus consentir d'autorisation⁴.

- 4 Cette dernière phrase a spécialement retenu l'attention d'Hostiensis, car elle présente l'une des rares occurrences, dans la législation pontificale de l'âge classique, de l'autolimitation du pouvoir du pape. Le pape ne peut pas dispenser le moine des vœux de pauvreté et de chasteté. Il faut noter que ce texte ne comporte pas le mot « vœu » ; les engagements protégés de dispense sont désignés comme des actes – *abdicatio proprietatis* et *custodia castitatis*. Mais c'est précisément cette désignation qui en fait des vœux : les actes individuels de renoncement et de maintien sont « attachés » – *annexa* – à la règle de saint Benoît comme des décisions qui actualisent la norme monastique. L'absence du troisième vœu, celui d'obéissance, ne doit pas surprendre, car il s'adresse à l'abbé qui lui-même doit obéissance au pape, comme tout chrétien et tout prélat. Ce troisième vœu est donc relatif, car le pape peut en dispenser en désavouant l'abbé.
- 5 L'importance de ce texte d'Innocent III, au moment où Hostiensis le commentait, se mesure à deux types de contextes. Un contexte large explique l'ensemble du titre sur le statut des moines. L'état monastique, avant l'âge classique de la législation canonique, renvoyait encore à un domaine flou, puisque le moine demeurait un laïc, un renonçant dont le rôle institutionnel dans l'Église était théoriquement secondaire, en l'absence de rôle pastoral et sacramentel. Dans les faits, cependant, les moines devinrent très souvent des clercs au lendemain de l'an mille et, contribuaient fort activement aux fonctions spirituelles et gestionnaires de l'Église. Il fallut donc légiférer sur leur état. Au XII^e siècle, la pression des branches réformées du monachisme bénédictin (et notamment de la branche cistercienne) et la concurrence des chanoines réguliers contribua fortement aux nouvelles définitions du monachisme⁵. La règle de saint Benoît, complétée par de nombreuses constitutions, prit la fonction d'un texte canonique et le vœu celui d'une adhésion quasi sacramentelle, comparable, en ce sens, au sacrement d'ordination.
- 6 Un second contexte, plus étroit, donnait, dans les années 1270, une vigueur spéciale et nouvelle à ces prescriptions du pape. Les ordres mendiants (dominicains et franciscains essentiellement) subissaient une nouvelle vague d'attaques de la part des séculiers. Certes, ces ordres n'avaient rien à voir avec l'ordre bénédictin (les dominicains étaient des chanoines réguliers), mais ils en appelaient à une fidélité directe au pontificat et fondaient leur légitimité sur une règle actualisée par un vœu, manifesté par la prise d'habit. Seul le pape pouvait offrir ou opposer quelque médiation entre le vœu individuel et la divinité.
- 7 Le commentaire d'Hostiensis⁶ commence par donner une liste des points sur lesquels le pape ne peut accorder de dispense, en dehors des « articles de foi⁷ » – *articula fidei* – ; l'auteur énumère quatre domaines ou sources d'autorité : les vœux de pauvreté et de chasteté du moine (qui feront l'objet des longues considérations qui suivent), les degrés de prohibition du mariage, la doctrine de l'Apôtre (saint Paul), les quatre conciles (non spécifiés, mais il s'agit à coup sûr des conciles de Nicée, Constantinople, Éphèse et Chalcédoine). Mais cette liste est immédiatement mise à mal par Hostiensis qui trouve dans le corpus du droit canonique quelques principes d'exception à l'infrangibilité des

enseignements de Paul et des conciles. Il faut noter l'extrême minutie de cette réfutation initiale : l'infrangibilité de la doctrine de Paul est battue en brèche par une allégation provenant d'un minuscule texte du *Décret* de Gratien, attribué au pape Martin (mais provenant en fait d'un concile de Tolède par le biais de Martin de Braga).

