

LAURENT VILLEMIN

POUVOIR D'ORDRE ET POUVOIR DE JURIDICTION

HISTOIRE THÉOLOGIQUE
DE LEUR DISTINCTION

Préface par
PATRICK VALDRINI

Postface par
HERVÉ LEGRAND

*Ouvrage publié avec le concours
de l'Institut catholique de Paris
et du diocèse de Verdun*

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr
PARIS

2003

DANGER Tous droits réservés. La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur et de l'éditeur, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

**PHOTOCOPIAGE
TUE LE LIVRE**

© *Les Éditions du Cerf*, 2003
www.editionsducerf.fr
(29, boulevard La Tour-Maubourg
75340 Paris Cedex 07)

ISBN 2-204-07096-3
ISSN 0587-6036

PRÉFACE

La distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction est encore un débat entre canonistes et ecclésiologues. Il semble même, dans ces dernières années, qu'on ait atteint un seuil dans la production de thèses contradictoires, La volonté du concile Vatican II de donner un nouveau départ à la recherche sur l'origine du pouvoir de l'évêque, en indiquant que l'ordination en est la source, explique sans doute cefait. Mais, tout de même, certaines thèses, voulant à lafois entrer dans la nouvelle perspective conciliaire et conserver la distinction traditionnelle, ontforcé dans l'académisme doctrinal canonique au point d'apparaître éloignées des recherches ecclésiologiques. Deux besoins se sontfait sentir. D'abord celui de revenir à l'histoire de la distinction entre les deux pouvoirs. Quand et pourquoi est-elle née ? À quel moment s'est-elle imposée ? A-t-elle résisté au temps ? Ensuite, le besoin de sortir du traitement uniquement canonique de cette question. Pour cefaire, ilfallait s'inscrire dans le mouvement récent où droit canonique et ecclésiologie se retrouvent pour parler de mêmes réalités mais d'un point de vue différent.

L'ouvrage de Laurent Villemin répond à ces deux besoins. Il reprend l'histoire de la naissance de la distinction entre ordre etjuridiction. Il en montre l'évolution et, surtout, lefait que celle-ci, contrairement à des simplifications trop souvent exprimées, a revêtu des formes très diverses depuis le XII^e siècle empêchant de la traiter comme une donnée uniforme. Cette partie de l'ouvrage est un apport essentiel à l'histoire de la notion. Elle suit son expression dans les textes des canonistes et des théologiens, pas à pas si l'on peut dire, de sorte que le lecteur acquiert une vision panoramique de sa formation et de sa destinée. Mais, plus encore, l'ouvrage donne le point de vue de l'ecclésiologue. Il lit l'histoire de la distinction non pas pour fournir une thèse augmentant le

nombre de celles déjà existantes, mais pour asseoir le projet d'abandonner purement et simplement son usage en raison de son caractère inadapté à la théologie de l'Église locale et de la communion des Églises.

C'est une œuvre de doctrine qui aura à passer le test des discussions et des débats contradictoires. Elle est séduisante par la volonté de lier le pouvoir reçu aux communautés dans lesquelles et pour lesquelles il s'exerce. Elle invite à dépasser les impasses ecclésiologiques auxquelles conduit une division du pouvoir des évêques en deux parties distinctes, que celle-ci soit ou non aménagée pour éviter la démarcation brutale entre un pouvoir sacramentel et un pouvoir juridictionnel. Laurent Villemin voit, dans l'usage de la distinction, le risque d'une scission au sein du mystère de l'Église. Pour lui, elle sépare le domaine sacramentel du domaine juridictionnel. Elle fonde une assimilation du juridictionnel au caractère sociétaire de l'Église et du sacramentel au caractère invisible de la réalité de l'Église. Elle ne donne pas sa place à la liturgie, notamment à la célébration eucharistique dans une communauté, comme source de droit parce que le pouvoir de juridiction tend à limiter son action à ce qui relève de l'organisation externe.

La thèse de cet ouvrage va devoir être entendue et travaillée par la doctrine. Elle se frotte, d'ailleurs, à quelques auteurs qui, eux, prônent l'utilisation de la distinction traditionnelle. Elle va contraindre à poser de nouveau, comme préalable à une discussion ou, peut-être, comme aboutissement à un débat, le statut de l'institutionnalité dans l'Église, la place du droit dans le mystère ecclésial, son lien « de nature » ou non à la dimension sacramentelle de l'Église. Plus directement, elle va rencontrer le développement récent de travaux canoniques qui remettent en valeur le lien fondamental entre pouvoir reçu dans l'ordination et communautés érigées par l'Église dans lesquelles les fidèles réalisent leur appartenance à l'Église tout entière. Il faut rappeler la mise en valeur, elle aussi récente, de la catégorie canonique d'office comprenant une pleine charge pastorale. Cette catégorie empêche de délier les pouvoirs reçus dans l'ordination et la communauté pour laquelle ils sont donnés et redonne à l'eucharistie son rôle de lieu de réalisation et d'expression de l'unité de la communauté comme des pouvoirs exercés. Et que

dire aussi de la synodalité dont on déclare le caractère constitutif dans l'organisation de l'Église ?

La thèse repose sur une affirmation ; la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction qui, au xir siècle, est née dans un paradigme théologique ancien, ne peut plus être utilisée car, aujourd'hui, un nouveau paradigme théologique s'est installé. L'auteur dit explicitement qu'une telle thèse ouvre la perspective de nouveaux travaux. Ils devront contribuer à résoudre les questions traditionnelles auxquelles a répondu l'usage de la bipartition. Ainsi cette distinction entre ordre et juridiction a permis et permet encore que des laïcs reçoivent une part du pouvoir de juridiction ecclésiastique, comme le Code de droit canonique l'autorise, par exemple, pour les laïcs agissant comme juges dans les tribunaux ecclésiastiques. Comment maintenant fonder une telle pratique si l'on veut conserver le meilleur d'une approche ecclésiologique qui remet en valeur l'unité des pouvoirs reçus ? Nul doute que les solutions à trouver pour des problèmes aux conséquences pastorales et œcuméniques immenses dépendront plus que jamais de la capacité des canonistes et des ecclésiologues à travailler ensemble.

PATRICK VALDRINI,
recteur de l'Institut catholique de Paris.

Liste des abréviations utilisées

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis.</i>
ACan	<i>L'Année canonique.</i>
AHDLMA	<i>Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge.</i>
AKathKR	<i>Archiv für katholisches Kirchenrecht.</i>
BMCL	<i>Bulletin of Médiéval Canon Law.</i>
DC	<i>La Documentation catholique.</i>
DDC	<i>Dictionnaire de droit canonique.</i>
DTC	<i>Dictionnaire de théologie catholique.</i>
DzS	Heinrich Denzinger, <i>Symboles et définitions de la foi catholique (Enchiridion Symbolorum)</i> , éd. P. Hünermann, pour l'éd. originale et J. Hoffmann, pour l'éd. française, Paris, Éd. du Cerf, 1996.
JTS	<i>Journal of Theological Studies.</i>
LMA	<i>Lexikon des Mittelalters</i> , Munich, Zurich, Artemis, 1983.
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , Fribourg.
MonlurCan	<i>Monumenta Iuris Canonici</i> , Series A, <i>Corpus Glossatorum</i> , éd. Institutum Iuri Canonico Medii Aevi perquirendo (Institute of Médiéval Canon law)/Biblioteca Apostolica Vaticana, New York et/ou Cité du Vatican, 1969 s.
MThS.K	<i>Münchener theologische Studien. Kanonistische Abteilung.</i>
MThZ	<i>Münchener theologische Zeitschrift.</i>
NRTh	<i>Nouvelle revue théologique.</i>
ÖAKR	<i>Österreichisches Archiv für Kirchenrecht.</i>
PRMCL	<i>Periodica de re morali, canonica, liturgica.</i>
Proc. Intern. Cong. MCL.	<i>Proceedings of the [...] International Congress of Médiéval Canon Law</i> , <i>Monumenta Iuris Canonici</i> , Series C, <i>Subsidia</i> , Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana.

<i>Repertorium</i>	S. Kuttner, <i>Repertorium der Kanonistik (1140-1234). Prodrömus corporis glossarum</i> , 1, Rome, Cité du Vatican, bibliothèque du Vatican, 1937, réimpression 1981.
<i>RDC</i>	<i>Revue de droit canonique.</i>
<i>RevSR</i>	<i>Revue des sciences religieuses.</i>
<i>RHE</i>	<i>Revue d'histoire ecclésiastique.</i>
<i>RSCI</i>	<i>Rivista di storia della Chiesa in Italia.</i>
<i>RSPbTh</i>	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques.</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse.</i>
<i>Schol.</i>	<i>Scholastik.</i>
<i>ZSRG.K</i>	<i>Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Kanonistische Abteilung.</i>

AVANT-PROPOS

I

Le présent ouvrage trouve son origine dans une thèse de doctorat soutenue en 2001 dans le cadre du doctorat conjoint en histoire des religions et anthropologie religieuse (Paris-IV Sorbonne) et en théologie (Institut catholique de Paris). Qu'il nous soit permis de remercier ici ceux qui ont dirigé ce travail et lui ont permis d'aboutir : les professeurs A. Lefebvre-Teilard (Paris-D), M. Meslin (Paris-IV) et H. Legrand (Institut catholique de Paris).

Les résultats de la recherche ici exposés présentent une inévitable technicité qui en rendra l'abord certainement difficile au lecteur qui n'est pas familier des débats sur la théologie des ministères et de l'histoire du droit canonique. Un parti pris de scientificité nous a convaincu de ne pas faire de ce livre un ouvrage de vulgarisation, spécialement dans les trois premiers chapitres qui mettent à la disposition du lecteur francophone des textes pour certains inédits et pour d'autres difficilement accessibles. Pour faciliter la lecture, nous avons pris le soin de proposer régulièrement des « bilans » et des « conclusions » qui font une synthèse des éléments recueillis. En plus de leur fonction de synthèse, ils pourront permettre au lecteur qui ne voudrait pas entrer dans le détail de toutes les démonstrations de sauter certains passages sans, pour autant, perdre le fil de l'argumentation.

De plus, nous avons opté pour une traduction systématique des textes latins que nous citons, étant donné leur importance dans le déroulement de la recherche. Cette tâche s'est révélée particulièrement difficile à cause de la grande diversité des textes et de la longue durée de temps dans laquelle ils

se situent. Nous avons choisi une traduction assez littérale même si, parfois, celle-ci peut nuire au confort de lecture.

n

La distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction a joué pour les canonistes et pour les théologiens un rôle central, au moins à partir de la fin du xvi^e siècle. L'élaboration d'un concept unifié du pouvoir dans l'Église au concile Vatican II grâce à la catégorie de *potestas sacra* aurait pu sonner le glas de la distinction classique et entraîner sa disparition progressive. Or, il n'en est rien comme le montre la thèse de A. Celighin¹, souvent citée et dont la qualité est aujourd'hui unanimement reconnue. Non seulement la question de la pertinence de la distinction a fait l'objet d'un vif débat entre et dans les écoles théologiques et canoniques depuis la fin du concile Vatican II, mais son usage, surtout en droit mais également en théologie, n'a pas disparu. La question qui se pose revient à savoir si cette distinction fait partie du bien commun de la grande Tradition de l'Église ou s'il s'agit d'un développement conjoncturel appelé à disparaître. L'argument de la datation de la bipartition est donc souvent avancé pour ou contre son maintien et son utilisation. Nombre de théologiens et de canonistes² n'hésitent pas à faire remonter la bipartition entre ordre et juridiction à la primitive Église, voire au Christ lui-même. A. M. Stickler³, qui a

1. A. Celighin, *Origine et natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, Rome, 1987. On trouve également un excellent résumé de la thèse dans A. Celighin, « Sacra Potestas : Quaestio post conciliaris ». – Voir les références complètes des articles et des ouvrages cités dans la Bibliographie, p. 457 s., et la Liste des abréviations utilisées, p. 10.

2. Y. Congar, « Ordre et juridiction dans l'Église », *Irénikon*, 10, 1933 (il faut signaler qu'il s'agit ici d'un article de jeunesse qui n'est, comme nous le verrons, en rien représentatif de la pensée de l'auteur sur le sujet) et Ch. Lefebvre, art. « Pouvoirs de l'Église », dans *DDC*, 1959. On verra dans la note suivante que A. Stickler tient aussi cette position.

3. A. M. Stickler, « De potestatis sacrae natura et origine », *PRMCL*, 71, 1982 ; « Die kirchliche Regierungsgewalt in der klassischen Kanonistik. Einheit der Träger und Unterscheidungen der Funktionen », *ZSRG.K*, 69, 1983 ; « Die Zweigliedrigkeit der Kirchengewalt bei Laurentius Hispanus », dans *Ius Sacrum. Kl. Mörsdorf zum 60 Geburtstag*, Munich ; « Die Zweigliedrigkeit der Kirchengewalt bei Franz

consacré un nombre impressionnant de travaux à la question, est cependant forcé de reconnaître que les expressions *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis* ne se rencontrent qu'à la fin du x^e siècle, mais il persiste à écrire que « la distinction jalonne toute l'histoire de l'Église ». Pourtant, cette position ne réussit pas totalement à s'imposer comme en témoigne la réflexion de O. Échappé dans un manuel de droit canonique qui fait référence en langue française : « Antérieurement, en effet, c'est-à-dire pendant tout le premier millénaire de l'histoire de l'Église, le pouvoir était considéré comme parfaitement unitaire et s'obtenait dans sa plénitude au moment de l'ordination, toujours conférée pour un service concret au sein d'une Église déterminée \ »

Notre conviction est que l'extrême diversité et la multiplicité des positions relevées depuis le concile dans la thèse de A. Celeghin ne s'expliquent pas seulement par des divergences théologiques ou canoniques, mais également par l'extrême complexité de l'histoire de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Finalement, la question est bien de savoir ce que recouvre exactement cette distinction. Le passage par une histoire théologique de la distinction de ces concepts se révèle donc une étape obligée pour un meilleur usage actuel de ces notions et justifie le thème de cet ouvrage.

Notre hypothèse est, en effet, que certains auteurs, soucieux uniquement de démontrer que la distinction existait avant le x^e et s'est poursuivie ensuite de manière continue, ou défendant la thèse inverse, ont abusivement considéré l'histoire du lien entre ordre et juridiction comme univoque et linéaire. De rapides sondages laissent pourtant entrevoir que les vocables *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis* renvoient à des réalités parfois fort différentes. L'objectif premier de cette recherche est de montrer que sous la continuité des termes et des expressions se trouvent décrites des réalités théologiques qui varient considérablement au cours de l'histoire. Fournir

Schmier (1679-1728) », dans *Festschrift Nikolaus Grass*, Innsbruck, 1974, I, 1 : « La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica », *Ius canonicum*, 15, 1975 ; « La "Potestas regiminis" : visione teologica », *Apollinaris*, 56, 1983 ; « "Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale : momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo". A proposito di un libro recente », *Seminarium*, 24, 1964 ; « Zur Kirchen-Gewalt in den Glossen der Hs. lat. 3905 B der Bibl. Nat. Paris », *Divinitas*, 11, 1967.

1. P. Valdrini (dir.), J. Vernay, J.-P. Durand, O. Échappé, *Droit canonique*, 236.

une périodisation et des modèles heuristiques synthétisant chacune des étapes pourrait permettre de comprendre l'extrême diversité des rapports actuels à la Tradition concernant ce sujet et les obstacles pour aboutir à une position commune.

La difficulté majeure d'une telle entreprise réside dans l'inexistence d'une histoire de ces concepts dans le domaine de l'histoire du droit sur laquelle nous pourrions nous appuyer pour faire œuvre théologique. J. Gaudemet a déploré cette absence tant le sujet lui paraissait central pour le droit canonique et l'ecclésiologie : « Derrière la dualité des termes (ordre et juridiction), derrière ce qui pourrait passer pour une querelle de mots, c'est toute l'ecclésiologie qui est engagée : l'Église comme réalité surnaturelle et l'Église comme institution sociétaire, juridiquement hiérarchisée¹. » K. Môrsdorf, qui avait, lui aussi, diagnostiqué cette lacune, mettait cependant en garde celui qui tenterait de se risquer dans un tel sujet : « L'histoire de cette question fondamentale n'a pas encore été écrite jusqu'à maintenant. H est vrai qu'il s'agit d'une question très difficile². » Malgré ces avertissements, notre dièse voudrait être une réponse à l'invitation de G. Fransen : « Mais je pense aussi qu'une étude impartiale de l'histoire du droit canon peut rendre de nombreux services à l'ecclésiologie, en "débloquant" certaines questions, en décelant les événements qui ont provoqué une évolution dont nous ne percevons plus que le terme, en retrouvant des connexions que certaines généralisations ou certaines simplifications avaient fait perdre de vue³. »

Notre propos n'est pas ici de faire œuvre de suppléance en écrivant d'abord, dans la tradition de l'histoire du droit, une histoire de ces concepts sur laquelle nous pourrions, dans un second temps, élaborer une réflexion théologique. Nous prétendons d'emblée faire une histoire théologique de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction,

1. J. Gaudemet, « Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques », *ACan*, 29, 1985-1986.

2. K. Môrsdorf, *Munus regendi et potestas iurisdictionis. Acta Conventus internationalis canonistarum* (Rome, 1968), Vatican, 1970, 206 : « *Historia huius quaestionis fundamentalis usque adhuc scripta non est. Re vera agitur de quaestione difficillima.* »

3. G. Fransen, « Réflexions sur la juridiction ecclésiastique », *Revue théologique de Louvain*, 2, 1971, 144.

c'est-à-dire une histoire qui s'attache d'abord à dévoiler les fonctionnements théologiques et leurs soubassements \ Tout en cherchant à être la plus complète possible, cette histoire ne visera donc pas à l'exhaustivité des sources.

m

Plus que la difficulté du thème retenu, c'est sa pertinence scientifique qui peut être mise en doute et qui appelle, de ce fait, quelques précisions. Si les études plus restreintes concernant le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, à telle époque ou chez tel auteur, existent et constituent un apport précieux, une approche aujourd'hui novatrice ne peut qu'embrasser une perspective plus large dépassant et situant ces monographies.

L'adjectif « théologique », présent dans le sous-titre de l'ouvrage, précise à lui seul l'angle d'approche que nous choisissons. Si une telle démarche ne peut faire fi des contributions de l'histoire du droit, du droit canonique, de l'histoire, elle ne s'inscrit pourtant pas dans une de ces disciplines. Nous nous attacherons à montrer comment l'histoire de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction affecte jusqu'à la manière de penser théologiquement l'Église et sa structure ministérielle.

Cette précision ne sera pas sans répercussions sur les méthodes employées. Si nous ne prétendons pas nous soustraire aux exigences de l'histoire, de l'histoire du droit, ou du droit canonique, nous ne pourrions réaliser sur toute la période qui est la nôtre une étude de première main. Ce travail serait démesuré et hors de propos. Cependant, pour permettre au lecteur de toujours évaluer au plus près notre travail, tous les travaux que nous citons sans mentionner « cité par » ou « cité dans » ont été travaillés de première main ou, au moins, vérifiés dans le document original ou une de ses reproductions.

Cette option explique aussi pourquoi, à chacune des

1. Voir W. Kasper, « L'Histoire de l'Église comme théologie historique », dans *La Théologie et l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, 1990, 169-189.

époques que nous aurons à considérer, nous privilégierons une approche volontairement synthétique en nous attachant à dégager les structures fondamentales de la distinction, leurs évolutions. Chacun des dossiers que nous ouvrirons constitue, en effet, en lui-même un «monde» avec ses débats historiques, ses problèmes d'édition, de critique textuelle, d'options herméneutiques, de luttes d'écoles. S'il nous faut rendre compte de certains de ceux-ci, c'est bien toujours parce qu'ils permettront d'éclairer l'état de la distinction à une époque donnée.