Que le lecteur, s'il a épousé une veuve qui fut épouse de quelqu'un d'autre, demeure dans le lectorat et que, si la nécessité l'impose, il soit promu au sous-diaconat, mais pas au dessus. Il en va de même s'il a été bigame⁸.

Ce texte, perçu comme pontifical, allait à l'encontre d'un passage de Paul :

Que les diacres soient maris d'une seule femme (I Tim 3, 12).

Il va de soi qu'à nos yeux contemporains, l'argument ne vaut guère : on sait que le diaconat au temps de Paul n'a guère de consistance⁹. Par ailleurs, le texte du *Décret* ne concerne que le sous-diacre et non l'ordre diaconal. Mais ce qui importe, c'est l'effort d'Hostiensis de préparer son argumentation en faveur d'une large possibilité de dispense, à l'encontre du texte le plus sacré de l'Église après l'Évangile.

- 8 Dès lors, Hostiensis peut aborder la question particulière de la dispense pontificale des vœux monastiques. Il cite l'avis de trois grand commentateurs Tancred, Vincent d'Espagne et Jean le Teutonique, affirmant que si le pape ne peut dispenser le moine de son vœu, il peut néanmoins faire du moine un non moine – *facere de monacho non monachum*. Mais il y a plus :

[...] certains¹⁰ disent que, bien que le vœu appartienne à la substance de l'état monastique, pourtant le pape peut faire cela par sa plénitude de pouvoir, c'est à dire non par l'effet de son pouvoir ordonné, mais de son pouvoir absolu, selon lequel il peut changer la substance d'une chose¹¹.

Telle est la première apparition, en Occident médiéval, de la distinction entre pouvoir absolu et pouvoir ordonné, appliquée à une juridiction humaine. L'intervention conceptuelle d'Hostiensis est claire : l'emploi de la distinction vient donner force à l'affirmation plus commune des décrétistes selon laquelle le pape peut réduire le moine à l'état non monastique. À la limite, la fin du vœu ne signifie pas la sortie de l'état monastique : et pourtant le vœu définit le statut de moine ; il en est la substance. La possibilité de changer la substance d'une chose évacue donc le vœu de cette définition, sans que l'on sache ce que serait cette nouvelle substance, incompréhensible en termes institutionnels.

- 9 Cette prétention à changer la substance des choses semble extravagante : la théologie du XIII^e siècle n'accordait même pas à Dieu cette possibilité, puisque sa puissance, même absolue, s'arrête en deçà de la contradiction logique, dont relève la mutation de substance. Déclarer qu'un triangle n'a pas trois angles contrevient à sa définition et au principe de non-contradiction. Lawrence Moonan, tenant d'une histoire logiciste de la théologie scolastique, entend réduire l'apport d'un canoniste (permanence d'un conflit des facultés !) et expédie en quelques lignes le commentaire d'Hostiensis. Il donne un sens très commun au mot « substance » : pour lui, il ne s'agirait que du contenu matériel de l'état monastique, en tant qu'il relève du droit canonique – *something analogous to the material content of a contract*¹². Si l'on se réfère aux trois allégations canoniques d'Hostiensis, les choses paraissent plus compliquées, même s'il est difficile d'interpréter une allégation, simple référence à un texte non cité, parfois fort long et hétérogène¹³.
- 10 La troisième allégation semble confirmer les vues de Moonan : il s'agit d'un chapitre du titre « Sur les transactions »¹⁴ des *Décrétales*, dont le texte est emprunté à une lettre de Grégoire le Grand et qui pose, à partir d'un règlement de conflits précis, que tous les instruments de contrat entre deux parties unies par une nouvelle transaction sous

arbitrage pontifical deviennent nuls, quelle que soit leur validité intrinsèque. Ce texte n'est pas sans importance : il s'agit d'un des rares textes du *Liber extra* emprunté à des sources antérieures au *Décret* de Gratien (vers 1140), choisi pour la concordance entre une autorité vénérable et les nouvelles dispositions centralisatrices de Rome en matière d'arbitrage ecclésiastique. Mais la prétention absolutiste se limite à supprimer des titres légitimes ; elle est forte, mais restreinte au domaine des titres juridiques. Elle correspond plus aux prétentions des décrétistes Tancred, Vincent et Jean qui autorisaient à faire du moine un non moine.

- 11 La première allégation paraît plus ambitieuse, même si elle se cantonne au domaine ecclésiologique : la décrétale *Hec quippe*, empruntée par le *Décret* de Gratien à une lettre envoyée vers 865, par le pape Nicolas à Salomon, roi des Bretons¹⁵, porte sur un désaccord quant à l'élection des évêques bretons. Les Bretons ne reconnaissaient pas leur sujétion au siège métropolitain de Tours (et ce contentieux dura jusqu'à la fin du Moyen Âge) ; des évêques élus par un collègue tourangeau avaient été récusés par les Bretons et remplacés par d'autres. Le pape, en vue de sauvegarder la paix des fidèles, ouvre la possibilité d'une négociation. En d'autres termes, il admet la possibilité qu'un évêque régulièrement élu mais non consacré ou, au contraire, qu'un évêque consacré mais non régulièrement élu, puissent être considérés comme des évêques, ce qui va à l'encontre de la doctrine de l'Église, qui refuse de dissocier la dignité de son exercice, qui en est véritablement la substance.
- 12 La deuxième allégation porte le débat très haut, puisque le texte du *Décret*, emprunté au traité de saint Ambroise sur les sacrements¹⁶ s'attache à la conversion de substance opérée par le Christ au cours de l'eucharistie :

Est-ce que la parole du Christ, qui a pu faire à partir de rien quelque chose qui n'existait pas auparavant, n'a pas pu changer – *mutare* – des choses qui existaient en quelque chose qui n'existait pas auparavant ?¹⁷.

Le changement opéré par le pape quand il dispense des vœux monastiques est donc bien comparé à la puissance absolue de Dieu, saisissable au moment de la création et de la consécration.

- 13 La suite de l'argumentation d'Hostiensis confirme que le glossateur est pleinement conscient de sa hardiesse conceptuelle ; en effet, à ce moment de la démonstration, il doit réfuter des objections immédiates, dont la principale a trait à la rupture de la chasteté¹⁸ : un texte célèbre de saint Jérôme, sa lettre à Eustochius, reprise dans le *Décret* de Gratien¹⁹, affirme :

[...] alors que Dieu peut tout, il ne peut restaurer la virginité perdue.

Cette référence n'est pas insignifiante au XIII^e siècle. Pierre Damien, au XI^e siècle, avait construit sa *Lettre sur la toute-puissance divine*²⁰ sur cet exemple de Jérôme, complété par une question plus abstraite et vertigineuse : est-ce que Dieu peut faire que Rome n'ait jamais existé ? Dans les deux cas, Pierre Damien concluait à la possibilité divine d'aller contre l'ordre temporel, contre l'irréversibilité du temps²¹. Hostiensis, tout en se référant à l'autorité de saint Jérôme, marque nettement la possibilité de l'exception. Dieu ne répare pas la virginité perdue parce que cela n'est pas convenable (entendons que cela ne sied pas à son respect de la liberté humaine, exprimée par la capacité de pécher ou que cela ne convient pas à l'économie du salut qu'il a prévu). Ou encore cette possibilité ne correspond pas aux faits : ordinairement – *de solitu cursu* –, Dieu ne procède pas à cette restauration, mais il le pourrait. Le pape ne peut accomplir cette réparation sans cause majeure, mais il le ferait si cela plaisait à Dieu.

- 14 Hostiensis semble ici concéder que la dispense pontificale demeure exceptionnelle, justifiée par l'« utilité ». Mais il opère alors une distinction entre les deux vœux, qui ouvre une longue discussion. Le cas de la pauvreté est simple, parce qu'il ne concerne que le moine lui-même dans son couvent. Et si d'aventure, il doit voyager, il pourra recevoir un « viatique »,

[...] qu'il ne possédera pas pourtant en son nom propre, mais au nom du monastère.