Procéder ainsi présente toujours un risque : celui d'opérer des simplifications réductrices et d'omettre les nécessaires nuances. Nous espérons simplement que, vu l'intérêt d'une approche d'ensemble, les spécialistes de telle époque ou de tel sujet nous pardonneront d'inévitables raccourcis.

L'autre danger qui guette notre propos est de perdre sa pertinence par extension : la distinction ayant pris une telle ampleur, on finirait par la retrouver partout présente et à l'œuvre. Pour échapper en partie à ce travers et garder un fil conducteur relativement serré à notre recherche, nous choisirons de suivre l'histoire de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction uniquement lorsque celle-ci se trouve explicitement formulée. Qu'à la lumière de l'histoire théologique ainsi écrite on puisse ensuite reconnaître les effets et la présence de la distinction, sans qu'elle se dise explicitement, ne fait guère de doute, mais ce ne sera pas notre souci dans cette étude. L'élucidation de la nature de la distinction, quand elle est explicitement formulée, est suffisamment riche et complexe pour que nous n'ayons pas à poursuivre pour l'instant d'autres objectifs.

Notre étude porte bien sur la distinction des deux concepts, c'est-à-dire sur leur bipartition comme axe fondamental d'une argumentation canonique ou théologique. Ainsi donc, même s'il est question d'une manière habituelle de « distinction » – terme dont nous espérons qu'il n'ira pas jusqu'à rebuter le lecteur –, c'est la nature des liens, l'articulation – dirait-on aujourd'hui –, entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction que nous ambitionnons de mettre en lumière. Une simple histoire du pouvoir d'ordre, d'un côté, ou du pouvoir de juridiction, d'un autre, tombe donc *de facto* en dehors de notre propos.

Le *terminus a quo* de notre travail découle des précédentes

considérations. On peut aujourd'hui s'appuyer sur la presque totale unanimité des chercheurs pour dire que la distinction explicitement formulée apparaît au milieu du x^{ne} siècle. Nous commencerons donc notre travail par un examen de la question dans le *Décret* de Gratien.

Le *terminus ad quem* sera constitué par le concile Vatican II. Les travaux de A. Celeghin offrent en effet de bonnes études sur la période postconciliaire et nous estimons qu'il n'est pas nécessaire d'y revenir pour l'instant.

Également soucieux de ne pas étendre encore davantage un champ d'étude déjà trop vaste, nous nous sommes limité à la tradition catholique occidentale. Pourtant, malgré l'existence de travaux de qualité \ une étude d'ensemble de la tradition orientale serait la bienvenue.

IV

L'hypothèse que nous avons exposée précédemment n'est pas sans influence sur la manière de considérer les rapports entre le droit et la théologie et sur le statut épistémologique du droit dans l'Église.

Approfondissant la question du pouvoir des évêques du ne au ix^e siècle, O. Condorelli², chercheur en histoire du droit, croise inévitablement, bien qu'à une autre époque, la question qui nous occupe. Sa position est d'une grande clarté : « Comme l'historiographie la plus avisée l'a observé, dans le premier millénaire de l'Église, une bipartition du pouvoir ecclésiastique en pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction était une réalité vive et opérante, que ce soit dans différents offices ou dans le même office. Il faut de toute façon attendre le x^e siècle pour que cette conscience "pratique" devienne une conscience réfléchie et élaborée scientifiquement³. » Et

1. P. L'Huilier, « Rapport entre pouvoirs d'ordre et de juridiction dans la tradition orientale », *RDC*, 23, 1973 et J. Erickson, « The "oikonomia" of orders in Byzantine canon Law », *Proc. VIth Intem. Cong. MCL.*, 1985, 259-270.

2. O. Condorelli, *Ordinare-Iudicare. Ricerche sulle potestà dei vescovi nella Chiesa antica e altomedievale (secoli li-IX)*, Rome, Il Cigno Galileo Galilei, 1997.

3. « Come la storiografia più avveduta ha osservato, nel primo millennio della Chiesa era realtà viva ed operante una bipartizione della potestà ecclesiastica in

de citer à l'appui de cette position les travaux de A. M. Sticler, que nous venons de mentionner, et un passage d'un livre récent de M. Bellomo¹

Si nous sommes en plein accord avec O. Condorelli pour reconnaître que le XII^e siècle constitue une étape décisive dans l'histoire de la bipartition entre ordre et juridiction, il reste à préciser la nature de cette étape. S'agit-il simplement, comme il le prétend, du passage d'une conscience pratique à une conscience réfléchie ? Le x^e siècle ne ferait alors que nommer ce qui existait de fait auparavant ? Ou faut-il plutôt y voir le passage de deux dimensions d'un pouvoir unifié à deux pouvoirs indépendants ? Telle est notre thèse et nous nous efforcerons de la démontrer.

Quoi qu'il en soit de la réponse à cette dernière question, force est de reconnaître que le x^e siècle et les siècles qui suivront ne font pas que nommer ; ils procèdent également à un travail théorique d'élaboration de chacun des pouvoirs et des relations qui les unissent. Les canonistes et les théologiens s'interrogent sur l'origine de chacun d'eux pour lui attribuer une source indépendante. Alors que le pouvoir d'ordre trouvera sa source dans l'ordination, le pouvoir de juridiction s'enracinera dans la plénitude de juridiction du pape. Ces attributions sont lourdes de conséquences du point de vue du statut théologique de l'institutionnalité de l'Église et de sa dimension juridique. C'est l'attribution de la *plenitudo potestatis* au pape qui a rendu possible de faire du pouvoir pontifical la source de tout pouvoir dans l'Église. On fait ainsi du pontife suprême la source du droit canonique, franchissant un pas considérable par rapport à la pratique du premier millénaire de l'histoire de l'Église qui voyait la liturgie comme une des sources, si ce n'est la principale, du droit de l'Église. Derrière la forme que va revêtir la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, c'est finalement le type de rapports entre Esprit et droit, sacrement et droit, grâce et institution qui est en jeu. On touche ici au cœur même du mystère de l'Église et de sa constitution.

potestà d'ordine e potestà di giurisdizione, con riguardo sia ad uffici diversi che al medesimo ufficio. Bisogno comunque attendere il secolo XII perché questa coscienza "pratica" diventasse coscienza riflessa ed elaborata scientificamente» (ibid., 10).

1. M. Bellomo, *L'Europa del diritto comune*, Rome, Il Cigno Galileo Galilei, 1996, 45-65 sur « l'éta senza giuristi ».

L'évolution des rapports entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction va se faire à partir du xir siècle sur un *a priori* grandissant d'extériorité entre la dimension sacramentelle et la dimension juridique qui va souvent aboutir à un encadrement de la première par la seconde. Il ne s'agira pas de retourner le rapport et de prétendre qu'au contraire c'est le sacrement qui doit tout régir. Nous serons plutôt amené, à la fin de ce travail, à faire une proposition permettant que ces deux dimensions, la dimension institutionnelle ou canonique, d'un côté, et la dimension sacramentelle, de l'autre, ne demeurent pas extérieures l'une à l'autre mais qu'elles se structurent l'une l'autre. Le sacrement, comme ici l'ordination, est lui-même producteur de **droit** III instaure un lien indissociablement spirituel et juridique entre l'évêque et son Église qui risque d'être oblitéré par les formes extrêmes que prendra la séparation entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

Nous pensons qu'il est dommageable pour la compréhension de cet aspect institutionnel des sacrements, et sacramentel de l'institution, de penser les rapports entre la sphère du droit et celle des sacrements en termes d'hétérogénéité. Nous préférons dire qu'il y a dans les sacrements une dimension à la fois confessante, pneumatologique, communautaire et institutionnelle.

Nous avons bien conscience de prendre ici une position dans les débats sur la théologie du droit de l'Église et il nous faut d'emblée nous distancier de certaines théories qui risqueraient de faire mal saisir notre visée. Ne pas partager les pré-supposés théologiques d'une thèse telle que celle représentée plus haut par O. Condorelli n'équivaut pas à prétendre que l'Église antique ou du haut Moyen Âge était une Église sans droit, bien au contraire. Nous n'épousons pas la vision de l'histoire du droit de l'Église développée en son temps par R. Sohm², selon laquelle on assisterait à un appauvrissement

1. Pour une vue d'ensemble en langue française de ces questions, on consultera l'article toujours actuel de H. Legrand, « Grâce et institution dans l'Église : les fondements théologiques du droit canonique », dans *L'Église, institution et foi*, Bruxelles, 1979. L'œuvre majeure sur cette question et non encore suffisamment exploitée, car très difficile d'accès, reste H. Dombois, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, Witten, I.1, 1961 ; Bielefeld, t. II, 1974, t. III, 1983.

2. R. Sohm, *Kirchenrecht, I, Die geschichtlichen Grundlagen* (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaften VIII. 1), Munich et Leipzig, 1923 (2e éd.), et R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*.

théologique et spirituel de l'Église au profit d'un juridisme croissant, et ce au cours d'une évolution parfaitement linéaire. Nous repérons au contraire des influences réciproques entre la sphère de la théologie et celle du droit, même après le tournant décisif de la naissance du droit canonique moderne au xne siècle.

La critique de R. Sohm qu'opère P. Landau dans son article « Sakramentalität und Jurisdiktion¹ » est absolument convaincante. On relève, selon lui, depuis Nicée, une coexistence entre juridiction et sacramentalité avec une certaine autonomie de l'une par rapport à l'autre. La critique adressée à R. Sohm ne porte donc pas seulement sur les bornes chronologiques de sa périodisation mais sur l'existence même d'une période du type de celle qui est décrite dans le *altkatholischen Kirchenrecht*. P. Landau va même jusqu'à affirmer que cette distinction, qui n'est pas séparation, entre sacramentalité et juridicisation est souhaitable. Une certaine autonomie du droit peut nous prémunir contre les tentations fondamentalistes qui pourraient résulter d'une théologie uniquement livrée à elle-même dans le domaine de la définition des institutions et du droit. Il serait donc vain de fonder une réflexion ecclésiologique sur le *altkatholisches Kirchenrecht* comme constituant une période où régnait uniquement un droit des sacrements et qui pourrait être paradigmatique pour développer une théologie contemporaine du droit. Cela ne vient pas remettre en cause le fait que les sacrements puissent être producteurs de droit, ni même la nécessité d'articuler aujourd'hui de manière neuve sacrement et droit, institution et droit.

Il serait simpliste de croire que les sacrements de l'Église pourraient engendrer par eux-mêmes un ordonnancement institutionnel qui se suffirait à lui-même et pourraient se passer de toute influence juridique extérieure de type positif. Cette vision n'est ni conforme à ce que l'histoire nous donne de constater, ni à poursuivre comme un idéal dans le domaine d'une théologie du droit. Les rapports du droit et de la

Festschrift der Leipziger Juristenfakultät für Adolf Wach, Munich et Leipzig. Dunker und Humblot, 1918, 536-674.

1. P. Landau, « Sakramentalität und Jurisdiktion », dans G. Rau, H.-R. Reuter et K. Schlaich, *Das Recht der Kirche*, t. II, *Zur Geschichte des Kirchenrechts*, Gütersloher Verlagshaus, 58-95 souligne un certain nombre de ces influences, notamment de la théologie sur le droit après Gratien, 87-94.

théologie n'ont pas à être considérés comme un appauvrissement de l'un par l'autre.

Si l'histoire de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction n'est pas univoque, il nous faut aller plus loin dans la description de cette plurivocité et tenter de la caractériser. Un premier regard sur l'histoire permet de dégager trois phases qui constituent davantage trois modèles heuristiques susceptibles de rendre compte de l'articulation entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction plus que trois périodes bien homogènes de l'histoire de leur distinction.

La première phase distingue *potestas* et *executio potestatis*, ou *usus potestatis*. Il ne s'agit pas, dans cet état de la distinction, à proprement parler de deux pouvoirs, ou même de deux éléments d'un même pouvoir, mais d'un pouvoir, d'un côté, et de son exercice, de l'autre. On a affirmé par la suite que la *potestas* était à considérer comme le pouvoir d'ordre et son exécution comme le pouvoir de juridiction. Il nous semble que c'était la pratique qui avait cours dans le premier millénaire de l'histoire de l'Eglise jusqu'au *Décret* de Gratien, pour être très lapidaire.

Dans la deuxième phase, on voit apparaître, sans qu'ils soient d'abord nommés, deux éléments du pouvoir quasi autonomes, voire même deux pouvoirs. D'un côté ce qui relève de *Yordo* et, de l'autre, ce qui appartient à ce qu'on appelle le plus souvent *administratio*. Cette conception apparaît avec beaucoup de clarté dans le traitement de la question du pouvoir des hérétiques. Ils n'ont pas le pouvoir d'excommunier, de lier ou de délier qui est de l'ordre de l'administration, mais ils conservent celui qui relève de l'ordre. On peut considérer qu'à ce stade, c'est-à-dire dès les premiers Décrétistes (seconde moitié du x^e siècle), la rupture sémantique est opérée.

On aboutira ensuite, dans une troisième phase, à la constitution de deux hiérarchies, une selon l'ordre et l'autre selon la juridiction.

Cette évolution en trois phases appelle cinq remarques :

1. Il n'est pas juste de dire que la distinction évolue dans le temps selon une logique de développement linéaire et homogène. Des ruptures épistémologiques profondes apparaissent d'une phase à l'autre et on ne se contente pas simplement de fixer un état existant ou même de le nommer, ou encore de le théologiser.

2. Il en découle que chacune des entités qui se trouve distinguée dans une phase n'est pas synonyme de celle qui se trouve distinguée dans une autre. Autrement dit, on ne peut pas faire valoir l'égalité des rapports suivants :

Phase I	Phase II	Phase ni
<i>potestas</i>	<i>ordo</i>	hiérarchie d'ordre
<i>executio potestatis</i>	<i>iurisdictio</i> (<i>administratio</i>)	hiérarchie de juridiction

3. Il n'est pas douteux qu'à une même époque puissent coexister plusieurs modèles, bien que l'un d'entre eux soit dominant.

4. L'intérêt est de comprendre pourquoi, à une époque donnée, on franchit un seuil épistémologique, notamment comment l'interaction entre théologie et droit canonique le permet.

5. Il nous faudra voir, dans chacune des phases, la conception théologique du pouvoir qui lui est sous-jacente, ainsi que ses conséquences ecclésiologiques.

Nous optons donc pour un plan chronologique qui nous semble le mieux à même de rendre compte de l'évolution de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Cependant, il faudra pour certaines époques distinguer, d'un côté, le domaine de la science canonique, et de l'autre, celui de la théologie, sans que la recherche actuelle permette toujours de bien mesurer les liens qui unissaient les deux. Le huitième et dernier chapitre nous fera sortir de la chronologie et nous donnera l'occasion de procéder à une relecture théologique d'ensemble et à une évaluation ecclésiologique de l'histoire de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

CHAPITRE PREMIER

LA DISTINCTION DANS LE « DÉCRET » DE GRATIEN ?

Trouve-t-on chez Gratien la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction ? Peut-on parler de pouvoir d'ordre et de pouvoir de juridiction chez le Maître de Bologne ? J. Gaudemet, malgré toute sa compétence et son érudition, reste d'une extrême prudence : « Que Gratien ait déjà distingué pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction n'est pas certainl. »

Le spécialiste considérera sans doute cette question tant de fois abordée (R. Sohm, L. Orsy, S. Chodorow, A. Zirkel, T. Lenherr²) d'un intérêt limité. Il nous paraît cependant nécessaire de dresser un bilan de ces nombreuses controverses. Notre objectif, dans ce chapitre, ne sera donc pas d'abord de proposer une vue nouvelle et originale du problème, mais de réaliser un examen critique de la littérature publiée sur le sujet. Il est, par exemple, absolument nécessaire de repérer avec précision les points et les thèmes qui font l'objet d'une discussion pour une approche ultérieure plus systématique, sans pour autant préjuger les développements qui surgiront ensuite et qui ne sont pas encore contenus dans le *Décret*.

Les multiples divergences que nous mettrons en lumière

1. J. Gaudemet, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, 481.

2. R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*... 536-674 ; L. Orsy, « Bishops, Presbyters and Priesthood in Gratian's Decretum » ; S. Chodorow, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century* ; A. Zirkel, « Executio potestatis ». *Zur Lehre Gratians von der geistlichen Gewalt*. 17-190 ; T. Lenherr, *Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt der Häretiker bei Gratian und den Dekretisten bis zur Glossa Ordinaria des Johannes Teutonicus*.

révèlent la complexité de la question. « Savoir si Gratien reconnaissait une quelconque division dans les types de pouvoirs possédés par les prêtres est une question très difficile \ » La difficulté est sans aucun doute imputable à diverses causes :

- La nature même du *Décret* de Gratien : il s'agit d'abord d'une compilation, qui plus est, de canons discordants. On n'y trouve donc pas la pensée unifiée d'un traité malgré les *dicta* de Gratien qui tentent de réaliser cette harmonisation tout en laissant subsister nombre de contradictions.

- L'histoire de la composition du *Décret* pose encore à la critique actuelle nombre de questions non résolues et pourtant déterminantes pour son interprétation².

- L'absence dans le *Décret* d'une partie qui traiterait explicitement de cette question.

- Une fluctuation conceptuelle des termes *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis*.

La première partie sera consacrée à une étude lexicographique dans le *Décret*. Il faudra en effet vérifier si l'on y trouve quelques « traces » des expressions « pouvoir d'ordre » et « pouvoir de juridiction ». Devant des résultats très décevants, nous porterons ensuite notre intérêt sur certaines questions traitées par le *Décret* et qui ont fait l'objet de débats chez les Docteurs : s'agit-il ou non des embryons de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction ? Ainsi les divisions suivantes aborderont selon une approche thématique les différents points du *Décret* de Gratien qui font l'objet d'interprétations divergentes. D'abord, la question de la valeur des actes posés par les clercs schismatiques et hérétiques. Ensuite sera examinée une question cruciale pour l'époque : un moine-prêtre peut-il avoir une charge paroissiale ?

1. S. Chodorow, 157 : « The question whether Gratian recognized any division in the kinds of power held by priests is a very difficult one. »

2. On ne peut ici en faire une présentation mais on renverra au remarquable bilan étudié par J. Gaudemet, *Les Sources du droit canonique, vnr-xx* siècle*, 108-119. Pour les questions d'histoire de la composition du *Décret*, on consultera également notre note 6, p. 43, portant sur l'histoire du *diet*, post C. 1, q. 1, c. 97.

ÉTUDE LEXICOGRAPHIQUE DANS LE « DÉCRET » DE GRATIEN

La concordance établie par T. Reuter et G. Silagil fournit une aide extrêmement précieuse pour les études lexicographiques dans le *Décret* de Gratiën. Elle permet un bilan exhaustif de l'utilisation des termes *potestas*, *ordo* et *iurisdictio*.

« **Potestas** ».

Le terme *potestas* apparaît 453 fois dans le *Décret* selon différentes déclinaisons. Une approche plus précise permet de dégager plusieurs sens² :

- a) Pouvoir de l'évêque en général, de dispenser par exemple.
- b) Une des deux composantes du pouvoir des clefs.
- c) Pouvoir de lier et de délier.
- d) Pouvoir de l'Église de Rome ou du pontife romain.
- e) Pouvoir accompagné d'une notion de force, de coercition.
- f) Pouvoir sur autrui en fonction d'un rang.
- g) Pouvoir du roi ou de l'empereur.
- h) Pouvoir déjuger.
- i) Pouvoir du prêtre.
- j) Pouvoir sur les sacrements (y compris l'ordination).
- k) Puissance d'un sacrement.
- l) Pouvoir avec une nuance de permission, de pouvoir octroyé.
- m) Pouvoir lié à un office.
- n) Pouvoir du diable.
- o) Pouvoir en général sur une chose.
- p) Puissance, puissance de Dieu, pouvoir de Dieu.
- q) Pouvoir séculier ou puissance terrestre.
- r) Pouvoir légitime opposé au pouvoir usurpé ou au pouvoir obtenu par les armes.