- 15 La possibilité pontificale de dispense n'est pas arbitraire ; elle doit plaire à Dieu, correspondre, en termes humains, à une « utilité ». Une dispense illicite sera nulle. Le cas de la chasteté crée une situation complexe : que se passe-t-il si un moine obtient une dispense illégitime pour se marier et que son épouse la croit légitime ? L'épouse, en ce cas, pourra exiger son dû ; l'époux, lui, ne pourra l'exiger sans péché. Le mariage sera donc légitime ; la différence avec le vœu de pauvreté tient au fait que la dispense de chasteté peut être utile ou nuisible à une autre personne que le moine : l'épouse. Nous sortons en ce cas de l'utilité générale, ce qui conduit Hostiensis à élargir encore le domaine de l'action absolue du pape. En effet, le glossateur mentionne alors une opinion qui déclare que la dispense ne saurait être déclarée utile contre un vœu exprès ou tacite, non plus que contre l'Évangile, sauf en cas de « cause sainte »²². Les partisans de cette opinion ajoutent que la même limite vaut contre ce qui touche au « statut général de l'Église ».

- 16 Il faut s'arrêter sur cette dernière opinion, aussi anonyme que celle qui portait, on l'a vu, la distinction entre pouvoir absolu et pouvoir ordonné. Le fait de mêler les vœux tacites ou exprès avec l'Évangile nous renvoie probablement au vœu des franciscains et non plus à celui des moines. En effet, la règle de saint François se présente comme une application de la fidélité à l'Évangile ; elle débute ainsi :

La règle et la vie des frères mineurs est celle-ci : observer le saint Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en vivant dans l'obéissance, sans rien en propre et dans la chasteté²³.

Les trois vœux traditionnels constituent non plus un supplément de mérite ou d'engagement par rapport à une vie chrétienne dont la direction est donnée par l'Évangile, mais ils deviennent le moyen de cette vie évangélique. « Règle » et « vie » sont placés en synonymie. C'est cet argument qui donnera sa force au grand combat des spirituels franciscains en faveur de la pauvreté absolue, référée au mode de vie des apôtres, bien qu'elle ne soit pas explicitement définie par saint François. Dès lors, personne ne peut modifier, par la dispense ou l'interprétation, la validité du vœu. Or c'est le vœu de pauvreté, construit en idéal mendiant qui était attaqué, depuis les années 1250 par certains séculiers, notamment à l'université de Paris. Curieusement, la seconde partie de l'opinion anonyme évoquée par Hostiensis semble appartenir au camp des séculiers : le pape ne saurait dispenser contre le « statut général de l'Église ». Les séculiers, quand ils combattaient les privilèges particuliers accordés aux mendiants en matière de pastorale (confession et prédication dans les paroisses, au détriment des curés et des évêques), arguaient des constitutions, du statut général de l'Église et notamment des canons du concile de Latran IV (1215) pour protéger le statut éminent de la juridiction épiscopale. Au moment précis où Hostiensis écrivait (1265-1270)²⁴, un débat violent opposait à Paris, Gérard d'Abbeville et Nicolas de Lisieux du côté des séculiers, à Thomas d'Aquin et John Peckham du côté des mendiants.

- 17 En mettant dans la même barque ces prétentions opposées à limiter les prérogatives du pape, Hostiensis avance considérablement dans son argumentation. En effet, il réfute cette opinion facticement constituée en disant :

Pourtant, cela n'est pas vrai dans le cas de ces dispenses qui sont faites seulement contre le droit positif.

On le sait, la notion de « droit positif » a été inventée XII^e siècle²⁵, par opposition au droit naturel et désigne le droit établi par imposition du souverain ou par convention entre les hommes. Dès lors, ce qui est fait par l'homme peut être défait par lui :

Dans ces dispenses, en effet, suffit la volonté du dispensateur, même sans cause, ce qui se prouve ainsi : car si seule la constitution volontaire fait cause, par conséquent seule la volonté contraire sera cause de la suspension de la prohibition, car il revient à celui qui a fondé quelque chose de le détruire ou de l'interpréter.