1. T. Reuter, G. Silagil, *Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani*.

2. Pour chacun des sens, on pourra consulter en Annexe les occurrences correspondantes et connaître le nombre de chacune des leçons (voir p. 451 s.).

s) *Plenitudo potestatis*.

t) « Il peut », « elle peut », « cela leur était possible ».

u) Noms d'anges.

Au regard de cette essai typologique, un certain nombre de remarques s'imposent :

– Le lecteur aura remarqué la difficulté extrême d'opérer une classification précise des différentes acceptions du mot *potestas* chez Gratien. La raison en est la grande diversité des emplois et des significations. Tel est le premier acquis de cette typologie : il n'y a chez Gratien ni une acception unique de *potestas* ni une seule utilisation technique du terme. La variété des emplois se dégage d'elle-même à la lecture de la classification et s'étend de la puissance de Dieu à celle du diable, du nom des anges à la *plenitudo potestatis*.

– Cette classification n'est pas, à proprement parler, une typologie. Il n'y a pas, en effet, de distinction ferme entre chacune des catégories. Par exemple, les catégories de pouvoir de l'évêque et de pouvoir du prêtre auraient pu être regroupées sous la catégorie plus générale de pouvoir lié à un office. De même les catégories *c* et *d*, ainsi que les catégories *h* et *s*. Nous avons cédé à cette absence de rigueur pour mieux mettre en lumière quelques utilisations « privilégiées », voire même « techniques », du terme *potestas* chez Gratien.

– Ainsi la classification permet de noter que l'usage le plus fréquent de *potestas* désigne le pouvoir des évêques. Il devance largement l'utilisation de *potestas* pour désigner le pouvoir de l'Eglise de Rome en général et/ou celui du pontife romain. Il est également bon de signaler que l'on trouve cinq fois l'utilisation de l'expression technique *plenitudo potestatis* *.

Il est aisé de remarquer que l'on ne trouve pas *potestas* joint à *iurisdictio*, à deux seules exceptions près qui figurent dans le même passage et qu'il nous faut relever. Il s'agit d'une lettre, datée de 5922, de Grégoire I^{er} à Jean, évêque de Larissa. Ce métropolitain avait déposé injustement Adrien, évêque de Thèbes, alors que ce dernier n'appartenait pas à sa juridiction, en vertu d'une décision du pape Pélage³ :

1. Il s'agit dans trois des cas de lettres de pontifes romains, et dans les deux autres d'une utilisation de Gratien lui-même dans les *dicta*.

2. Ph. Jaffé, *Regesta* n° 1211.

3. C. 16, q. 1, c. 52 : « *Et cum oportuisset te ex eo dominici corporis communione priuari, quod post ammotionem sanctae memoriae decessoris mei (per quam eum*

C. 16, q. 1, c. 52 : Et s'il fallait dès lors te priver de la communion au corps du Seigneur, puisque après la décision de notre prédécesseur de sainte mémoire (par laquelle il a retiré Adrien et son Église de ton pouvoir de juridiction) tu as de nouveau estimé pouvoir garder pour toi quelque chose de cette juridiction sur eux. Cependant, jugeant plus humainement et conservant avec toi encore le sacrement de communion, nous décidons que ta Fraternité s'abstienne de tout pouvoir de juridiction sur lui et son Église (*ante habitae suae*), et selon les écrits de notre prédécesseur, si quelque chose en matière de foi, de crime, ou d'argent a pu se produire contre ledit Adrien, notre collègue dans le sacerdoce, qu'elle soit connue par ceux qui sont ou furent nos responsables dans la ville du roi, si l'affaire est banale, ou, s'il s'agit de quelque affaire grave, qu'elle soit déférée au siège apostolique, pour que la sentence en soit décidée par notre audience.

Ce passage est fondamental : il montre que l'expression *potestas iurisdictionis*, si elle n'est pas utilisée par Gratien, est déjà employée en 592 pour désigner le pouvoir d'un évêque, en l'occurrence d'un métropolitain. Cependant la lettre montre également que cette expression ne désigne pas ici le pouvoir de gouvernement de l'évêque en général, mais plutôt ses prérogatives judiciaires et sa capacité ou non à rendre la justice sur un territoire donné.

L'expression employée, dans cette même *Causa*, pour décrire le pouvoir de gouvernement de l'évêque, est *potestas gubemandi*. On la trouve dans le *dict. ante* C. 16, q. 2, c. 8 à propos de la question du pouvoir de gouverner des abbés : « De tels abbés, même s'ils ont la maîtrise du territoire, n'ont cependant pas le pouvoir de gouverner le peuple ou d'administrer les sacrements. En effet, celui-ci doit revenir à l'évêque \ »

ecclesiamque eius de tuae iurisdictione potestatis exemit) rursus in eis aliquid tibi iurisdictionis seruire presumpseris, tamen nos humanius decementes, communisneque tibi sacramentum interim conseruantes decernimus, utfraternitas tua ab eo ecclesiaeque eius omnem ante habitae suae potestatem iurisdictionis abstineat, et secundum scripta decessoris nostri, si qua causa uelfidei uel criminis, uel pecuniaria auersus prefatum Adrianum consacerdotem nostrum potuerit euenire, per eos, qui nostri sunt uelfuerint in urbe regia responsales, si mediocris est questio, cognoscatur, uelhuc ad apostolicam sedem, si est ardua, deducatur, quatinus nostrae audientiae sententia decidatur. »

1.« *Tales (Abbates), etsi ius territorii habeant, tamen potestatem gubemandi populum, et spiritualia ministrandi non habent. Quod etiam de episcopo intelligendum est. »*

La propriété du territoire, et bien souvent de l'église elle-même, ne suffit pas à concéder le pouvoir sur le peuple et sur les sacrements. Dans ces prérogatives réservées à l'évêque, on distingue, ici sans séparer, ce qui est de l'ordre de l'administration des sacrements et de l'ordre du gouvernement du peuple. Si l'on ne peut encore parler de séparation entre les deux domaines, on note tout de même qu'une distinction existe déjà chez Gratien.

Qu'en est-il du lien entre *potestas* et *ordinatio*, *potestas* et *ordo* ? On trouve, dans le *Décret* de Gratien, deux passages où apparaissent côte à côte *ordinatio* et *potestas*. Le premier concerne les revendications des propriétaires d'églises privées¹ : C. 10, q. 1, c. 2 : « Certaines personnes, contre toute autorité, demandent de consacrer les églises qu'elles ont édifiées pour que la dot qu'elles ont apportée à cette même église ne revienne pas à l'ordination de l'évêque. Cela a été puni dans le passé, que cela ne se reproduise pas dans le futur, et que tout, selon la constitution antique, revienne à l'ordination et au pouvoir de l'évêque². »

Le terme *ordinatio* est ici particulièrement difficile à rendre en langue française. Nous parlerions en termes modernes de « disposition » ou éventuellement de « discrétion ». Quoi qu'il en soit, et d'une manière absolument analogue à la discipline imposée aux moines, exposée juste auparavant, il est affirmé que la propriété d'une église, ou le fait d'avoir contribué, d'une manière ou d'une autre, à sa construction, ne donne aucun pouvoir sur sa consécration et aucun droit sur ses biens propres. Les termes *ordinatio* et *potestas* sont ici coordonnés de telle manière qu'il est impossible de déterminer le type de lien qui les unit, comment l'un est articulé à l'autre.

La deuxième leçon contenant ces deux mêmes mots affirme également la prééminence du pouvoir de l'évêque, mais il n'est ici pas question de sa *potestas* mais simplement de son *ordinatio*, qui semble avoir un sens semblable à celui de la leçon précédente : C. 10, q. 1, c. 3 : « Il est décidé que toutes

1. Voir J. Gaudemet, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, voir 230.

2. Il s'agit ici du canon 19 du troisième concile de Tolède, tenu en 589 : * *Sic quidam contra omnem auctoritatem ecclesias, quas edificauerint, postulant consecrari, ut dotem, quam eidem ecclesiae contulerint, censeant ad episcopi ordinationem non pertinere. Quodfactum taliter in preterito corrigatur, ut et in futuro ne fiat prohibeatur, et omnia secundum constitutionem antiquam ad episcopi ordinationem et potestatem pertineant.* »

les églises avec toutes leurs dots, toutes leurs dîmes, et tous leurs biens relèvent du pouvoir de l'évêque, et reviennent toujours à son ordination \ »

Dans les deux passages qui ont précédé, il s'agissait d'*ordinatio* et non *&ordo*. On trouve, par contre, une occurrence où *potestas* et *ordo* sont coordonnés. Il s'agit, en *Dist.* 89, c. 72, d'une analogie avec les « milices célestes » pour fonder la séparation en différents ordres et en différents pouvoirs dans l'Eglise. On reconnaîtra dans cette lettre pseudo-isidorienne l'influence du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de sa hiérarchie céleste. Mais on ne peut identifier ici un sens technique ni pour *potestas*, qui semble désigner un pouvoir en général, ni pour *ordo*, qui obéit au sens habituel dans le *Décret*.

« Ordo ».

Le terme *ordo* apparaît 564 fois. Établir une classification ne nous serait pas ici d'une grande utilité et nous ne ferions que retrouver un état de fait diagnostiqué par J. Gaudemet³ : « Dans le *Décret* de Gratien, au milieu du x^e siècle, *ordo* désigne tout degré dans la hiérarchie, ou même un office sans lien avec un degré sacramentel d'ordre (*ordines ecclesiastici*, pour désigner des fonctions ecclésiastiques ; *ordines clericorum* ou *clericales*, *monachi ordines*. C. 16, q. 1, c. 38). » Il n'est jamais question de *potestas ordinis*.

1. Tiré du deuxième concile de Chalon-sur-Saône (813) : « *Decretum est ut omnes ecclesiae cum dotibus suis, et decimis, et omnibus suis, in episcopi potestate consistent, atque ad ordinationem suam semper pertineant.* » *

2. Lettre de Boniface, Lettre pseudo-isidorienne, voir P. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilrammi*, p. 703 : « *Ad hoc dispositionis prouisio gradus diuersos et ordines constituit esse distinctos, ut, dum reuerentiam minores potioribus exhiberent, et potiores minoribus dilectionem impenderent, uera concordia fieret ex diuersitate contextio, et recte officiorum gereretur administratio singulorum. Neque uniuersitas alia poterat ratione subsistere, nisi huiusmodi magnus eam differentiae ordo seruaret. Quia uero creatura in una eademque qualitate gubernari uel uiuere non potest, celestium militiarum exemplar nos instruit, quia dum sunt angeli, sunt archangeli, liquet, quia non equallesunt, sed in potestate et ordine (sicut nostis) differt alter ab altero.* » *

3. J. Gaudemet, *Église et Cité. Histoire du droit canonique*, 481.

« *Iurisdictio* ».

Les analyses plus anciennes de M. Van de Kerckhove, sur lesquelles nous reviendrons dans le prochain chapitre, se trouvent corroborées par les recherches informatiques de T. Reuter et G. Silagi² : l'emploi du terme *iurisdictio* est extrêmement rare chez Gratien. Alors que l'auteur de 1937 ne relevait que six occurrences³, on peut aujourd'hui, d'une manière parfaitement exhaustive, dresser un inventaire comptant dix leçons comprenant ce terme :

C. 11, q. 1, c. 39 ; *dict. post* C. 16, q. 1, c. 47 ; C. 16, q. 1, c. 52 ; C. 16, q. 1, c. 52 ; *dict. ante* C. 23, q. 1, c. 1 ; *dict. post* C. 13, q. 2, c. 6 ; C. 3, q. 7, c. 2 ; *Dist.* 1, c. 17 *de pen.* ; C. 16, q. 1, c. 52 ; C. 16, q. 1, c. 52.

L'examen de ces leçons appelle une conclusion catégorique : *iurisdictio* désigne dans tous ces cas la capacité de dire le droit et de juger. Dans le *dict. post* C. 16, q. 1, c. 47, le sens n'est pas si clair et l'on pourrait faire l'hypothèse qu'un glissement de sens s'amorce, puisque *iurisdictio* n'y désigne plus seulement le pouvoir strict de juger, mais également une responsabilité, un pouvoir plus global de l'évêque.

Dans trois de ces occurrences⁴, *iurisdictio* apparaît dans le voisinage immédiat & *ordo*. Il s'agit ici de citations de canons et non pas de *dicta* de Gratien. Cependant, aucune d'entre elles ne correspond à un emploi ecclésiastique de *ordo* ou de *iurisdictio*.

1. M. Van de Kerckhove, « La Notion de juridiction dans la doctrine des Décretistes et des premiers Décretalistes (1140-1250) ». Le contenu de cet article a été confirmé par G. Fransen, « Réflexions sur la juridiction ecclésiastique ».

2. T. Reuter, G. Silagi, *Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani*.

3. *Ibid.*, 420, l'auteur ne mentionne pas C. 16, q. 1, c. 47 ; C. 23, q. 1, c. 1 ; C. 3, q. 7, c. 2 ; *Dist.* 1, c. 17 *de pen.* Ch. Lefebvre, art. « Pouvoirs de l'Église », dans *DDC*, t. VII, 74 cite les mêmes occurrences que M. Van de Kerckhove.

4. a. C. 3, q. 7, c. 2 : *In Digestis tit. de postulando*. Cet extrait est tiré du *Digeste* et on ne s'étonnera pas que le terme *iurisdictio* ait le sens qu'il avait dans le droit romain, à savoir de dire le droit et de juger. De même les ordres sont ici ceux de la société romaine et n'ont rien à voir avec les ordres sacrés. On ne peut y trouver un rapprochement ou une opposition précoce entre *ordo* et *iurisdictio* au sens ecclésiastique. b. C. 11, q. 1, c. 39 : nous retrouvons ici une phrase où les deux termes sont présents. Le canon porte sur l'interdiction pour un clerc de traduire un autre clerc devant les tribunaux publics. Il s'agit ici, une fois encore, de l'aptitude de l'évêque à juger, c. C. 16, q. 1, c. 52 : nous avons déjà cité ce passage ci-dessus et en avons tiré les conclusions qui s'imposaient.

Conclusion.

L'analyse lexicographique révèle sans hésitation possible que, du point de vue du vocabulaire, il n'est pas question chez Gratien d'une distinction entre *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis*. Si l'expression *potestas iurisdictionis* apparaît effectivement, elle n'est jamais opposée à *potestas ordinis* – qui elle n'existe pas –, ni même distinguée de celle-ci. Comme l'avait déjà parfaitement repéré M. Van de Kerckhove, *potestas iurisdictionis* ne désigne pas un pouvoir général de gouvernement comme le fait, par contre, *potestas gubemandi*, mais la faculté de dire le droit et de juger. L'expression conserve ainsi le sens romain dominant de *iurisdicio*, où celle-ci n'est qu'une des formes de *iapotestas*.

S'il fallait nous limiter à cette analyse lexicographique, la question serait bien vite tranchée : la distinction explicitement formulée entre *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis* n'existe pas chez Gratien. Cependant nous ne pouvons ignorer que, si les expressions ne figurent pas telles quelles dans le *Décret*, la chose peut parfaitement exister mais autrement désignée². Tel est le point que nous nous proposons de vérifier dans les paragraphes suivants. Si la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction a quelque chance d'apparaître de fait chez Gratien, c'est dans le traitement de deux problèmes cruciaux à son époque : celui de la valeur des actes sacramentaux posés par les clercs schismatiques et hérétiques d'un côté et, de l'autre, celui de la possibilité pour un moine-prêtre d'obtenir une charge paroissiale.

1. M. Van de Kerckhove, « La Notion de juridiction dans la doctrine des Décrétistes... ».

2. Nous enseignons ici volontairement la règle que nous nous étions fixée dans l'Avant-propos de ne nous intéresser qu'à la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction en tant qu'elle était explicitement formulée. L'examen chez Gratien des questions que nous effectuons maintenant se révèle pourtant indispensable à la compréhension des développements que nous étudierons chez les Décrétistes. Ceux-ci voient la distinction entre ordre et juridiction explicitement formulée.

LA VALEUR DES ACTES POSÉS
PAR LES CLERCS SCHISMATIQUES ET HÉRÉTIQUES

Si Gratien¹ a consacré la première de ses *Causae* à la simonie et à ses effets, c'est tout à la fois parce que le problème était quotidien et majeur à son époque, et parce qu'il revêt une importance décisive, tant du point de vue de ses incidences sur la doctrine canonique que sur la réflexion théologique. C'est aussi un point qui, dans l'histoire de la doctrine, a fait l'objet de vifs débats².

Gratien traite principalement de ce problème dans la *quaestio* 1 de la *Causa* 1 et dans *quaestio* 1 de la *Causa* 24. Examinons l'un après l'autre ces deux « lieux ».

La privation de F« officium administrandi » : dict. post C. 1, q. 1, c. 39 et dict. post C. 1, q. 1, c. 43.

La *Causa* 1 aborde sans ordre précis les différents problèmes liés de près ou de loin à la simonie³. Dans cet enchevê-

1. Dans la suite de ce chapitre, nous traiterons de la même manière les mesures prises à l'égard des simoniaques, des hérétiques et des schismatiques. Gratien, en effet, ne fait pas de différence dans les mesures qui les touchent. Il fait équivaloir sans distinctions *simoniaque* et *hérétique*, et, pour lui, tout *hérétique* devient de fait un *schismatique*.

2. F. von Schulte, « Die geschichtliche Entwicklung des rechtlichen "Character indebilis" als Folge der Ordination ». L. Saltet, *Les Réordinations. Etude sur le sacrement de l'ordre*, 289-296. R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht...*, 51-126, 394-536 ; *Kirchenrecht*, t. II, 258-380. A. Schebler, « Die Reordinationen in der "altkatholischen" Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Anschauungen R. Sohms », Bonn, coli. « Kanon. Studien u. Texte », 10, 1936, 281-298.

3. Pour une étude complète de cette question, en ce qui concerne notamment sa composition, les problèmes historiques et littéraires qu'elle pose encore, on se reportera à A. Zirkel, « *Executio potestatis* », *Zur Lehre Gratians von der geistlichen Gewalt*. L'auteur consacre les deux tiers de son livre à la *questio* 1 de la *Causa* 1. L'intention qui anime l'auteur dans cette recherche historique est particulièrement digne d'attention : dès l'introduction, il s'appuie sur les contradictions posées par la séparation entre ordre et juridiction. Il constate en effet que l'Eglise affirme, depuis plusieurs siècles maintenant, qu'une fois le sacrement de l'ordre validement reçu le prêtre ou l'évêque peuvent validement célébrer les sacrements, sauf la confession, même si c'est d'une manière illicite. Un double problème se pose à lui : comment concilier ce fait avec la pratique médiévale qui pendant des siècles a considéré les ordinations en dehors de l'Eglise ou non canoniques comme invalides ? Et comment concilier cela avec la redécouverte de la dimension essentielle-

trement de questions, où le lecteur moderne cherchera en vain une quelconque systématique, apparaît celle du sort à réserver aux clercs qui auraient pratiqué la simonie ou qui auraient été ordonnés par des simoniaques. Peuvent-ils baptiser, célébrer l'eucharistie s'ils sont prêtres, ordonner s'ils sont évêques ? S'ils rejoignent le sein de l'Église, faut-il les réordonner ? Quel statut légal pour les évêques simoniaques ?

Cette *Causa* établit tout d'abord que l'évêque simoniaque est considéré comme hérétique \ Tributaire d'une conception héritée de Pierre Damien, le Maître de Bologne ne fait aucune différence entre les hérétiques « trinitaires » et les autres, contrairement à d'autres théologiens et canonistes. Ainsi donc, tout ce qui est affirmé pour les hérétiques quant aux sacrements vaut également pour les simoniaques.

En revanche, il faut distinguer ici entre la capacité de conférer le baptême, l'eucharistie et le sacrement de l'ordre. Gratien le fait en *dict. post C. 1, q. 1, c. 392*, quand il distingue les sacrements de nécessité et les sacrements de dignité³. Les premiers sont donnés pour le salut, alors que les seconds le sont pour le service dans l'Église. En vertu de cette distinction fondamentale, on ne peut arguer d'une théorie sur la non-réitérabilité du baptême pour prouver la non-réitérabilité de l'ordination⁴. Ces deux sacrements obéissent, en effet, à des logiques différentes⁵.

Il nous faut, en plus, distinguer deux cas où la valeur des actes posés par les clercs schismatiques ou hérétiques intervient : d'une part, lorsqu'ils sont dans le schisme et, d'autre part, lorsqu'ils réintègrent le giron de l'Église et qu'une décision s'impose quant au pouvoir qu'il convient de leur octroyer.

Vient aussi la distinction entre ceux qui ont été ordonnés dans la véritable Église et qui sont ensuite passés au schisme et ceux qui ont été ordonnés dans le schisme.

ment ecclésiale des sacrements, dont le but est l'approfondissement et le renforcement de la relation et de l'appartenance à l'Église ?

1. *Diet, post C. 1, q. 1, c. 18*.

2. Cité ci-dessous, p. 36.

3. Voir également sur ce point *diet, post C. 1, q. 1, c. 42* (sur lequel nous reviendrons pour son intérêt capital) et *diet, post C. 1, q. 1, c. 43*, ainsi que *diet, post C. 1, q. 1, c. 97*.

4. Voir *diet, post C. 1, q. 1, c. 45*.

5. La position qui est adoptée pour l'eucharistie montre clairement que celle-ci est encore et avant tout comprise comme le sacrement de l'unité de la communauté.

Examinons d'abord la valeur des actes posés par un clerc passé à l'hérésie ou au schisme. Gratien envisage deux mesures pour faire face à cette situation : la privation de *Vofficium administrandi* et la distinction entre la *potestas* et *Vexectutio potestatis*. Sans être totalement indépendantes, ces deux mesures peuvent cependant être analysées successivement.

La privation de *Vofficium administrandi* s'appuie sur cette même distinction entre sacrements de nécessité et sacrements de dignité. L'auteur analyse les conséquences quant à la pratique sacramentelle de l'entrée d'un évêque dans l'hérésie :

dict. post C. 1, q. 1, c. 39 : Si donc les sacrements ne peuvent être souillés par les saletés à la manière de la lumière, si les fleuves purs parviennent régulièrement par les canaux pleins de pierres aux parterres fertiles, il est évident que les simoniaques reçoivent le sacrement de Fonction inutilement et pernicieusement, mais que, aux autres, ils administrent cette même onction utilement et salutairement. Si donc les sacrements des hérétiques sont vrais quant à la forme, ils sont vrais aussi et non vides quant à l'effet.

Partie VI. Mais il faut noter qu'autres sont les sacrements de dignité, et autres ceux de nécessité. La nécessité n'ayant, en effet, pas de loi puisqu'elle fait elle-même loi, ces sacrements, qui sont nécessaires au salut, parce qu'ils ne peuvent pas être réitérés, étant vrais, ne doivent pas être levés ou retirés, mais il est permis qu'ils soient valides avec la pénitence. Mais ces sacrements, qui sont des sacrements de dignité, excepté s'ils ont été administrés dignement, de telle sorte que les dignes sont poussés dignement en avant par les dignes, cessent d'être des dignités, non pour que la vérité du sacrement soit réduite, mais pour que cesse l'office d'administration, soit dans un lieu, soit pour un temps, soit pour une promotion \

1. « *Si ergo sacramenta in modum lucis ab immundis coinquinari non possunt, si in morem purifluuii per lapideos canales adfertiles areolas perueniunt, patet quod symoniaci sacramentum unctionis sibi quidem inutiliter et perniciose habent, aliis autem utiliter et salubriter eandem unctionem administrant. Sicut ergo sunt uera sacramenta hereticorum quantum adformam, ita sunt vera et non inania quantum ad effectum.*

* VI. Pars. Sed notandum est, quod sacramentorum alia sunt dignitatis, alia necessitatis. Quia enim necessitas non habet legem, sed ipsa sibi facit legem, illa sacramenta, quae salutis sunt necessaria, quia iterari non possunt, cum sint vera, auferri vel amitti non debent, sed cum penitentia rata esse permittuntur. Illa vero sacramenta, quae sunt dignitatis, nisi digne fuerint administrata, ita ut digni digne a dignis prouehantur, dignitates esse desinunt, non ut minuatur ueritas sacramenti, sed ut cesset officium administrandi, uel loco, uel tempore, uel promotione. »

En fait, toute la seconde partie de ce *dictum post*, de *Sed notandum est* à la fin, est empruntée par Gratien, presque mot pour mot, au traité *De misericordia et iustitia* d'Alger de Liège.

Plusieurs conséquences se dégagent de ce *dict. post* :

L'interprétation repose sur l'effet du sacrement, *effectus*, sur lequel nous reviendrons. Il semble que dans la première partie de ce *dictum*, Gratien adopte très fidèlement la théologie augustinienne² sur la question et affirme que les simoniaques peuvent conférer les sacrements d'une manière consistante. « Si donc les sacrements des hérétiques sont vrais quant à la forme, ils sont vrais aussi et non vides quant à l'effet. »

L'ordination conférée par un simoniaque se voit privée de son *officium administrandi*. Il semble que l'ordination existe bien, qu'elle soit vraie, pour ne pas employer le terme « valide », mais que son exercice soit suspendu. Les termes *uel loco, uel tempore, uel promotione* laissent en effet supposer que quelque chose subsiste dans l'ordination en dehors de ceux-ci et peut être réactivé. On se rapproche ici de la position que Gratien adoptera avec la privation de *Yexecutio potestatis*. Cette lecture de la validité de l'ordination est renforcée par la phrase à la tournure, il est vrai, ambiguë : « *non ut minuatur ueritas sacramenti.* » La vérité du sacrement demeure malgré la disparition de *Vofficium administrandi*. Il en va de même, comme nous le verrons, en *dict. post* C. 1, q. 1, c. 97.

Le *dict. post* C. 1, q. 1, c. 423, résumant parfaitement la

1. R. Kretzschmar, *Alger von Lüttichs Traktat « De misericordia et iustitia », ein kanonistischer Konkordanzversuch aus der Zeit des Investiturstreits. Untersuchungen und Edition.* Ici l'emprunt est fait en III, 55 à la page 356 de la présente édition.

2. Pour une brève et suggestive présentation de cette théologie, on consultera B. Sesboué (dir.), *Histoire des Dogmes*, t. III, *Les Signes du salut*, 394.

3. « *Ecce si clericus uel ordinatione, uel quolibet sacramento hereticis communicat, cessans a promotione uix in suo ordine perseverat. Non est enim de hoc sacramento ut de ceteris ; cetera enim uel ad culpas abluendas dantur, ut baptismus et penitentia, uel pro culpis non in etemum, sed ab horam negantur, ut eucharistia, que in articulo mortis penitenti etiam de nefariis peccatis conceditur : hoc solum non solum pro culpa, sed etiam pro infamia interdicatur, etiam pro inminuta mundicie suae, uel extrinsecae, uel intrinsecae perfectionis prerogatiua, ut bigamis, uel uidauae maritis, uel illiteratis, uel corporis qualibet parte uitiat denegatur, quibus tamen baptismus uel eucharistia non negatur. Potest etiam talis cuncta sacramenta administrare, qui istud solum non ualet conferre.* »

théorie de Gratien, va dans le même sens. Il est en fait lui aussi repris du *De misericordia et iustitia* d'Alger de Liège :

Ainsi, si un clerc communique par l'ordination ou par quelqu'autre sacrement à des hérétiques, il reste avec peine dans son ordre en cessant sa promotion. Il n'en va pas en effet de ce sacrement comme des autres ; les autres, en effet, sont donnés pour la purification des fautes, comme le baptême et la pénitence, ou sont refusés non éternellement mais un temps pour des fautes, comme l'eucharistie, qui est accordée à l'article de la mort au pénitent, même de péchés criminels : ce sacrement seul est interdit non seulement pour cause de faute mais aussi pour cause d'infamie² ; on le dénie également pour préserver intacte la présomption d'innocence ou de perfection extrinsèque ou intrinsèque, comme il est refusé aux bigames, aux maris de veuves, aux illettrés, à ceux qui ont le corps corrompu par quelque partie, à qui cependant le baptême et l'eucharistie ne sont pas refusés. Il peut ainsi administrer tous les sacrements, mais celui-ci il n'a pas la force de le conférer.

C. Vogel³ interprète sans hésiter ce *dictum post* : «Le même simoniaque ou hérétique ne saurait [...] conférer authentiquement l'ordination. »

En ce qui concerne le sacrement de l'ordre, la *Causa* ¹ établit que l'évêque simoniaque, une fois excommunié, perd le droit de donner le pouvoir de gouverner dans l'Église. Il semble conférer, par contre, d'une manière consistante le sacrement de l'ordre, même s'il n'en a pas le droit. Rappelons le canon de C. 1, q. 1, c. 43 4, où il s'agit d'une lettre du pape Léon aux évêques d'Afrique : « Si des évêques ont consacré quelqu'un prêtre, qu'il n'était pas permis d'ordonner, même si de quelque manière ils échappent à la condamnation de leur propre honneur, cependant ils n'auront pas ultérieurement le

1. R. Kretzschmar, *Alger von Lüttichs Traktat « De misericordia et iustitia »*, HI, 56,357.

2. Le travail de référence sur ce concept d'*Infamia* chez Gratien reste : P. Landau, *Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs von Gratian bis zur Glossa ordinaria*.

3. C. Vogel, « Le "Caractère inamissible" de l'ordre d'après le Décret de Gratien », dans *Mélanges offerts à G. Fransen II* et reproduit dans C. Vogel, *Ordinationes inconsistentes et caractère inamissible*.

4. « Si qui episcopi talem consecraverint sacerdotem, qualem esse non liceat, etiamsi aliquo modo dampnum proprii honoris euaserint, ordinationis tamen ius ulterius non habebunt, nec illi umquam sacramento intererunt, quod inmerito prostituerunt. »

droit d'ordination, et ils ne retrouveront jamais le droit à ce sacrement parce qu'ils se sont signalés de façon indigne. »

Gratien en fait le commentaire suivant dans son *dict. post* C. 1, q. 1, c. 43 repris une nouvelle fois au *De misericordia et iustitia* :

Voici, comment ils échappent au danger de l'honneur, afin qu'il leur soit permis d'administrer sacerdotalement tous les autres sacrements, ils sont éloignés de celui-ci [droit d'ordination], non seulement pour hérésie ou pour une quelconque plus grande faute, mais également pour négligence. Dans toutes ces choses, il faut remarquer avec précaution que le sacrement de promotion sacerdotale, grand au regard de tous les autres, doit être donné et reçu avec soin et dignement, parce que, s'il n'a pas été conféré ainsi, il cesse d'être valable (*ratum*) puisqu'il n'a pas été parfait selon les règles. En effet, les autres sacrements et chacun d'entre eux sont donnés pour soi, et sont tels qu'ils sont reçus par le cœur et par la conscience. Celui-ci [le sacrement de l'ordre] est donné non seulement pour soi-même, mais également pour les autres et il est donc nécessaire qu'il soit reçu par un cœur vrai et une conscience pure, quant à soi, et quant aux autres, mais non seulement sans aucune faute, mais également sans aucune infamie, à cause du scandale des frères, pour le bien desquels le sacerdoce est donné, non seulement pour qu'ils président mais également pour qu'ils progressent².

Se fondant probablement sur le début du passage, et le reliant au *dict. post* C. 24, q. 1, c. 37, S. Chodorow conclut, s'appuyant sur les analyses d'Orsy³ : « Quoi qu'il en soit, il

1. R. Kretzschmar, *Alger von Lüttichs Traktat « De misericordia et iustitia »*, m, 57-58,358.

2. *Diet, post* C. 1, q. 1, c. 43 : * *Ecce cum honoris periculum evadant, ut cetera sacramenta sacerdotaliter administrare permittantur, ab hoc solo non modo pro heresi uel qualibet maiori culpa, sed etiam pro negligentia remouentur. In quibus omnibus sollicitè notandum est, quod sacramentum sacerdotalis promotionis pre ceteris omnibus magis accurate et digne dandum uel accipiendum est, quia nisi ita collatum fuerit, eo desinet esse ratum, quo non fuerit rite perfectum. Cetera enim sacramenta unicuique propter se dantur, et unicuique talia fiunt quali corde uel conscientia accipiuntur. Istud solum non propter se solum, sed propter alios datur, et ideo necesse est, ut uero corde mundaque conscientia, quantum ad se, sumatur, quantum ad alios uero non solum sine omni culpa, sed etiam sine omni infamia, propter iratum scandalum, ad quorum utilitatem, non solum ut presint, sed etiam ut prosint, sacerdotium datur.* *

3. L. Orsy, « Sacred Ordinations in Gratian's Decretum : The Conferring of the Order of Episcopate and of the Order of Presbyterate ».

peut célébrer un sacrement de l'ordre valide, même s'il n'est pas licite *. »

Ces analyses en termes de validité et de licéité posent un triple problème :

1. Tout d'abord, elles font un usage non critique d'un vocabulaire technique, celui de la validité et de la licéité, qui n'avait pas cours à l'époque. Comme cela ressort de la recherche de P.-M. Gy : « Des sondages multiples chez les théologiens et les canonistes jusqu'à la fin du xii^e siècle ne m'ont pas permis de rencontrer les termes *validus*, *invalidus* dans un sens juridique. [...] Le vocabulaire de la validité ne devient courant chez les théologiens que dans le premier tiers du xvi^e siècle avec par exemple Sylvestre de Prieras, Adrien VI et Cajetan, qui tous l'emploient au moins à propos du contrat de mariage². »

2. Celui de la traduction du terme *ratum*, sur lequel nous reviendrons. Il semble, par exemple ici, que ce soit le fait de donner et de recevoir « avec soin et dignement » qui rende le sacrement *ratum*. Peut-on considérer la simonie comme une atteinte à ce principe ? Il semble bien que ce soit le cas, sans pourtant que cela soit clairement établi.

3. D'autre part, ces analyses en termes de validité et de licéité développent une argumentation théologique que l'on ne trouve nulle part dans Gratien et qui semble, elle aussi, proche de l'anachronisme. Ceci est typique dans le commentaire suivant de S. Chodorow : « Dans le sacrement de l'ordre, Dieu attribue le pouvoir presbytéral, et le diable ou un évêque hérétique ne peuvent pas faire obstacle à l'effet de l'acte divin. Mais l'évêque ne peut pas donner au prêtre nouvellement ordonné l'autorisation légitime (*légitimé license*) d'exercer ses pouvoirs. [...] Les pouvoirs sacerdotaux sont reçus directement de Dieu dans le sacrement de l'ordre et ne peuvent être changés ou retirés par la hiérarchie ecclésiastique³. » Il s'agit

1. S. Chodorow, 198 : « *He can perform a valid, if not licit, sacrament of orders, however.* »

2. P.-M. Gy, *La Liturgie dans l'histoire*, chap. vin, « La validité sacramentelle », 171.

3. * *In the sacrament of orders, God grants the priestly power, and the evil or schismatic bishop cannot hinder the effect of the divine act. But the bishop cannot give the newly consecrated priest a legitimate license to exercise his powers. [...] The sacerdotal powers are received directly from God in the sacrament of orders and can not be changed or taken away by the ecclesiastical hierarchy* » (S. Chodorow, 198).

ici d'un commentaire libre de l'auteur, mais qui ne se dégage absolument pas du texte. De plus, – et il s'agirait ici d'une quatrième limite – cette analyse repose sur une théologie dualiste de l'Église que l'auteur développe brièvement dans son ouvrage : « Vraiment, l'équilibre entre Dieu et l'homme dans l'établissement de l'autorité légitime dans l'Église est impossible à estimer, les deux sont indispensables car la communauté est à la fois spirituelle et temporelle » S. Chodorow reconnaît cependant qu'on ne peut trouver cette théologie dualiste aussi explicitement exprimée chez Gratien : « La question démontre les ramifications de la relation entre l'Église spirituelle et l'Église temporelle, entre le pouvoir divin et le pouvoir terrestre dans la hiérarchie. Gratien pense qu'il y a une différence entre être un membre de la communauté de l'Église sur la terre et le corps mystique, mais il ne peut établir la distinction en doctrine juridique sans nier sa compréhension de l'Église comme un tout². »

Ces remarques concernant l'anachronisme des concepts utilisés pour la lecture et l'interprétation de Gratien devront être réitérées à propos des commentaires, encore plus nombreux, de l'autre mesure envisagée par Gratien pour juger de la valeur des actes posés par des clercs simoniaques, hérétiques ou schismatiques : la distinction entre la *potestas* et *Y executio potestatis*.

La perte de l'« executio potestatis ».

Examinons à présent cette perte de l'*executio potestatis* qui constitue la deuxième mesure destinée à clarifier la position du clerc passé dans le schisme et à estimer la valeur des actes qu'il pose.

Le *dict. post* C. 1, q. 1, c. 97 se révèle central pour la recherche sur notre question puisqu'il contient la seule

1. « Truly, the balance between God and man in the establishment of the legitimate authority in the Church is impossible to gauge, both are indispensable because the community is both spiritual and temporal » (S. Chodorow, 199).

2. « The question demonstrates the ramifications of the relationship between the spiritual and temporal Church, between the divine and earthly power in the hierarchy. Gratien thinks that there is a difference between being a member of the community of the Church on earth and mystical body, but he cannot establish the distinction in legal doctrine without denying his theological understanding of the Church as a whole » (S. Chodorow, 95-96).

mention de l'expression *executio potestatis* à propos de la question des clercs schismatiques *. À première lecture, on ne peut que se rendre à l'évidence : ce *dictum* contient des assertions totalement contradictoires.

Ce *dictum*, citant un texte de saint Augustin, passe de la validité du baptême conféré en dehors de l'Église à celle de l'ordination délivrée dans les mêmes conditions. L. Saltet² analyse le *dict. post* C. 1, q. 1, c. 97. Constatant que le *dictum post* résiste à toute explication claire, il en propose une : « Ce texte est fait de la juxtaposition de deux morceaux contradictoires. Entre deux longues citations d'Alger, qui donnent raison à saint Augustin, a été introduite une doctrine toute différente. Gratien commence par nier qu'il y ait parité entre les conditions de transmission du baptême et celles de l'ordre³. » Et L. Saltet d'ajouter : « C'est là une théorie des effets de la déposition et de la dégradation qui est conforme à celle d'Hugues d'Amiens. C'est donc que la distinction entre le *sacramentum* et *Yofficium* n'est plus perdue de vue par les canonistes ni par les théologiens⁴. » La solution de Gratien est claire : « Les évêques actuellement hors de l'Église, mais précédemment consacrés par les catholiques, peuvent conférer l'ordre. Ceux qui ont été consacrés en dehors de l'Église ne le peuvent pas. » Nous avons vu qu'il était fréquent que Gratien emprunte des passages entiers à Alger de Liège pour exprimer sa propre théologie des sacrements. La difficulté réside dans le fait qu'ici Gratien insère cette théorie entre deux extraits d'Alger qui disent le contraire. H n'y a donc au terme du *dictum* pas de solution claire qui soit proposée au lecteur. L. Saltet fournit l'explication suivante : « Un tel procédé n'est pas imputable au scepticisme, comme le disaient des polémistes violents et bornés, tels que Gauthier de Saint-Victor ; il s'explique, et par l'indécision d'une science encore incapable de prendre nettement parti entre le pour et le contre, et par un manque d'expérience dans l'exposition. [...] Pratiquement, on ne voit pas que Gratien fasse de différence entre les ordinations faites en dehors de l'Église, suivant qu'elles ont été conférées par un évêque consacré ou non dans l'Église.