Ici, Hostiensis donne comme allégation un célèbre passage du *Code* de Justinien, la loi *Digna vox* (C, 1, 14, 4) :

[...] le prince n'est lié pas même par ses lois, bien qu'il lui convienne de les observer.

- 18 Hostiensis semble ici réduire la portée du pouvoir absolu du pape, puisqu'il ne s'agit plus de changer la substance d'une chose, mais de contrevenir, le cas échéant, aux lois qu'il a lui-même créées. En d'autres termes, on passe d'une conception théologique de la puissance absolue, appuyée sur la tradition initiée par Pierre Damien (quant au pouvoir divin) à une conception juridico-politique référée au droit impérial. La structure de la distinction est identique dans les deux cas : le souverain est le seul à pouvoir franchir les bornes d'un ordre créé, à l'intérieur duquel il exerce son pouvoir ordonné. Mais dans la version juridico-politique, le domaine créé se limite au droit positif et laisse subsister un domaine du droit naturel. De fait, immédiatement après avoir cité *Digna vox*, le glossateur déduit d'une allégation du *Digeste* que « la chose revient facilement à sa nature » ; les impositions du droit positif et leur suspension par son auteur laissent intacte la nature des choses. Hostiensis a-t-il battu en retraite par rapport aux paragraphes précédents qui accordaient au pontife le pouvoir de « changer la substance d'une chose » ?
- 19 Cela n'est pas certain : en effet, le domaine de la nature des choses est fort réduit. Le domaine d'application du droit naturel ou divin ne se laisse pas aisément circonscrire ; dès le XII^e siècle, les canonistes ont créé la notion de droit positif divin, qui implique que des injonctions divines, y compris celles de l'Évangile, ont pu être posées par Dieu pour des circonstances historiques précises et ne jouissent pas d'une validité éternelle. Cette extension du droit positif à certains commandements avait été liée à la nécessité d'expliquer la caducité de certains rites et devoirs de l'Ancien Testamentaire ; elle se renforçait en cette seconde moitié du XIII^e siècle ; les deux clans ecclésiologiques étaient involontairement complices dans l'historicisation de l'Évangile : les séculiers relativisaient les modes de vie commune des apôtres, tandis que les mendiants historicisaient la structure de la monarchie épiscopale des premiers temps de l'Église. C'est dans ces années que s'est élaborée la notion d'« Église primitive ».
- 20 Le mouvement opéré par Hostiensis semble répondre à trois exigences :
- Pour donner sens à la distinction entre pouvoir absolu et pouvoir ordonné, il fallait lui trouver une application. Le détour par la considération théologie du pouvoir divin (la mutation des substances) donnait une racine chrétienne aux formules absolutistes impériales. Au terme du long face à face entre l'Empire et la papauté, il s'agit bien là d'une forte captation d'héritage. La christianisation du domaine d'application imposait cependant de laisser intact un domaine de l'« indispensable », même si ce domaine était fort réduit.

- Il convenait donc de laisser une réserve, une marge où puisse s'exprimer la « nature des choses », une case vide dans le système contraignant de l'ecclésiologie pontificale, qui laisse quelque jeu, du côté de l'Église comme corps, du côté du commandement fait individuellement au fidèle et enfin du côté du respect de l'« équité », qui affirme la force de la « nature des choses » contre la dureté de la loi²⁶.
- Il importait de renvoyer dos à dos les deux clans ecclésiologiques tentés par une réduction des pouvoirs pontificaux. Face aux séculiers, Hostiensis montre que la notion de « constitution générale de l'Église » relève pour l'essentiel du droit positif. Il en donne en effet deux exemples appuyés sur des allégations du *Décret* sur les intervalles de temps nécessaires entre les différents ordres sacrés et sur la possibilités de cumuler les charges pastorales. Ces deux exemples, apparemment mineurs, constituent autant de pierres jetées dans le jardin des séculiers : on sait que Gérard d'Abbeville, le chef de file des séculiers, était un ecclésiastique fort prospère qui accumulait les bénéfices. Le glossateur lui rappelle implicitement que cet état de choses correspondait à une tolérance récente du droit canonique.