1. Les autres mentions se trouvent dans la *Causa* 16 traitant de l'accession des moines-prêtres à une charge paroissiale.

2. L. Saltet, *Les Réordinations...*, 294-295.

3. *Ibid.*, 294.

4. *Ibid.*, 295.

Cela se déduit d'un autre *dict. Gratiani* (*dict. post* C. 24, q. 1, c. 37) et de la manière dont Gratien explique la réordination de Daibert (*dict. ante* C. 1, q. 7, c. 23) \ » Et L. Saltet d'ajouter en note : « En fait d'ordinations conférées en dehors de l'Église, Gratien admet uniquement la réordination au diaconat et des ordres inférieurs. Il n'a aucun égard à la qualité du consécrateur ordonné ou non dans l'Église . »

Selon L. Saltet, le *dictum* considéré se décompose ainsi :

– *Ex his verbis Augustini... et digne dampnabitur* : Alger de Liège³. Du début du *dict.* à § 1 inclus.

– *Opponitur... assecutos testatur* : Gratien. De § 2 à § 4 inclus.

– *Quamvis possit generaliter... a catholicis sacerdotibus consequi* : Alger de Liège⁴. Du début du § 5 au milieu du § 7.

– *Sciendum vero est... sibi ad iudicium sumunt* : Alger de Liège⁵. Du milieu du § 7 à la fin.

Malgré ces tentatives d'explication de L. Saltet, tentons d'établir une position théologique cohérente de Gratien. Si on retire du *dictum* les emprunts à Alger de Liège⁶, on obtient [texte suivant :

1. *Ibid.*, 296.

2. *Ibid.*

3. R. Kr et zschmar, *Alger von Lüttichs Traktat « De misericordia et iustitia »*, ni, 84,372-373.

4. *Ibid.*, ni, 50-52,352-354.

5. *Ibid.*, ni, 54, 356.

6. Nous ne sous-estimons pas les problèmes méthodologiques posés par cette soustraction du passage d'Alger de Liège pour dégager ce que serait la position de Gratien. Ce genre de contradiction à l'intérieur même du *Décret* de Gratien peut être lié au mode même d'élaboration du *Décret*. Depuis quelques années déjà les meilleurs connaisseurs du *Décret* et de son histoire ont formulé l'hypothèse de l'existence d'une version plus ancienne que celle que nous connaissons par l'intermédiaire de l'édition de Friedberg. J. Rambaud-Buhot (J. Rambaud-Buhot, « L'Abbreviatio Decreti d'Omnebene », dans *Proc. Vth cong. MCL*) fait remarquer qu'une étude de *VAbbreviatio Decreti* pourrait faire penser, soit que l'auteur a eu entre les mains une version du *Décret* plus ancienne que celle que nous connaissons actuellement soit que – mais l'hypothèse reste encore à démontrer – cet ouvrage aurait été antérieur au *Décret* de Gratien lui-même comme l'affirme le chroniqueur Aubry de Trois Fontaines. Ces deux hypothèses sont corroborées par la présence dans Omnebene d'un nombre plus important de *dicta ante* que dans la version de Gratien que nous connaissons. Ces *dicta ante* sont pourtant un des éléments caractéristiques de la facture de Gratien. Il nous faut remarquer que ne sont pas citées dans cet article les *Causae* qui nous intéressent plus particulièrement pour notre étude. – A. Vetulani (A. Vetulani, « Le Décret de Gratien et les premiers décrétistes à la lumière d'une source nouvelle », dans *Sur Gratien et les Décrétales*) fonde autrement cette même hypothèse d'une version antérieure du *Décret*. Le manuscrit Mar F. 275 de l'ancienne bibliothèque municipale de Gdansk contient un abrégé très

dict. post C. 1, q. 1, c. 97 : § 2. Or il faut opposer ceci à cette sentence d'Augustin : le pouvoir de donner le baptême, le droit de consacrer le corps du Seigneur, et de prodiguer les ordres sacrés, diffèrent considérablement entre eux. Il n'est en effet laissé aucun pouvoir de sacrifier au prêtre suspens ou déposé. Cependant le sacrement du baptême, qu'il ait été administré par un prêtre déposé ou par un laïc catholique, ou même par un hérétique ou un païen, ne sera pas violé par une réitération ; or aucune raison ne permet que, parmi les prêtres, il y en ait qui reçoivent l'huile de Ponction sacrée (qui devrait les conduire en enfer) des mains d'un laïc ou d'un païen. Il n'est donc pas conséquent de dire que si le droit de baptiser est laissé à ceux qui se sont éloignés de la foi, le pouvoir de distribuer les ordres sacrés leur soit laissé, quoique l'un et l'autre proviennent d'une consécration. En effet, un évêque dégradé n'a pas le pouvoir de prodiguer les ordres sacrés, la faculté de baptiser ne lui est cependant pas retirée. § 3. Mais nous ne répropons pas entièrement

intéressant du *Décret* de Gratien provenant de la première moitié du xir siècle. Ce document remet en cause, d'une part, la date habituelle de publication du *Décret*, mais pourrait bien, d'autre part, constituer, selon A. Vetulani, une version antérieure à celle que nous connaissons. – A. Winroth, dans sa thèse *The Making of Gratian's Decretum* (dont il a donné une synthèse dans A. Winroth, « The Two Recensions of Gratian's Decretum »), s'est appuyé sur ces hypothèses pour remettre la main sur cette version primitive du *Décret*. Il appuie son hypothèse sur trois manuscrits du *Décret* : Admont, Stiftsbibliothek 23 et 43 ; Barcelone, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 78 ; et Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi A 1.402. La thèse de l'auteur que nous ne pouvons reprendre ici prétend que, loin d'être des abrégés du *Décret*, comme on a pu le croire pendant longtemps, ces manuscrits sont au contraire les témoins d'une version plus ancienne qui aurait circulé dans des cercles restreints. Cette hypothèse est corroborée par les recherches de C. Larrainzar sur le manuscrit de Florence ; voir C. Larrainzar, « El Decreto de Graciano del codice Fd (Firenze, Bibliotheca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi A. 1.402) : In memoriam R. Weigand ». Cet article est repris par J. M. Viejo-Ximénez, « *Concordia y Decretum* del maestro Graciano : In memoriam R. Weigand ». On consultera également les actes du colloque tenu à Strasbourg en octobre 1998 parus dans la *RDC*, 48/2 et notamment la contribution de J. Wernke, « Les Études sur le Décret de Gratien : essai de bilan et perspectives ». – Nous avons réalisé une recherche personnelle sur les versions de C. 1, q. 1, c. 97 et de son *dictum post* dans les trois manuscrits précédemment cités pour tenter d'y trouver une explication à la contradiction mise en lumière ci-avant. Le texte de C. 1, q. 1, c. 97 diverge en effet de celui de l'édition de Friedberg : semblable en tout point jusqu'au paragraphe cinq, les paragraphes suivants n'apparaissent pas dans ces trois manuscrits. Le *dictum post* commence donc directement après la fin du § 5. Le *dictum post* est, par contre, totalement semblable à celui de l'édition de Friedberg. On opère les mêmes constatations sur le manuscrit Paris, BN 1761. Malheureusement ces découvertes ne permettent pas une meilleure interprétation du *Décret*. En effet, la disparition des § 6 et § 7 de C. 1, q. 1, c. 97 ne change rien au sens global de cette citation d'Augustin. D'autre part, le *dictum post* dans lequel figure le nœud de la contradiction est identique à celui de l'édition de Friedberg. (On notera que le C. 1, q. 1, c. 98 manque entièrement mais que, par contre, le *dictum post* C. 1, q. 1, c. 98 est, lui, entièrement présent.)

Augustin dans ce jugement, nous comprenons qu'autre est le pouvoir de distribuer les ordres sacrés, autre est l'exercice de ce pouvoir. Ceux qui, établis dans l'unité de l'Église catholique, reçoivent Fonction sacerdotale ou épiscopale obtiennent l'office et l'exercice de leur office par la consécration. Mais s'éloignant de l'intégrité de la foi, ils arrêtent la puissance reçue par le sacrement, ils sont privés entièrement de l'effet de ce pouvoir, comme les conjoints se séparant réciproquement ne dissolvent pas le mariage une fois consommé, cependant que du point de vue des œuvres du mariage, ils se trouvent étrangers. § 4. Augustin traite de ceux qui, ayant reçu les pouvoirs sacerdotaux, quittent l'unité de l'Église catholique, et non de ceux qui reçoivent Fonction sacerdotale étant dans le schisme ou l'hérésie ; car cela serait contraire au concile de Chalcédoine pour lequel ceux qui ont été ordonnés par les simoniaques sont jugés n'être efficaces en rien, et également à Innocent [...] ^{*}.

Dire qu'il s'agit là de la position de Gratien serait extrêmement hasardeux. Pourtant, la théologie développée ici concorde point par point avec celle développée à la *Causa* 9 :

– On ne peut, à partir de la possibilité pour un hérétique ou schismatique de conférer le baptême, en déduire sa capacité à conférer les autres sacrements, et particulièrement l'ordination.

– Gratien distingue clairement *potestas* et *executio potestatis*.

1 .« § 2. *Opponitur autem huic sententiae Augustini: Potestas dandi baptismum, et ius consecrandi dominicum corpus, et largiendi sacros ordines, plurimum inter se differunt. Suspendo enim uel deposito sacerdote, nulla ei relinquitur potestas sacrificandi. Sacramentum tamen baptismi non solum a sacerdote deposito vel laico catholico, uerum etiam ab heretico vel pagano si ministratum fuerit, nulla reiteratione violabitur; nulla autem ratio sinit, ut inter sacerdotes habeantur, qui de manibus laici uel pagani oleum sacrae (imo execrandae) unctionis assumunt. Non ergo consequenter colligitur, ut, si recedentibus a fide ius baptizandi relinquatur, potestas etiam distribuendi sacros ordines eis relinquatur, quamuis utrumque consecratione proueniat. Degradatus enim episcopus potestatem largiendi sacros ordines non habet, facultatem baptizandi tamen non amisit. § 3. Sed ne Augustinum in hac sententia penitus reprobemus, intelligamus aliud esse potestatem distribuendi sacros ordines, aliud esse executionem illius potestatis. Qui intra unitatem catholicae ecclesiae constituti sacerdotalem uel episcopalem unctionem accipiunt, officium et executionem sui officii ex consecratione adipiscuntur. Recedentes uero ab integritate fidei, potestatem acceptam sacramento tenus retinent, effectu suae potestatis penitus priuantur, sicut coniugati ab inuicem discedentes coniugium semel initum non dissolunt, ab opere tamen coniugali inueniuntur alieni. § 4. De his ergo, qui accepta sacerdotali potestate ab unitate catholicae ecclesiae recedunt, loquitur Augustinus, non de illis, qui in scismate uel heresi positi sacerdotalem unctionem accipiunt; alioquin esset contrarius Calcedonensi concilio, in quo ordinati a symoniacis in nullo proficere iudicantur, et Innocentio [...] »*

– Il en résulte, sans que l'on arrive très bien à saisir une articulation logique contraignante, la distinction entre ceux qui ont été ordonnés dans la véritable Église, et qui sont ensuite passés au schisme, et ceux qui ont été ordonnés dans le schisme. L'ordination des seconds est inconsistante et sans effet². Par contre les évêques ordonnés dans la véritable Église semblent conférer une ordination authentique même s'ils sont dans le schisme³. Cette position qualifiée de doctrine de l'école de Bologne⁴ est encore confirmée par le *dictum* de la *Dist.* 68, c. 2. Gratien, dont les citations montrent qu'il connaissait la thèse d'Augustin, ne la reprend donc pas entièrement à son compte.

C. Vogel tente d'en fournir une explication : « il [Gratien] n'ignorait pas non plus les témoignages attestant une praxis générale contraire à la théorie circonstancielle qu'Augustin avait élaborée pour les besoins de la lutte antidonatiste⁵. » La conclusion de C. Vogel est rapide : « On en déduira légitimement qu'il ne connaît pas de caractère "inamissible" inhérent à la collation de l'ordre épiscopal ou presbytéral⁶. » L. Ott et Ch. Pesch⁸ aboutissent sur ce même *dictum* à une conclusion semblable.

En revanche, G. Fransen⁹ prend appui sur ce *dictum* pour arriver à une conclusion opposée : à partir de « *potestatem acceptam sacramento tenus retinent, effectu suae potestatis penitus privantur* », il déduit que le prêtre ordonné par un

1. Voir également *dict. ante* C. 9, q. 1, c. 1 et *dict. post* C. 1, q. 1, c. 1.

2. On consultera sur ce point C. Vogel, « *Laïca communione contentus*. Le retour du presbytre au rang des laïcs ». Le dossier historique de Vogel montre que la position de Gratien reprend la pratique encore en vigueur à l'époque et stigmatisée par la phrase célébré de Grégoire I^{er} (Ep. IV, 20 ; MGH, Registr. I, 255) : « *Nos consecrationem nullo modo dicere possumus quae ab excommunicatis hominibus est celebrata*. »

3. Voir également *dict. post* C. 9, q. 1, c. 1.

4. B. Leeming, sans citer Gratien, expose cette manière de voir comme caractéristique de l'école de Bologne : B. Leeming, *Principles of sacramental theology*, 535 ; trad. *Principes de théologie sacramentaire*.

5. C. Vogel, « Le "Caractère inamissible" de l'ordre... », 192.

6. *Ibid.*, 195.

7. L. Ott, *Das Weihesakrament, Handbuch der Dogmengeschichte*, dans M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, sous la dir. de M. Seybold, t. IV, fascicule 5, 65 ; trad. *Le Sacrement de l'ordre*.

8. Ch. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, L VI, *De sacramentis*, pars I ; t. VII, *De sacramentis*, pars 2, 332.

9. G. Fransen, « La Tradition des canonistes du Moyen Âge », dans *Études sur le Sacrement de l'Ordre*.

évêque simoniacque ne reçoit pas *Vexecutio*, mais qu'il reçoit bien *lapotestas* et il en conclut qu'il est effectivement prêtre et qu'il peut, à défaut de poser des actes licites, au moins poser des actes valides. Avec une argumentation parfois différente, d'autres auteurs parviennent à la même conclusion : A. Schebler¹ et J. Weitzel² prétendent que l'intégralité des 130 canons de la *Causa 1 quaestio 1* va dans le même sens, à savoir celui de la validité de l'ordination simoniacque ; ils y voient le triomphe de la théologie augustinienne. L. Orsy³, dans un autre article que celui précédemment cité, maintient cette même position et n'hésite pas à conclure, d'une part, que si Gratien n'emploie pas le terme «juridiction» dans le sens technique actuel, *potestas* signifie sensiblement la même chose que «juridiction», et que, d'autre part, même si l'évêque hérétique n'a pas le droit d'ordonner, il le fait tout de même réellement s'il procède à une ordination. W. Plöchl⁴, lui, déduit la validité de l'ordination conférée par un hérétique de l'interdiction d'une réordination clairement annoncée par Gratien. S'il y a interdiction de réordination, c'est que l'on considère la première comme valide, quelle que soit sa licéité. K. Mörsdorf⁵ est plus nuancé. Il reconnaît qu'étant partagé entre les lignes théologiques de Cyprien et d'Augustin, quoique adressant des critiques à Augustin, le Maître de Bologne est déjà passé dans le camp augustinien. A. Vitale⁶ tire de ce même *dictum post* que les évêques ordonnés hors du schisme et ensuite passés au schisme peuvent ordonner valablement. *Uexecutio potestatis* n'est pour lui qu'une simple autorisation et aurait un sens différent de *Vexecutio potestatis* dont il est question en C. 16, q. 1, c. 19 à propos des moines prêtres. K. Nasilowski⁷ lit dans Gratien que les excommuniés,

1. A. Schebler, 287.

2. J. Weitzel, *Begriff und Erscheinungsformen der Simonie bei Gratian und den Dekretisten*, 25.

3. L. Orsy, « Irregular Ordinations in Gratian's Decretum ». D convient de souligner que la finesse des analyses et la précision des relevés contenus dans l'article contrastent avec le schématisme théologique de la conclusion et de l'introduction dont nous rendons compte ici.

4. W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, t. U2, 304 s.

5. K. Mörsdorf, « Altkanonisches Sakramentsrecht ? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohms über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani », 499 s.

6. A. Vitale, *Sacramenti e diritto*, 137 s.

7. K. Nasilowski, « De distinctione potestatis ordinis et iurisdictionis, a primis Ecclesiae saeculis usque ad exeuntem decretistarum periodum ».

hérétiques et schismatiques peuvent valablement célébrer les sacrements.

D'autres auteurs prennent cependant leurs distances par rapport à cette manière de voir. Outre L. Saltet¹ dont nous avons déjà fait état, F. X. Wernz et P. Vidal² prétendent, de manière surprenante, que les réordinations auraient déjà taillé leur apparition à l'époque de Gratien, aussi bien en pratique qu'en théorie et que contrairement à Pierre Damien³ et à des auteurs comme Pierre Lombard et Gratien s'en feraient les défenseurs. R. Sohm⁴ note les contradictions présentes dans l'œuvre de Gratien, mais il opte pour une interprétation stricte. Celui qui n'a pas *Vexectio* n'a aucun sacrement qu'il peut conférer sont inconsistants. H. Baron⁵ quant à lui, projette également chez Gratien la probabilité de l'ordre et de la juridiction, mais il en conclut, à la suite de L. Orsy, que, d'après Gratien, celui qui n'a pas la juridiction n'a pas non plus l'ordre et donc agit sans aucun principe de base de Gratien est, pour lui, le développement dans le *dict. post* C. 1, q. 1, c. 97. Avant de sur l'extrême diversité de ces interprétations en venant à la *Causa* 24 ne peut nous aider à trancher en faveur de l'une ou l'autre, il nous faut considérer maintenant un autre contenu dans la *Causa* 1 : le cas du clerc hérétique, schismatique ou simoniaque qui rejoint la véritable Eglise.

Que faire en cas de réintégration d'un hérétique ?

Le *dict. post* C. 1, q. 7, c. 4 est formel : quelqu'un d'ordonné par un hérétique ne peut pas remplir cet office s'il revient dans la véritable Eglise : « De cette autorité il est donné de comprendre que celui qui passe de l'unité de la foi catholique à la société des hérétiques, pour recevoir de leurs mains les sacrements de la dignité ecclésiastique, ou qui, au mépris des orthodoxes, a souhaité d'être ordonné par des

1. L. Saltet, *Les Reordinations...*, 294-295.

2. F. X. Wernz et P. Vidal, *Ius canonicum*, t. IV, *De rebus*, Rome, vol. I, 1934, 222-224.

3. R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht...*, 142 s., n. 56 et 458 s.

4. H. Baron, « *Ordo und regiminfidelium...* ».

hérétiques, même si ensuite, renonçant à son hérésie, il revient à l'Église, ne pourra cependant accomplir l'office reçu \ »

Il faut bien voir que ce *dictum* concerne les clercs ordonnés dans le schisme, dont nous avons vu qu'ils ne bénéficiaient pas du même statut que les clercs précédemment ordonnés dans la véritable Église et passés ensuite au schisme. Pour ces derniers, il semble que soit possible une réintégration dans leur ministère moyennant l'imposition des mains. Cette imposition peut-elle également avoir un effet pour ceux qui ont été ordonnés dans le schisme ? Rien ne permet ici de le dire.

Il semble également que Gratien distingue entre différents cas, et cela dans la ligne du décret de 1060 du pape Nicolas II sur les ordinations simoniaques. Il cite ce décret en C. 1, q. 1, c. 107 en le faisant précéder et suivre d'un *dictum* :

dict. post C. 1, q. 1, c. 107 : De même donc que ces sacrements peuvent être administrés de manière simoniacque, ils confèrent cependant l'effet de la bénédiction à ceux qui les ont reçus, de même l'onction sacerdotale peut être administrée de manière simoniacque, elle ne doit cependant pas être privée d'effet. Mais, comme il a été dit plus haut, ces sacrements sont de nécessité et ceux-là de dignité, et pour cette raison les privilèges des premiers ne peuvent entraîner une loi commune pour les seconds. Les simoniaques ont donc une tête blessée par une mauvaise imposition des mains simoniaques. Ceci est cependant à entendre de ceux que ni l'ignorance ni l'attraction de la violence n'excusent, ceux qui sont ordonnés par ceux qu'ils savent indubitablement être des simoniaques, qu'ils soient ordonnés par eux de manière simoniacque ou non. En effet, le pape Nicolas distingue ceux qui sont ordonnés de manière simoniacque par des simoniaques, ceux qui sont ordonnés de manière simoniacque par des non-simoniaques, et ceux qui sont ordonnés de manière non simoniacque par des simoniaques. Le chapitre n'opère cette distinction : « Nous arrêtons le décret au sujet des simoniaques ordonnant ou ordonnés de manière simoniacque, et des simoniaques ordonnés de manière simoniacque par des non-simoniaques, et au sujet des simoniaques ordonnés de manière non simoniacque par des simoniaques. § 1. Les simoniaques ordonnés de manière simoniacque ou ceux qui les ordonnent déchoient selon les canons ecclésiastiques de leur propre grade. Les simoniaques ordonnés de

1. « *Ex hac auctoritate datur intelligi, quod qui ab unitate catholicae fidei in hereticorum societatem transierit, ut de manibus eorum ecclesiasticae dignitatis sacramenta percipiat, vel qui contemptis orthodoxis ab hereticis ordinari desideraverit, etsi postea suae abrenuncians heresi ad ecclesiam redierit, offitio tamen accepto Jungi non poterit.* »

manière simoniacque par des non-simoniacques sont également écartés de leur office reçu inadéquatement. § 2. Mais nous admettons par compassion que les simoniacques ordonnés de manière non simoniacque par des simoniacques demeurent par l'imposition des mains dans leur office à cause de la nécessité des temps. » Gratien : Mais ceci est à entendre de ceux qui sont ordonnés par des simoniacques dont ils ignoraient qu'ils étaient simoniacques. Ce n'est pas l'imputation de crime qui les fait simoniacques, mais l'ordination d'un simoniacque

Le *dictum post* de Gratien apporte un éclaircissement bien-venu à ce décret. L'ordination non simoniacque¹ conférée par des simoniacques, dont il est question ici, peut être le fait de l'ignorance de la personnalité simoniacque des consécrateurs. On remarque alors le traitement disciplinaire différent qui es imposé. Alors que Gratien réaffirme en s'appuyant sur ce décret qu'une ordination simoniacque ne saurait aboutir à la reconnaissance de l'ordre ainsi conféré, le cas d'ignorance peut justifier la réception dans l'Église par imposition des mains, par miséricorde et pour des raisons liées « à la nécessité des temps ». Il semble clair dans ce passage que l'imposition des mains dont il est question n'est pas une réordination mais un rite pénitentiel de reconnaissance et d'accueil. Cette façon de voir a pu être discutée par le passé.

On pratique, comme pour le baptême, le rite de l'imposition des mains comme rite de réintégration au sein de la communauté. Deux *dicta* témoignent de cette pratique :

1. « *Sicut ergo hec sacramenta, licet symoniace ministrentur, tamen effectum benedictionis conferunt accipienti, sic et sacerdotalis unctio, licet symoniace ministretur, suo tamen non debet carere effectu. Sed, sicut supra dictum est, illa sacramenta sunt necessitatis, hec dignitatis, et ideo privilegia eorum non possunt generare communem legem istorum. Habent ergo symoniaci uulneratum caput per symoniacae manus prauam inpositionem. Hoc autem de illis intelligitur, quos nec excusat ignorantia, nec attractionis uiolentia, qui ab illis ordinantur, quos indubitanter sciunt esse symoniacos, siue symoniace siue non symoniace ordinentur ab eis. Ut enim Nicolaus Papa distinguit, alii symoniace ordinantur a symoniacis, alii symoniace a non symoniacis, alii non symoniace a symoniacis. Hanc distinctionem innuit caps II. dicens: "Statuimus decretum de symoniacis symoniace ordinatoribus uel ordinatis et de symoniacis symoniace a non symoniacis, et symoniacis non symoniace a symoniacis. § 1. Symoniaci symoniace ordinati uel ordinatores secundum ecclesiasticos canones a proprio gradu decendant. Symoniaci quoque symoniace a non symoniacis ordinati similiter ab offitio male accepto remoueantur. § 2. Symoniacos autem non symoniace a symoniacis ordinatos misericorditer per manus inpositionem pro temporis necessitate in offitio concedimus permanere." Gratian. Sed hoc intelligendum est de his, qui ordinantur a symoniacis, quos ignorabant esse symoniacos. Hos facit symoniacos non reatus criminis, sed ordinatio symoniaci. »*

dict. post C. 1, q. 1, c. 73 : « Or parce qu'il est recommandé que l'imposition des mains soit répétée, on voit qu'il n'y avait pas eu de sacrement L »

dict. ante C. 1, q. 7, c. 24 : « Mais de Grégoire il faut comprendre que ceux qui ont reçu la consécration sacerdotale ou épiscopale, soit reçoivent l'effet de leur onction par l'imposition des mains quand ils reviennent dans l'Église, soit sont invités à cesser définitivement toute administration dans l'Église². »

La dernière phrase ne permet pas de savoir si, dans l'esprit de Gratien, celui qui cesse ainsi son ministère reste prêtre ou si, d'une certaine manière, il redevient laïc. C'est indirectement la valeur et la signification de l'imposition des mains qui est ici en jeu. Se limiter ici à la conceptualité de la validité ou de la non-validité³ ne permet pas de comprendre ce dont il s'agit. Y. Congar⁴ s'oppose à la catégorie forgée par R. Sohm⁵ de *dispensatorische Rezeption*, de « réception dispensatoire », en précisant que « la réception n'a jamais fait que reconnaître. Elle n'a jamais eu de valeur créatrice ». Mais il prend bien soin d'ajouter dans le même article et dans la phrase qui suit : « Sohm commettait une erreur sur le sens du mot *irritum* qui ne signifie pas alors invalide, mais “non reçu, non reconnu, sans valeur dans l'Église”. Il reste qu'une ordination était *rata* si elle était reçue. On ne peut comprendre l'histoire complexe des réordinations sans donner une place à

1. « *Ex eo autem, quod manus inpositio iterari precipitur, sacramentum non esse ostenditur.* »

2. « *Sed illud Gregorii de his intelligitur, qui consecrationem sacerdotalem vel episcopalem acceperunt, qui aut per manus inpositionem, cum ad ecclesiam redeunt, effectum suae unctionis accipiunt, aut ab eius aministracione perpetuo cessare iubentur.* »

3. Voir O. Condorelli, *Clerici Perigrini, aspetti giuridici della mobilità clericale nei secoli XII-XIV*, 292. L'auteur s'intéresse dans cet ouvrage à la question des ordinations conférées à un clerc pèlerin par un évêque qui, par définition, n'est pas le sien. Gratien fait l'inventaire des différents conciles et des différentes autorités interdisant cette pratique dans les *Distinctiones* 70 et 71. Sa lecture des débats de l'époque autour des ordinations *ratae* ou *irritae* est faite uniquement en termes de validité et de licéité (284-295). Et l'auteur de citer chez Gratien le canon Lugdunensis (C. 9, q. 2, c. 10), portant comme titre dans le *Décret* « *Clerici ab episcopo alterius parrochiae ordinati a proprio in suis ordinibus recipi possunt* », qui constitue la preuve, selon lui, que l'ordination reçue par l'évêque qui n'est pas le sien propre existe, puisque l'ordonné peut être reçu, dans certaines conditions, par son évêque sans qu'il soit une seule fois question de le réordonner (291). Les commentateurs de Gratien iront bien sûr dans ce sens.

4. Y. Congar, « La “Réception” comme réalité ecclésiologique », 383.

5. R. Sohm, *Das Altkatholische Kirchenrecht...*, 134.

la réception¹. » Ainsi les catégories de reconnaissance et de non-reconnaissance s'avèrent-elles beaucoup plus opératoires que celles de validité et de non-validité pour comprendre ce dont il s'agit dans le rite d'imposition des mains et dans les pratiques de l'époque².

Tournons-nous, à présent, vers la *Causa* 24 qui traite du même sujet pour tenter d'y trouver des éléments nouveaux permettant de dirimer les questions jusqu'ici soulevées. Il s'agit là, après la *Causa* 1 que nous venons d'examiner, du second « lieu » principal où Gratien aborde la question de la valeur des actes posés par les clercs schismatiques et hérétiques.

Sacrement et appartenance à l'Église : dict. post C. 24, q. 1, c. 4 et dict. post C. 24, q. 1, c. 37.

Nous avons, dans la précédente partie, fait allusion à la *Causa* 24 du *Décret* qui contient de nombreux éléments déterminants pour notre problème³. La première des trois questions⁴, qui seule nous occupera ici, s'interroge sur la possibilité qu'a ou non un évêque hérétique de déposer ou d'excommunier quelqu'un d'autre.

Dans le texte de Gratien, il apparaît immédiatement que l'excommunication n'est pas une simple mesure de

1. Y. Congar, 383.

2. Il convient de remarquer que ces catégories de reconnaissance et de non-reconnaissance sont celles utilisées par la Congrégation pour la doctrine de la foi lorsqu'elle se prononce sur les ordinations épiscopales de Palmar de Troya (AAS, 68, 1976,623) : « 3) *Denique, quod attinet ad eos qui hoc modo illegitimo ordinationem iam acceperunt, vel qui ab his forte eandem accepturi sint, quidquid est de ordinum validitate, Ecclesia ipsorum ordinationem neque agnoscit neque agnitura est eosque, ad omnes iuris effectus, in eo statu habet, quem ipsi singuli antea habuerint, firmis manentibus, usque ad resipiscentiam, supra memoratis sanctionibus poenali-bus. Contrariis quibusvis non obstantibus.* »

3. T. Lenherr, *Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt der Häretiker bei Gratian und den Dekretisten bis zur Glossa Ordinaria des Johannes Teutonicus*. L'auteur consacre la moitié de ce livre, qui est sa thèse de doctorat, à la *quaestio* 1 de la *Causa* 24 du *Décret* de Gratien. Il étudie d'abord le texte et ses différentes versions, s'intéresse très précisément aux différentes sources et en vient enfin à l'interprétation. On lira également avec intérêt la recension de R. Weigand, « Zur Lehre von der geistlichen Gewalt im 12. Jahrhundert ». Approuvant la thèse de T. Lenherr, R. Weigand complète encore le dossier historique.

4. La *Causa* 24 se compose de trois questions : 1. Un hérétique peut-il priver quelqu'un de son office et le condamner ? 2. Peut-il être excommunié après la mort ? 3. Pour le péché d'un seul toute une famille peut-elle être excommuniée ?

juridiction, elle est intrinsèquement liée au sacrement de pénitence. Le *dict. post* C. 24, q. 1, c. 4 précise que, pour lier et délier, *ligare* et *solvere*, il faut bénéficier du secours de l'Esprit Saint, or celui-ci ne peut être reçu que dans l'Église, donc l'hérétique ne bénéficie pas de l'Esprit Saint et ne peut donc pas *ligere* ou *solvere*, ni excommunier ou réconcilier avec la communion de l'Église¹. Une argumentation biblique² permet au Maître de Bologne de conclure dans un sens semblable à celui que nous avons rencontré jusqu'ici : « Et donc celui qui a été rendu étranger à l'Église (qui est reconnue par Pierre) ne peut pas exclure, ne peut pas consacrer³ ; il n'a pas le pouvoir d'excommunier ou de réconcilier⁴. » L'argumentation tout entière est ici fondée sur l'appartenance à l'Église. C'est elle qui détermine la consistance de l'acte et la présence active de l'Esprit Saint lui est subordonnée. Son rôle est donc davantage souligné et déterminant que dans le passage précédent.

Mais à l'instar de ce qui avait pu se produire pour la *Causa* 1, Gratien rencontre cependant sur son chemin, et d'une manière peut-être encore plus radicale, l'objection de la théologie augustinienne, qui tient tout entière dans un passage de la *Contra epistolam Parmeniani libri*⁵. Comme nous l'avons déjà explicité, celle-ci déduit à partir de la position sur le baptême (« *Recedentes a fide nec baptismum nec baptizandi potestatem amittunt* ») une théorie générale des sacrements⁶. Citant cette théologie augustinienne, Gratien s'emploie à la dépasser dans le *dict. post* C. 24, q. 1, c. 37. Il utilise ici la même argumentation que celle développée dans la *Causa* 1, à

1. Gratien de conclure ainsi le *dictum post* : « *Hec autem, que de hereticis, atque scismaticis, vel excommunicatis dicta sunt, videlicet, quod ligandi uel soluendi potestatem non habeant, multorum auctoritatibus probantur.* »

2. Voir T. LENHERR, 124-126.

3. On constate que l'eucharistie conserve encore ici un lien étroit à la communauté et n'est pas encore perçue, comme ce sera le cas quelques décennies plus tard, comme un pouvoir personnel du prêtre qui peut éventuellement s'exercer d'une manière indépendante de la communauté.

4. * *Quicumque ergo ab unitate ecclesie (que per Petrum intelligitur) fuerit alienus, excommunicare non potest, consecrare non valet ; excommunicationis uel reconciliationis potestatem non habet.* *

5. AUGUSTIN, *Contra epistolam Parmeniani libri III*, 1.2, c. 13,28, CSEL, 1866, 51,79,2-22.

6. Le besoin qu'éprouve Gratien de revenir sur cette théologie est à lui seul symptomatique du regain d'intérêt de cette théorie chez un certain nombre de théologiens de l'époque : Bemold de Constance, Alger de Liège, Hugues de Saint-Victor.

savoir la distinction entre *potestas* et *executio potestatis*. On lit dans le *dict*, *post* C. 24, q. 1, c. 37¹ :

Mais une chose est le pouvoir de l'office, une autre l'exécution. Parfois le pouvoir de l'office est reçu sans son exécution comme par les moines dans leur onction sacerdotale et parfois il est retenu sans son exécution comme chez les [prêtres] suspens, à qui l'administration est interdite, [mais] le pouvoir non enlevé. [...] D'où ceux qui ont été baptisés ou ordonnés par des hérétiques, alors qu'ils sont revenus vers l'unité de la foi catholique, si par hasard par égard pour la paix de l'Église ils sont reçus dans leurs ordres, on ne réitérera pas le sacrement, dont il sera prouvé qu'il a été administré selon la forme de l'Église (*informa ecclesiae*) ; mais par l'imposition des mains sera assurée la force du sacrement, dont on enseigne qu'il n'est conféré par personne à l'extérieur de l'Église.

Les effets sont les mêmes que ceux constatés dans le *dict*, *post* C. 1, q. 1, c. 97. Cette distinction entre *potestas* et *executio potestatis* lui permet de résoudre le problème posé en évitant de prendre parti pour la ligne théologique cyprianiste ou pour la ligne augustinienne. Ainsi peut-on très bien garder une *potestas*, un pouvoir, mais perdre son *executio*, son exercice. Donc, quant à l'excommunication, dont il est ici question, l'hérétique conserve sa *potestas excommunicandi* mais perd son *executio*. Comme nous l'avons déjà vu, ceci n'est pas réservé aux prêtres et aux évêques hérétiques ou schismatiques, c'est tout simplement le cas des moines. On remarque donc à la lecture de ce *dictum* que, du point de vue de l'Église, le statut du prêtre suspens et celui du moine prêtre sont les mêmes en ce qui concerne leurs pouvoirs sur la communauté.

Le lecteur moderne se posera sans doute cette question : Et s'il l'exerce quand même ? On est alors renvoyé au *dict. post* C. 1, q. 1, c. 97 et à la polémique qui s'ensuit et dont nous avons rendu compte. On retrouve, quoique d'une manière

1. *Dict. post* C. 24, q. 1, c. 37: « *Sed aliud est potestas officii, aliud executio. Plurimumque officii potestas vel accipitur, veluti a monachis in sacerdotali unctione, vel accepta sine sui executione retinetur, veluti a monachis in sacerdotali unctione, vel accepta sine sui executione retinetur, veluti a suspensis, quibus administratio interdicitur, potestas non aufertur. [...] Unde ab hereticis baptizati vel ordinati, cum ad unitatem fidei catholicae redierint, si forte intuitu ecclesiasticae pacis in suis recipiantur ordinibus, non iterabitur sacramentum, quod informa ecclesiae probatur ministratum, sed per inpositionem manus prestabitur virtus sacramenti, que extra ecclesiam nulli docetur esse collata.* »

moins marquée, les divergences des commentateurs à l'égard de la *Causa* 24.

Selon S. Chodorow, la distinction opérée dans la *Causa* 24 entre le pouvoir de lier et le pouvoir de délier, qui est perdu par le prêtre lors de son excommunication, et le pouvoir de baptiser, qui est conservé, pose un problème particulier. Nous retrouvons là la difficulté, déjà soulignée, qu'a cet historien à saisir le caractère essentiel de l'appartenance ecclésiale dans la célébration des sacrements. R. Benson cite également une partie de ce *dict. post* C. 24, q. 1, c. 37 au § 1 : « *Cum ergo sacerdotalem unctionem utraque potestas, baptizandi uide licet et excommunicandi, sequatur, a fide recedentes aut utramque retinebunt, aut utraque carebunt* ¹ » Cette citation lui permet d'affirmer : « Jugé à l'aune des normes de la fin du XII^e siècle, Gratien lui-même confond parfois les sphères de la juridiction et des sacrements ; pour ne citer qu'un exemple, il lie le pouvoir de baptiser et le pouvoir d'excommunier comme des effets conjoints de l'ordination presbytérale². » H ne s'agit pas, à notre avis, d'une confusion, mais d'une absence de distinction parfaitement révélatrice de la manière de se saisir du problème à l'époque. Que cette approche soit sur le point d'éclater est évident, comme le prouve le *dictum* qui suit : *dict. post* C. 24, q. 1, c. 393 : « Cependant cet avis d'Augustin peut être compris du pouvoir de baptiser, mais non de celui de délier ou d'absoudre ou d'administrer d'autres sacrements. Car le baptême, même s'il a été administré par un hérétique, ou par un laïc, ne manque pas d'effet, pourvu qu'il soit reçu dans l'unité de la foi catholique. Mais les autres sacrements, comme la communion au corps et au sang du Seigneur, celui de l'excommunication ou de la réconciliation, s'ils ont été administrés par un hérétique ou un prêtre non catholique n'ont

1. R. Benson, *The Bishop-Elect. A Study in Medieval ecclesiastical office*. 45.

2. « *Judged by the standards of the later twelfth century, Gratian himself sometimes confused the jurisdictional and sacramental spheres ; to cite only one instance, he linked the power to baptize and the power to excommunicate as the joint effects of priestly ordination* » (*ibid.*, 45).