21 Aux mendiants, Hostiensis montrait que le vœu relevait bien du droit positif. Dans un passage précédant immédiatement le présent commentaire, à propos du mot « *annexa* » de la décrétale d'Innocent III²⁷, il mentionnait :

[...] ces vœux sont attachés à l'ordre du fait du droit positif – *de jure positivo* –, ce que je prouve ainsi : le moine, en effet, n'est rien d'autre que le solitaire et le triste. *Et tristis XVI. q. I. placuit*. Donc tout ce qui est en plus de cela a été ajouté – *additum* –, a été imposé du fait du droit positif ; d'où il apparaît que le pape peut dispenser le moine et lui permettre d'avoir des biens et de se marier.

Certes, les ordres mendiants ne pouvaient se sentir contraints par une telle définition du moine et c'est pour cela qu'était nécessaire le passage par l'affirmation du pouvoir absolu de l'auteur du droit positif, vicaire du Créateur. Il s'agissait, en somme, de montrer que non seulement la constitution d'un ordre dans l'Église (le monachisme), mais la construction générale de l'Église comme ordre des ordres – *status ecclesie generalis* – relevait du droit positif.

22 L'argumentation d'Hostiensis ne s'arrête pas ici. Il juge bon de répondre à une objection qui prétend que le pape ne peut dispenser contre les « droits » – *jura* – sans cause. Il s'agit toujours des vœux, mais non plus du point de vue global de l'ordre ecclésial, mais de celui de l'individu qui s'engage. Dès lors, ce qui est en balance, ce n'est plus le pouvoir législatif du pape, mais, directement, l'utilité publique, exprimée ici sous le nom de « *christianitas* », terme choyé par Innocent IV et placé par lui au centre de son ecclésiologie²⁸. L'argument est illustré par un « cas » : que faire si le sort de la chrétienté est suspendu à la nécessité pour un moine de devenir roi et même de se marier, afin d'empêcher un païen d'occuper cette position ? Ou bien que faire quand le bien de l'Église impose de faire d'un moine un évêque ?

Il faut préférer un bien plus grand à un moindre, l'utilité commune à l'utilité privée.

Le cas, malgré son allure extravagante, recouvre des situations réelles, dont on put observer les occurrences quelques années plus tard, quand des héritiers royaux des maisons de Majorque et d'Anjou renoncèrent au trône pour entrer dans l'ordre franciscain. Le sort de Louis d'Anjou, fils du roi de Naples Charles II donne une claire image de cette situation : l'héritier renonça au trône mais dut accepter du roi et du pape une charge épiscopale en échange de l'autorisation de faire vœu et d'entrer dans l'ordre franciscain. La sécession franciscaine des spirituels et de leur branche extrémiste (les

fraticelli) montra comment la puissance de l'engagement personnel et corporatif dans le vœu pouvait menacer l'Église.

- 23 Si l'on accepte la contextualisation proposée ici, la translation de la distinction entre pouvoir absolu et pouvoir ordonné dans le domaine de la juridiction pontificale pourrait indiquer une tactique assez précise de Rome qui échangerait ainsi la plénitude du pouvoir pontifical contre un appui aux tendances modérées des mendiants face aux séculiers ; de fait, Richard de Mediavilla²⁹, franciscain de la tendance « conventuelle » (ou du moins qui sera ainsi nommée plus tard) brandit l'argument de la plénitude du pouvoir du pape dans les années 1280. Et c'est son adversaire séculier Henri de Gand qui procéda, vers 1290³⁰, à la première destruction de la distinction, aussi bien dans le domaine théologique que dans le domaine juridictionnel, en montrant que toute puissance digne, y compris celle de Dieu, était ordonnée. La distinction n'avait alors de sens que quand l'homme, sous l'effet du péché, se dérégla et sortait, par l'abus et la tyrannie, de la juste voie. Déjà s'esquissent ici les grands débats entre conciliaristes et partisans de la monarchie pontificale, qui se développèrent à la fin du Moyen Âge. La question du vœu, engagement personnel et souverain de l'individu envers Dieu, ou bien élément révocable d'un ordre ecclésiastique universel, avait ouvert de nouveaux espaces dans la réflexion politique et religieuse de l'Occident médiéval.

NOTES

1. E. Randi, *Il sovrano e l'orologioio : due immagini di Dio nel dibattito sulla « potestas absoluta » fra XIII e XIV secolo*, Florence, Nuova Italia, 1987. L. Moonan, *Divine Power. The Medieval Power Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure and Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994. William J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergame, Pierluigi Lubrina Editore, 1990. Voir aussi la commode anthologie de textes rassemblée sous la direction de Olivier Boulnois, *La Puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*. Textes traduits et présentés par O. Boulnois, J.-F. Genest, E. Karger, A. de Libera, C. Michon, M. Ozilou, J.-L. Solère, Paris, Aubier, 1994.
2. Il est intéressant de noter que Pierre Damien, qui fonda le thème de la puissance absolue de Dieu, un siècle et demi avant son élaboration théologique, avait été lui aussi un « Hostiensis ».
3. *Liber extra*, lib. III, tit. XXXV, cap. VI, *Corpus juris canonici*, Friedberg (ed.), tome II, col. 599-600 (désormais, je cite le *Corpus juris canonici* en indiquant le nom de Friedberg, suivi de la tomainson et de la pagination).
4. « *Nec aestimet abbas quod super habenda proprietate possit cum aliquo monacho dispensare ; quia abdicatio proprietatis, sicut et custodia castitatis, adeo est annexa regulae monachali, ut contra eam nec summus Pontifex possit licentiam indulgere* », *loc. cit.*
5. Alain Boureau, « Hypothèses sur l'émergence lexicale et théorique de la catégorie de séculier au XII^e siècle », Société des médiévistes de l'enseignement supérieur public, *Le Clerc séculier au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, p. 35-43.
6. Hostiensis, *Lectura in quinque libros decretalium*, Comm. III, 6, « *De statu monachorum* », 29-32, c. *quum ad*, Venise, 1581, f^o 134 r. et v.