3. T. Lenherr fait une analyse de ce *dictum* pour montrer les différentes situations auxquelles le juge « catholique » peut être confronté : situation d'un hérétique qui aurait porté un jugement d'excommunication sur un catholique, situation d'un hérétique qui aurait porté un jugement d'excommunication sur un autre hérétique, etc. Cet aspect sortant du cadre limité de notre analyse, nous ne pouvons que renvoyer à son ouvrage : T. Lenherr, 167-187.

aucun effet, sinon un effet mortel. Dès lors ils ne doivent être aucunement reçus par les fidèles \ »

Il est clair ici que Gratien tente de défendre la position d'Augustin tout en la limitant, comme nous avons déjà pu le constater, au baptême.

Nous avons saisi la difficulté et l'impossibilité de tirer une doctrine claire et unifiée concernant la valeur des actes sacramentels posés par des clercs schismatiques ou hérétiques. A. Zirkel², déjà cité, aboutit à cette même conclusion à l'issue de son ouvrage : il est impossible en toute honnêteté intellectuelle de conclure dans un sens ou dans un autre. Le « indécidabilité » résulte du caractère même de l'œuvre de Gratien : il s'agit d'une collection de canons discordants. Mais le lecteur eût été en droit d'attendre une certaine harmonisation de la part du Maître de Bologne. S'il ne la trouve pas, c'est que la doctrine sur ce point est, à son époque, en pleine évolution. Nous avons relevé les traces historiques témoignant de la pérennité d'une pratique qui refusait de considérer comme consistant le sacrement célébré hors de l'Eglise, à l'exception du baptême. Mais nous avons également souligné l'influence qu'exerçait la théologie augustinienne sur les propos des théologiens contemporains de Gratien. Finalement, le flou constaté chez Gratien est le symptôme de la transition, à cette époque, d'une théologie à une autre, qui sera finalement canonisée jusqu'à nos jours. La première difficulté est de reconnaître les sacrements célébrés hors de l'Eglise, aisant ainsi de l'appartenance ecclésiale une condition *sine qua non* de l'existence même du sacrement. La seconde consistera que, bien qu'illicite, un sacrement célébré par un Prêtre ou un évêque valablement ordonné, mais séparé de la communauté

1. * *Potest tamen illud Augustini de potestate baptizandi intelligi, non aut soluendi, uel cetera sacramenta ministrandi. Baptisma namque siue abnere i, siue etiam a laico ministratum fuerit, dummodo in unitate catholicae fidei accipiatur, non carebit effectu. Alia vero sacramenta, ut sacri corporis et sanguinis Domini, excommunicationis uel reconciliationis, si ab heretico uel catholico non sacerdote ministrentur, uel nullum, uel letalem habebunt effectum. Unde et ab omnibus fidelibus nullatenus sunt recipienda.* »

2. A. Zirkel, 163-166.

3. A. Zirkel fait, à la fin de son ouvrage (154-160), l'examen des passages de Gratien qui vont vers une validité des sacrements conférés par les hérétiques ou contre. A. Zirkel explique aussi l'indécision de Gratien par le fait que les réordinations étaient inconnues à son époque. Ainsi serait-il porté à accepter la validité de certaines ordinations pour le bien des communautés. D'agirait pratiquement par économie, pourrait-on dire aujourd'hui.

Église, est valide. A. Zirkel ne répond cependant pas aux questions redoutables et pertinentes soulevées dans son introduction : comment concilier aujourd'hui cette manière de voir avec la redécouverte de la dimension ecclésiale du sacrement dans la théologie actuelle ? Les sacrements sont sacrements de l'Église et ils ont pour but de renforcer l'appartenance à l'Église, comment concevoir alors qu'ils aient une quelconque consistance en dehors de l'Église ?

UN MOINE PRÊTRE PEUT-IL AVOIR UNE CHARGE PAROISSIALE ?

La *Causa* 16 envisage le cas d'un abbé de monastère qui, disposant d'une église paroissiale, y installe des moines pour célébrer l'office pour le peuple. Un conflit avec l'évêque dont dépend cette église donne l'occasion à Gratien d'aborder les problèmes posés par ce genre de cas dans sept questions consécutives. La première, qui seule nous retiendra ici, s'énonce ainsi : « On demande d'abord s'il est permis à des moines de célébrer les offices du peuple, de donner la pénitence et de baptiser \ »

La distinction entre « potestas » et « executio potestatis ».

Gratien va prendre la défense des moines contre leurs détracteurs qui prétendaient que la charge paroissiale était incompatible avec la vie et la profession monastiques. Le Maître bolognais va fixer les conditions nécessaires pour que des moines-prêtres puissent exercer une charge paroissiale : *dict. post* C. 16, q. 1, c. 19 : « Les moines, même s'ils reçoivent dans leur consécration à la prêtrise, comme les autres prêtres, le pouvoir de prêcher, de baptiser, de donner la pénitence, de remettre les péchés, de jouir des bénéfices ecclésiastiques, pour qu'ils puissent conformément à la règle exercer plus parfaitement et plus amplement ces choses qui sont

1. *Dict. ante* C. 16, q. 1, c. 1 : « *Hic primum queritur, utrum monachis liceat officia populis celebrare, penitenciam dare et baptizare ?* »

confirmées par les constitutions des saints Pères comme faisant partie de l'office sacerdotal, n'ont pas cependant l'exécution de leur pouvoir, si ce n'est après avoir été élus par le peuple, et ordonnés par l'évêque avec l'accord de l'abbé 1 »

Ce *dictum* apporte un certain nombre d'éléments clairs :

– Les conditions posées pour qu'un moine puisse exercer une charge paroissiale sont au nombre de trois : élection par le peuple, autorisation de l'abbé, ordination ou institution par l'évêque.

– On y trouve une nouvelle fois la distinction entre *potestas* et *executio potestatis*.

– Il n'y a pas ici de distinction entre deux sphères qui seraient une sphère privée, d'un côté, et une sphère publique, de l'autre, ou une sphère sacramentelle et une sphère de gouvernement. Et S. Chodorow de conclure sur le sujet que Gratien ne fait pas de distinction, comme le pense L. Orsy, entre le pouvoir qu'aurait le prêtre de gouverner et celui d'offrir des sacrifices et qu'il considère le pouvoir sacerdotal, comme ses contemporains, comme un pouvoir entier et intégral représenté par l'image des clefs.

Deux questions demeurent pourtant à la lecture de ce *dictum post* :

L'executiopotestatis semble autant le fruit de l'élection par le peuple que de la réception de la *cura animarum* 2. Qu'en est-il exactement ?

La seconde question concerne la distinction que Gratien opère entre consécration et ordination. Ici « ordination » signifie clairement la réception de la *cura animarum* par l'évêque 3.

L'attribution de la *cura animarum* se fait par ce que Gratien appelle la *licentia episcopi*.

1. *Dict. post C.* 16, q. 1, c. 19 : « *Monachi autem, et si in dedicatione sui presbiteratus (sicut et ceteri sacerdotes) predicandi, baptizandi, penitenciam dandi, peccata remittendi, beneficiis ecclesiasticis perfruendi rite potestatem accipiant, ut amplius et perfectius agant ea, que sacerdotalis officii esse sanctorum Patrum constitutionibus conprobantur : tamen executionem suae potestatis non habent, nisi a populo fuerint electi, et ab episcopo cum consensu abbatis ordinati.* »

2. Il est impossible dans le cadre de cette étude d'examiner cette question. On consultera pour un état de la question : S. Chodorow, 189-195.

3. On consultera sur cette question : G. Fransen, « La Tradition des canonistes du Moyen Âge », 259 et R. Benson, 23-45, ainsi que S. Chodorow, 195-199. Pour une étude de l'extrême diversité de l'acception des termes *ordo*, *ordinatio*, *ordinare*, on lira L. Orsy, « Sacred Ordinations in Gratian's Decretum... », 152-162.

La « *licentia episcopi* ».

Toute l'argumentation de Gratien repose sur la notion de *licentia episcopi*, comme le précise le *dict. post* C. 16, q. 1, c. 40:

§ 2. Il est suffisamment montré qu'aux moines pourvus de l'honneur des prêtres, élus par le peuple, institués par l'évêque, il est permis ce qui est permis aux autres prêtres. Ainsi cela est prouvé par la similitude avec la consécration. En effet, on ne dit pas une chose à la consécration des uns, et autre chose à la consécration des autres. En effet, l'évêque réclame avec effort que la bénédiction soit répandue par Dieu sur les deux en commun. Et quand il consacre, il dit individuellement aux prêtres rassemblés : « Que ces mains soient consacrées et sanctifiées, Seigneur, pour que ce qu'elles auront consacré soit consacré et ce qu'elles auront béni soit béni. » Cette bénédiction est commune. Alors pourquoi une différence ? Ainsi qu'à la bénédiction les deux reçoivent le même pouvoir, de la même manière ils reçoivent en commun l'usage du pouvoir à leur institution. Du reste, sans la permission de l'évêque, l'usage du pouvoir est interdit non seulement aux moines, mais aux prêtres en général

Bien que le concept de *licentia episcopi* joue ici un rôle décisif, on ne peut en faire un pivot de la pensée de l'auteur du *Décret* tant son utilisation est limitée, n'apparaissant que sept fois dans tout le *Décret*, dont quatre fois dans la *Causa* 16.

Au terme de ce *dictum*, qui semble bien résumer la pensée de Gratien, les commentateurs modernes ne manquent pas de reposer la question qui, décidément, semble les hanter : « Ces derniers textes ne permettent pas de savoir si Gratien considère l'exécution comme une condition de validité ou

1.« § 2. *Ecce sufficienter monstratum est, quod monachis presbiterii honore decoratis, a populo electis, ab episcopo institutis, eadem liceant, que et aliis sacerdotibus. Probatum hoc etiam ex similitudine consecrationis. Non enim in consecratione eorum aliud dicitur, et aliud in consecratione aliorum. Utrisque enim in commune a Domino benedictionem infundi episcopus obnixè deposcit. Et dum consecrat, cunctis sacerdotibus singillatim dicit: "Consecrentur et sanctificentur. Domine, manus istae, ut quicquid consecraverint consecratum sit, et quaecumque benedixerint benedicta sint." Ecce communis est benedictio. Unde igitur diuturnum ? Sicut ergo in benedictione utrique communem nanciscuntur potestatem, ita in institutione communiter assecuntur executionem.* § 3. *Ceterum absque episcoporum licentia non solum monachis, sed etiam omnibus generaliter clericis potestatis executio interdicitur.* »

simplement de licéité des actes¹.» L'auteur de ces mots reconnaît que les réponses des historiens divergent sur le sujet.

La problématique des théologiens et des canonistes de l'époque n'est pas celle de la validité/licéité mais celle du pouvoir des clefs. L'actualité de la participation de plus en plus fréquente des moines-prêtres à une activité paroissiale avait, à l'époque, déjà provoqué la réflexion des théologiens et notamment de ceux de l'école de Saint-Victor : « Mais on demande à propos des moines qui sont ordonnés prêtres ou des clercs qui n'ont pas de paroisses s'ils reçoivent les clefs². »

Une meilleure connaissance des controverses théologiques de l'époque sur ce sujet nous permettra de mieux saisir les choix et la position de Gratien.

Le pouvoir des clefs.

S. Chodorow³ a montré d'une manière particulièrement convaincante que la question du pouvoir sacerdotal était liée, à cette époque, à celle de la théologie du pouvoir des clefs. Il fournit une présentation de la théologie des clefs de deux écoles théologiques pour une meilleure compréhension de la position du Maître de Bologne⁴. Deux aspects distinguent ces écoles : d'une part, le nombre de clefs et leur contenu respectif, et, d'autre part, la source de ces clefs.

L'école de Laon⁵, sous la houlette d'Anselme de Laon, reprend la distinction patristique classique des deux clefs, celle de la connaissance et celle du pouvoir : « Attestées par l'autorité des saints Pères, les clefs de l'Église sont la connaissance et le pouvoir, [la connaissance] permet de discerner

1. « Diese letzten Texte lassen nicht erkennen, ob Gratian die "Ausübung" als Voraussetzung der Gültigkeit oder nur der Erlaubtheit des Aktes betrachtet » (A. Zirker, 153).

2. « *Sed quaeritur de monachis qui in presbyteros ordinantur vel de clericis qui parochias non habent, utrum has claves recipiunt* » (*Sententiae de clavibus Vae vobis pharisaeis*, Clm 17101, fol. 162-163 ; éd. dans L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, 50-51).

3. S. Chodorow, 164-178.

4. S. Chodorow reprend ici les conclusions du travail de L. Hödl.

5. Le traitement du pouvoir des clefs par cette école fait l'objet d'un chapitre du livre de L. Hödl, 6-45.

ceux qui doivent être admis dans l'Église et ceux qui doivent être exclus... Est appelé *pouvoir* ce par quoi les pasteurs de l'Église peuvent soutenir les élus, et abandonner les réprouvés L » L'école établit l'équivalence entre *clavis sden-tiae* et *discretio*, contrairement à la doctrine traditionnelle². Il faut remarquer que le pouvoir des clefs ne concerne pas seulement la faculté de lier ou de délier, comme on le pense souvent, mais recouvre une réalité beaucoup plus vaste qu'il serait plus exact d'appeler *pouvoir de gouvernement*, si nous n'hésitions pas à user, une nouvelle fois, d'un anachronisme.

Il convient maintenant de considérer la source par laquelle le prêtre reçoit les clefs. L'école de Laon est d'une clarté absolue : le prêtre qui est ordonné sans recevoir de *cura pastoralis* ne reçoit pas le pouvoir des clefs : « et qu'on ne pense pas que le jour où les prêtres sont consacrés ils reçoivent tous les clefs et le soin pastoral (*cura pastoralis*). Car sont aussi prêtres ceux qui ne président pas à un peuple, à savoir ceux qui accomplissent de si divins sacrements sans qu'ils rassemblent pour eux une assemblée du peuple... Ainsi par cette distinction entre clerc et moine, il n'est pas reconnu aux moines de paître et de régir l'Église de Dieu, ni de lier ou délier. Cependant ils peuvent être constitués pasteurs de l'Église par les évêques³. »

En acceptant comme un état de fait que « sont aussi prêtres ceux qui ne président pas à un peuple », cet auteur de l'école de Laon canonise déjà une distinction entre sacerdoce et

\\ « *Auctoritate sanctorum patrum testante ecclesiae sunt claves scientia et potestas, [scientia] scilicet qua discernitur qui sunt in ecclesia intromittendi vel excludendi... Potestas autem dicitur qua pastores ecclesiae possunt electos suscipere, reprobos abicere* » (*Sententiae de clavibus Auctoritate sanctorum patrum*, cod. lat. Vindobon. 854, fol. 46v-49v ; Clm 2598, fol. 56r-58r ; éd. dans L. H6 d1 , 20-21).

2. Voir la *sententia* de l'école de Laon dans Clm 22272 citée par L. H6 d1 , 11 : « *Scientia autem est discretio illa, qua discernunt, quos debent in templum recipere, quos ut leprosos abicere*. » La traduction en français de *discretio* n'est pas aisée, nous opterons ici systématiquement pour « discernement ». Ce terme rend bien à la fois la notion de décision, voire même de séparation, et celle de prudence, ou sagesse, contenues dans *discretio*.

3. « *Neque putandum, quod ubi sacerdotes consecrantur, claves et pastorem curam accipiant omnes. Sacerdotes enim sunt qui populis non praesunt, qui scilicet divina peragunt tantum sacramenta nulla sibi congregatione populi commissa... Hac itaque differentia clericorum et monachorum ecclesiam Dei pascere et regere, ligare et solvere monachis non constat, qui tamen per episcopos pastores ecclesiae constitui possunt* » (*Sententiae de clavibus Auctoritate sanctorum patrum*, cod. lat. Vindobon. 854, fol. 46v-49v ; Clm 2598, fol. 56r-58r ; éd. dans L. H6 d1 , 21).

pastorat. Mais en réservant l'attribution des clefs à la collation du pouvoir pastoral, il maintient, d'une certaine manière, ce lien entre le pouvoir des clefs et le pouvoir sacramentel.

La seconde école, celle de Saint-Victor \ distingue le discernement détenu par n'importe quelle personne et celui du prêtre, reçu dans les *claves scientiae*. Les théologiens de cette école reconnaissent que les prêtres reçoivent un office de discernement quand ils sont ordonnés, même s'ils ne reçoivent pas effectivement la *discretio*.

Mais, selon l'école de Saint-Victor, la réception de la clef de *discretio* représente beaucoup plus que l'office de discernement. Elle inclut le pouvoir sur les sacrements. Il devient intéressant de citer la *sententia Vae vobis phariseais* de cette même école pour mieux comprendre la *Dist.* 20, c. 1 : « Le Seigneur a donné à ses disciples cette clef de l'office de discernement quand il les "envoya par deux" pour prêcher "en tout lieu où il serait lui-même allé". Alors ils reçurent en effet la faculté de prêcher, d'instruire, de corriger, de baptiser, de guérir les infirmes, de chasser les démons ; à la Cène, en outre, ils reçurent le pouvoir d'offrir le corps et le sang du Seigneur². »

Si l'on s'en tient à cette citation, les pouvoirs dont il est question sont donc inclus dans la clef de la connaissance et non, paradoxalement, dans celle du pouvoir. Pour l'auteur de cette *sententia*, la clef du pouvoir est le pouvoir de lier ou de délier, c'est-à-dire le pouvoir d'absoudre ou d'excommunier.

À la question de la possibilité pour des moines de remplir une charge paroissiale, la réponse de l'école de Saint-Victor se distingue de celle de Laon : « On y répondra qu'ils ne reçoivent pas de façon actuelle le pouvoir d'utiliser ces clefs mais que l'ordination elle-même les y rend aptes, afin qu'ils puissent utiliser ces clefs si un troupeau leur a été confié. Ou on peut dire que, recevant le soin des âmes, ils reçoivent ces clefs³. »

1. Le traitement du pouvoir des clefs par cette école fait l'objet d'un chapitre du livre de L. Hò d1, 46-77.

2. « *Hanc clavem id est officium discretionis dedit Dominus discipulis suis, quando "misit eos binos" ad praedicandum "in omnem locum quo erat ipse venturus". Tunc enim acceperunt facultatem praedicandi, instruendi, corrigendi, baptizandi, infirmos curandi, daemonia effugandi ; in Coenia etiam potestatem acceperunt (conficiendi) corpus et sanguinem Domini* » (*Sententiae de clavibus Vae vobis phariseais*, Clm 17101, fol. 162-163 ; éd. dans L. Hò d1, 50).

3. « *Ad quod dicitur, quod potestatem utendi his clavibus actualiter non reci-*

La théologie victorine opère une séparation entre les pouvoirs sacramentels du prêtre et le pouvoir de gouvernement.

Gratien et la théorie du pouvoir des clefs.