7. Au XIII^e siècle, on dispose de plusieurs listes des articles de foi, qui constituent autant de notions résumant les définitions des premiers conciles. Ces 12 ou 14 articles concernent : l'unité de la divinité, la trinité des personnes, les principes de création, de sanctification et de résurrection et les sept moments de l'Incarnation.
8. Dist. XXXIV, cap. XVII ; Friedberg, I, col. 130.
9. Sur le diaconat, voir Gottfried Hammann, *L'Amour retrouvé. Le ministère de diacre du christianisme primitif aux réformateurs protestants du XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 1994.
10. *Alii* : « d'autres », « certains » ; on retrouve ici une des grandes difficultés de l'analyse de la pensée scolastique. Comment identifier les tenants de cette position : s'agit-il d'un groupe de penseurs dont nous avons perdu les textes, d'un enseignement oral ou d'une simple façon de présenter avec prudence une opinion personnelle et nouvelle ?
11. « *Alii dicunt quod licet votum sit de substantia monachatus, tamen hoc potest de plenitudine potestatis, quasi dicens non de potestate ordinata sed de absoluta, secundum quam potest mutare substantiam rei* ».
12. Lawrence Moonan, *Divine Power*, op. cit., p. 301.
13. Mais en même temps, c'est l'art de l'allégation qui fait le grand juriste au Moyen Âge : la capacité du rapprochement inattendu signale l'ingéniosité et, de fait, contribue à déplacer les problèmes hors de leur contexte d'origine.
14. *Liber extra*, lib. I, tit. XXXVI, cap. I, Friedberg, II, col. 206.
15. *Decretum*, p. II, causa III, quest. VI, cap. X, Friedberg, I, col. 521-522.
16. *Decretum, tertia pars de consecratione*, dist. II, cap. LXIX, Friedberg, I, col. 1339-1341.
17. « *Sermo igitur Christi, qui potuit ex nichilo facere quod non erat, non potest ea que sunt in id mutare, quod non erat* », loc. cit., col. 1340.
18. Lawrence Moonan – *Divine Power*, op. cit., p. 300 – n'a pas vu ce passage dans le commentaire d'Hostiensis et tend à réduire l'apport propre du glossateur, en faisant de l'usage de la distinction le simple reflet de discussions théologiques qui le dépassent. C'est, à mon avis, méconnaître la subtilité d'Hostiensis et l'impact considérable de son innovation (voir plus loin, à propos d'Henri de Gand).
19. C. XXXII, quaest. V, cap. XI ; Friedberg, I, col. 1135. En fait, le texte de Jérôme est convoqué ici pour exprimer la soumission du corps à l'esprit : la virginité du corps ne peut subsister sans la pureté de l'esprit. La limite de la toute-puissance divine est tracée par l'indépendance de la volonté humaine. La reproduction du texte de Jérôme n'a, dans le *Décret*, que peu à voir avec la perspective de Pierre Damien.
20. Pierre Damien, *Lettre sur la toute-puissance divine*, introduction, texte critique, traduction et notes par André Cantin, Paris, « Sources chrétiennes », Cerf, 1972.
21. Cette liaison ancienne entre la question de la temporalité et la toute-puissance est précisément renouvelée dans les années 1270-1290, quand il s'agit de penser la mutation instantanée, à l'encontre de la physique d'Aristote. J'ai tenté de montrer que c'est en se référant à l'aporie de la Création du monde en un instant situé hors du temps que le carme John Baconthorpe pouvait attribuer à la toute-puissance cette libération par rapport aux exigences de la temporalité ; Alain Boureau, « L'immaculée conception de la souveraineté. John Baconthorpe et la théologie politique (1325-1345), (Postille sur Bernard Guenée, Entre l'Église et l'État, p. 189-201.) », à paraître dans les *Mélanges Bernard Guenée*.
22. Ici, je rectifie le texte de l'édition de Venise : « *ex causa facta* », à mon avis est une mauvaise lecture de « *ex causa sancta* », paléographiquement proche.
23. Règle de 1223 ou deuxième règle (*Regula bullata*), François d'Assise, *Écrits*, texte latin de l'édition K. Esser, introduction, traduction, notes et index par Th. Desbonnets, J.-F. Godet, Th. Matura et D. Vorreux, Paris, « Sources chrétiennes », Cerf, 1981, p. 180.

24. Yves M. Congar, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e siècle », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire au Moyen Âge*, XXXVI, 1961.
25. Il semble que Pierre Abélard ait été le premier utilisateur de ce concept, mais la réflexion générale sur le droit naturel au XII^e siècle, telle qu'on l'observe notamment dans les premiers chapitres du *Décret* de Gratien, en fait une notion partagée.
26. Sur cette notion de « nature des choses », voir les travaux de Paolo Grossi et de Simona Cerruti.
27. « le renoncement à la propriété, aussi bien que le maintien de la chasteté, est à tel point attaché - *annexa* - à la règle monacale, que le Pontife suprême ne peut lui non plus consentir d'autorisation ».
28. Alberto Melloni, *Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae*, Préface de Brian Tierney, Gênes, Marietti, 1990.
29. *Fratris Ricardi de Mediavilla quaestio disputata de privilegio Martini papae IV*, nune primum edita a P. Ferdinando M. Delorme, o.f.m., Quaracchi, Collegio San Bonaventura, 1925.
30. *Quolibet* XII, 31, édité par L. Hödl et M. Haverals, Louvain, Leuven University Press, 1989, p. 253-258. Ce fragment avait été antérieurement édité et analysé par John Marrone, « The Absolute and Ordained Powers of the Pope : an Unedited Text of Henry of Ghent », *Medieval Studies*, XXXVI, 1974.