Quelle est la position de Gratien par rapport à ces deux écoles ? Selon S. Chodorow : « Ces deux sections du *Décret*, *Dist.* 20 et *Causa* 33, sont les seules dans lesquelles Gratien donne l'indication explicite des pouvoirs auxquels il pense et qui sont représentés par cette image des clefs. Cela signifie le pouvoir de juger des cas, de rendre des sentences, et de remettre les péchés »

S. Chodorow de citer le *dict. post* C. 16, q. 1, c. 19 en arguant qu'il complète la théorie du pouvoir des clefs chez Gratien. L'auteur déclare que Gratien se démarque de l'opinion exprimée par la *sententia* de l'école de Laon qui prétend que le pouvoir sacerdotal représenté par le pouvoir des clefs est reçu par la *licentia episcopalis*. Gratien prétend au contraire que le prêtre reçoit son pouvoir dans l'ordination et que l'évêque ne fait que donner la possibilité d'user de ce pouvoir en attribuant à quelqu'un une paroisse. Il exprime ainsi une vue semblable à celle de l'école de Saint-Victor dans *Vae vobis pharisaeis*. Et ainsi selon S. Chodorow, il se déclare de fait en accord avec cette école sur le contenu que celle-ci attribue aux clefs. L'évêque ne transmet aucun pouvoir substantiel au prêtre quand il lui confère une *cura animarum*. Le prêtre a déjà reçu ce pouvoir lors de sa consécration et ce pouvoir est le pouvoir des clefs. Gratien se situe donc dans la tradition de la nouvelle scolastique de son temps en faisant équivaloir le pouvoir sacerdotal et les clefs. Il nous faut cependant remarquer que l'interprétation du passage des *Sententiae de clavibus Vae vobis pharisaeis* n'est pas aussi simple et claire que S. Chodorow semble vouloir l'affirmer, comme le prouve la citation précédente : « Mais on peut dire que, recevant le soin des âmes, ils reçoivent ces clefs. » Bien sûr, il est dit auparavant que c'est l'ordination qui les y rend aptes, mais

piunt, sed ipsa ordinatio ad hoc idoneos effecit, ut possint hii uti clavibus si grex eis commissus fuerit. Vel potest dici, quod cum datur cura animarum has claves recipiunt »(*Sententiae de clavibus Vae vobis pharisaeis*, Clm 17101, fol. 162-163 ; 6d. dans L. Hodl, 50-51).

1. S. Chodorow, 170.

qu'entend-on exactement par là ? Une fois encore l'imprécision conceptuelle rend difficile, voire impossible, d'établir clairement la position de cette école.

Nous constatons également ici que, bien que Gratien se situe directement dans la ligne de l'école de Saint-Victor, plus que dans celle, plus ancienne, de Laon, il ne va pas aussi loin que cette école dans la distinction des pouvoirs. Ainsi donc il apparaît que, au moins dans l'école théologique de Saint-Victor, on fait une distinction entre un ministère presbytéral réservé aux moines, et ne comprenant pas de *cura animarum*, et un ministère presbytéral que l'on pourrait qualifier de pastoral, avec une charge de communauté. On n'est pas loin dans le premier cas d'une ordination absolue ou, du moins, d'un pouvoir d'ordre qui existe sans juridiction. Ainsi la distinction qui nous occupe trouve-t-elle autant sa source dans la théologie que dans le droit ¹

Ces positions s'inscrivent tout naturellement dans une théorie plus large du sacerdoce et du pouvoir sacerdotal chez Gratien.

Une théologie implicite du pouvoir sacerdotal.

S. Chodorow fait justement remarquer que la réflexion de Gratien s'établit sur une conception ecclésiologique duale distinguant l'aspect spirituel et l'aspect temporel de l'Eglise. Ainsi pour l'appartenance ecclésiale, on peut parfaitement, selon lui, recevoir le baptême et n'appartenir qu'à la communauté terrestre de l'Eglise. « De même le prêtre peut-il agir sur la condition juridique d'un membre de l'Eglise sans agir sur la condition spirituelle de ce membre². » Mais cette séparation n'affecte le pouvoir du prêtre que lorsque celui-ci agit injustement, sinon les deux effets sont concomitants et on ne peut en

1. Gratien a-t-il eu un contact avec ces théologiens ? Quelles œuvres a-t-il lues ? L'identité des conclusions s'explique-t-elle simplement par la participation à une *episteme* commune ? Le milieu et les sources théologiques de Gratien posent un problème particulièrement ardu. On consultera sur cette question S. Kuttner, « Zur Frage der theologischen Vorlagen Gratians » ; réimpr. dans : *Id.*, *Gratian and the Schools of Law 1140-1234*, avec *Retractationes*. Et plus récemment : P. Landau, « Gratian und die Sententiae Magistri A ».

2. S. Chodorow, 164.

tirer argument pour prouver la présence de la distinction entre ordre et juridiction dans le *Décret*.

Pour L. Orsy \ la présence dans la *Dist.* 23, c. 1 du décret électoral de 1059 prévoyant que le pape peut exercer son pouvoir avant d'être consacré et la mention de la non-réordination d'un évêque transféré à un autre siège sont à interpréter comme des preuves de la distinction chez Gratien entre ordre et juridiction. S. Chodorow² lui rétorque que Gratien n'utilise absolument pas ce décret pour construire sa théorie du pouvoir sacerdotal, mais qu'il s'agit d'une mesure d'exception permettant de protéger l'Église en cas de nécessité, au moins pour ce qui est du cas du pape.

D'ailleurs, selon S. Chodorow, la conception qu'a Gratien du pouvoir du pape est floue car elle repose essentiellement sur une phrase de l'Évangile qui, elle-même, n'est pas sans poser problème. La citation de Mt 16, 18 sert de pivot dans la *Distinctio* 21. Le Christ y institue Pierre comme *summus sacerdos* en lui accordant les clefs du ciel *pre omnibus* et *pre omnibus*. S. Chodorow fait remarquer que Gratien insiste ici sur la dimension *pre omnibus* en ajoutant qu'il fut élevé au-dessus de ses compagnons apôtres pour guider leur foi. Par contre dans le *dictum* de la *Causa* 24, Gratien met l'accent sur la dimension *pro omnibus*. « Le pape est le symbole de l'unité de la communauté ecclésiale. [...] Cette doctrine implique que l'Église est un être corporatif chapeauté par le pape, et selon la théorie juridique médiévale, la tête de la corporation représente le corps lui-même³. » Mais de ces deux passages, il reste impossible de déterminer si l'origine du pouvoir des clefs se trouve dans le pape lui-même ou dans l'Église qu'il représente.

La question de la nature de la différence entre les évêques et les prêtres est également une des pierres d'achoppement entre L. Orsy et S. Chodorow. Alors que le premier tire argument de l'utilisation par Gratien du terme *sacerdos* se référant aux différents degrés de la hiérarchie, pour montrer que la différence entre prêtre et évêque est une différence juridictionnelle, le second prétend qu'il s'agit d'abord d'une différence

1. L. Orsy, «Bishops, Presbyters and Priesthood in Gratian's Decretum», 816-817.

2. S. Chodorow, 174.

3. *Ibid.*, 185-186.

sacramentelle. « Les évêques donnent des sacrements que les prêtres ne sont pas habilités à donner¹. » En fait, cette analyse de S. Chodorow s'appuie sur une approche globale : il prétend que la distinction entre ordre et juridiction ne peut être détectée chez Gratien. Il est cependant moins catégorique en ce qui concerne son analyse du *dict. post* C. 24, q. 1, c. 39. Il déclare à ce sujet : « Il y a dans cette doctrine au moins une part de la distinction entre ordre et juridiction qui est faite dans le droit canonique moderne². » Et l'auteur de rappeler la position de M. J. Wilks³ qui affirme que la distinction établie par Gratien entre *potestas* et *executio potestatis* dans la question des prêtres excommuniés (C. 1, q. 1 et C. 24, q. 1) n'a rien à voir avec la distinction entre ordre et juridiction. En revanche, il attribue une autre valeur à cette distinction dans le cadre de la question des moines-prêtres qui se voient confier une paroisse (C. 16, q. 1). Il y voit, comme nous le pensons également, le début de l'introduction de deux éléments distincts dans le ministère presbytéral⁴.

Conclusion.

Nous tirons de cette étude sur le pouvoir des clefs quelques enseignements de poids pour notre recherche.

La théologie des clefs ne se limite pas au pouvoir d'excommunier et de réconcilier, mais s'étend à tout le pouvoir des prêtres et des évêques.

Ces théologies portent en elles les germes de la distinction entre une dimension pastorale du ministère et une dimension personnelle qui est déjà grosse de la distinction entre ordre et juridiction.

Dans ce contexte des moines-prêtres, et dans la ligne des remarques que nous venons de faire sur la théologie des clefs, la distinction de Gratien entre *potestas* et *executio potestatis* témoigne d'une évolution importante de la théologie du

1. « *Bishops perform sacraments that presbyters are not permitted to perform* » (S. Chodorow, 175).

2. *Ibid.*, 177.

3. M. J. Wilks, « *Papa est nomen iurisdictionis* : Augustinus Triumphus Vicariate of Christ ».

4. R. Benson soutient cette thèse en soulignant l'équivalence relativement claire entre *executio* et *officium* ou *iurisdiction* dans le *dict. post* C. 16, q. 1, c. 19.

ministère dont la dimension pastorale devient un simple élément, qui peut ou non exister, et non plus une dimension essentielle sans laquelle on ne peut parler de ministère de prêtre ou d'évêque. En ce sens, il semble que l'on peut dire que la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, qui sera formulée ultérieurement, est en partie présente dans le *Décret* de Gratien.

DE QUELQUES DISTINCTIONS TRANSVERSALES

L'approche thématique que nous avons privilégiée ne peut nous dispenser, avant de conclure ce chapitre, d'examiner un certain nombre de distinctions communes aux différentes questions abordées. Il nous faudra à la fois mesurer leur signification et leur lien potentiel avec la distinction entre ordre et juridiction. Deux d'entre elles pourraient être considérées comme des germes d'une distinction de deux dimensions du pouvoir, voire même de deux pouvoirs. Il s'agit, d'une part, de la distinction entre *potestas* et *executio potestatis* – que nous avons déjà mentionnée à plusieurs reprises –, et, d'autre part, de la distinction entre *quantum adformant* et *quantum ad effectum*.

« Potestas » et « executio potestatis ».

Le terme *executio* n'est employé que 21 fois dans tout le *Décret*, dont 12 fois sous la plume de Gratien dans des *dicta*. Il peut d'abord signifier « poursuite judiciaire ou exécution des décisions des juges »¹. Il peut également s'agir simplement de la réalisation d'un acte : un péché, par exemple (*Dist.* 5, c. 1 de *pen.*), ou d'une action plus vaste (C. 18, q. 2, c. 19). *Executio* désigne aussi l'exécution d'une promesse (*dict. post* C. 17,

1. C. 11, q. 1, c. 38 ; C. 11, q. 1, c. 39 ; C. 25, q. 2, c. 16 ; *Dist.* 88, c. 4 ; *dict. post* C. 18, q. 2, c. 14 ; C. 2, q. 6, c. 41 (*executio sententiae*). Cette utilisation s'étend dans le domaine pénitentiel (*executio ultionis* : exécution du châtement) : *Dist.* 1, c. 46 de *pen.* Cela ne nous surprend pas si l'on considère que la pénitence était considérée à l'époque comme un jugement.

q. 1, c. 4) de même que les actes des empereurs (*Dist.* 96, c. 111).

Il est question d'*executio potestatis* chez Gratien seulement quatre fois, mais à chaque fois dans un *dictum*, c'est-à-dire sous la plume de Gratien. Deux fois dans le *dict. post* C. 16, q. 1, c. 40, une fois dans le *dict. post* C. 16, q. 1, c. 19 et une dernière dans le *dict. post* C. 1, q. 1, c. 97. Les trois premiers usages concernent les pouvoirs des moines-prêtres et le dernier la portée des actes posés par des hérétiques ou des schismatiques². *Executio officii* apparaît à trois reprises (C. 1, q. 1, c. 97 et C. 24, q. 1, c. 37) dans un sens relativement semblable à celui de *executio potestatis*.

Nous constatons donc que l'usage du terme *executio* dans l'expression *executio potestatis* est marginale et nouvelle à l'époque du *Décret* de Gratien. On ne peut cependant nier qu'il existe une distinction entre le pouvoir reçu à l'ordination et l'exécution de ce pouvoir. Cette distinction entre *potestas* et *executio potestatis* n'est cependant pas équivalente à la distinction entre deux pouvoirs.

« Quantum ad formam, quantum ad effectum ».

Le terme *effectus* mérite à lui seul une attention particulière tant il revient fréquemment dans les canons et commentaires de Gratien relatifs à l'ordination. On peut identifier plusieurs types d'utilisation relativement clairs.

L'utilisation dominante est une utilisation non technique, où le terme désigne simplement la réalisation d'un processus ou les effets d'une action.

Il est utilisé huit fois, sans autres qualificatifs, dans un sens négatif avec le verbe *carere* : *carere effectum*. Ces occurrences se déploient toutes dans le contexte de la question des sacrements conférés par les hérétiques. Une seule fois *effectus* est complété par *gratiae*, pour résumer la position d'Augustin : « Les sacrements des simoniaques n'ont pas

1. L'emploi en *Dist.* 87, c. 2 est plus énigmatique. Il ne fait d'ailleurs pas l'unanimité : des leçons AB y lisent *excusationis* (voir Friedberg, 305).

2. Ceci, sans remettre aucunement en doute la valeur de celle-ci, vient tout de même en limiter la portée. Nous nous apercevons ainsi que les analyses de Zirkel sur *potestas* et *executio potestatis* reposent sur un nombre extrêmement limité d'occurrences.

d'effet de grâce » Dans le même contexte de la théologie des sacrements, *effectus* est distingué de, ou uni à, *forma* quand il s'agit de qualifier des sacrements de *vera* ou *te falsa* : « De même que les sacrements des hérétiques sont vrais quant à la forme, ainsi sont-ils vrais et non vides quant à l'effet². » On trouve aussi dans la partie de C. 1, q. 1, c. 97 empruntée à Alger de Liège l'opposition entre des sacrements *vera et rata quantum ad se et quantum ad effectum* : « Il est vrai qu'on peut généralement dire que les sacrements qui ont été célébrés chez les hérétiques, non autrement que dans l'Église, sont vrais et valables en soi mais faux et vides quant à leur effet³. » On retrouve dans ces deux dernières citations, à la fois la volonté de Gratien, déjà soulignée, de se situer dans la tradition augustinienne, et à la fois de se démarquer de certaines de ses positions.

La forme est donc ce qui demeure même si elle n'est pas automatiquement productrice d'effets. Ce qui est ici d'ordre juridique (la forme) persiste, alors que les effets sur la ou le; personnes disparaissent. On trouve donc, à notre grande surprise, l'inverse de la théorie habituelle qui régit les liens entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, où c'est justement la dimension juridique qui peut disparaître alors que les effets sur les personnes subsistent éternellement quelles que soient les conditions. Ici c'est le contraire : « Mais s'éloignant de l'intégrité de la foi, ils arrêtent la puissance reçue par le sacrement, ils sont privés de l'effet de ce pouvoir » (*dict. post* C. 1, q. 1, c. 97).

Cette manière qu'a Gratien de distinguer la forme et l'effet se rapproche de ce que l'on peut considérer comme la théologie augustinienne. En effet, cette dernière, que l'on sait marquée par la controverse, si elle accepte de reconnaître les sacrements conférés par les hérétiques, réserve leur efficacité salutaire et leur utilité pour ceux qui se trouvent au sein de l'Église catholique.

On ne peut pour autant affirmer que c'est une distinction

1. *Dict. ante* C. 1, q. 1, c. 29 : « *Symoniacorum sacramenta effectum gratiae carent.* »

2. *Dict. post* C. 1, q. 1, c. 39 : « *Sicut ergo sunt vera sacramenta hereticorum quantum ad formam, ita sunt vera et non inania quantum ad effectum.* »

3. *Ibid.*, c. 97 : « *Quamvis possit generaliter dici, sacramenta, que apud hereticos non aliter quam in ecclesia Dei celebrantur, vera et rata esse quantum ad se, falsa vero et inania quantum ad effectum.* »

précoce entre ordre et juridiction qui permettait à Augustin de maintenir sa théologie sacramentaire. C'est son ecclésiologie, empreinte de platonisme, qui lui permettait de penser ainsi. En effet, pour lui l'Église se répartit sur deux niveaux : une « communauté des saints » (*societas sanctorum*) et une « communion dans les sacrements » (*communio sacramentorum*). « Les sacrements créent entre ceux qui les célèbrent une communion qui reste à un certain niveau de superficialité, et peut rassembler des bons et des mauvais. Mais ces mêmes sacrements visent une réalité intérieure, réalité qui n'est donnée qu'à ceux qui sont réellement rassemblés dans l'unité par la charité \ »

Ainsi nous percevons bien qu'identifier l'influence d'une théologie augustinienne chez Gratien, ce qui nous semble indéniable, n'équivaut pas à identifier une distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

CONCLUSION

Arrivé à cette étape de la recherche, il nous faut établir un bilan de notre questionnement : peut-on parler chez Gratien de pouvoir d'ordre et de pouvoir de juridiction ? L'étude lexicographique permet d'affirmer sans ambages qu'il n'y a pas chez Gratien de distinction entre *ordo* et *iurisdictio*, ou entre *potestas iurisdictionis* et *potestas ordinis*. Par contre, dans la résolution de certains problèmes, Gratien en semble proche.

Pour les clercs hérétiques et schismatiques, il envisage la privation de *Yofficium administrandi*, ou de *Vexecutio potestatis*. Si malgré cette privation les sacrements de nécessité sont célébrés, il semble bien qu'ils produisent leur effet. Gratien reprend ainsi la position augustinienne mais en la limitant, semble-t-il, au baptême. Pour ce qui est de la valeur de l'ordination conférée par des évêques hérétiques et schismatiques, il faut bien reconnaître qu'il est impossible de trouver chez Gratien une position claire. Parfois, il refuse de reconnaître le sacrement célébré en dehors de la véritable Église,

mais il se peut aussi qu'il accepte de tels sacrements comme valablement conférés.

Dans le traitement de la question de la charge paroissiale des moines, les catégories de *potestas* et d'*executio potestatis* sont à nouveau mises à contribution. Alors que la *potestas* est reçue à l'ordination, l'*executio* est attribuée par l'évêque dans la *licentia episcopi*. Sans que cela soit explicitement dit, cette controverse donne lieu une fois encore à un démantèlement du pouvoir du prêtre. Il y aurait d'un côté la célébration de l'eucharistie et, de l'autre, l'exercice d'une fonction pastorale auprès d'une paroisse. Vient alors la question de savoir ce qui est conféré lors de l'ordination et ce qui est reçu lors de l'attribution d'une *cura animarum*.

Nous avons montré que les débats entre les écoles de Laon et de Saint-Victor au sujet du pouvoir des clefs portaient précisément sur ce point : les clefs sont-elles conférées par l'ordination ou par l'attribution d'une *cura animarum* par la *licentia episcopi* ? Il est inutile de revenir sur les lourdes implications de la réponse à cette question. Nous nous contenterons ici de souligner l'origine théologique de la séparation entre un ministère conçu comme un pouvoir personnel et celui comprenant une *cura animarum*. Ainsi l'origine d'une distinction entre ordre et juridiction n'est-elle pas seulement imputable à l'importation d'un système juridique externe à l'intérieur de l'Église, en l'occurrence celui du droit romain, mais également à l'évolution même de la théologie, elle-même liée à l'évolution historique des institutions ecclésiales.

Nous avons fait remarquer qu'il n'y avait pas, chez Gratien, de distinction entre le pouvoir que le prêtre aurait de gouverner le peuple et celui d'offrir des sacrifices. Nous avons à ce sujet opté pour l'interprétation de S. Chodorow contre celle de L. Orsy. Néanmoins nous avons également fait remarquer qu'avec la distinction entre *potestas* et *executio potestatis* apparaissait une brèche à l'intérieur du ministère presbytéral qui aboutirait effectivement à la distinction de deux pouvoirs ayant chacun son objet propre. Sur ce point également force est de constater dans le *Décret* de Gratien un changement en cours dans l'histoire de la théologie et du droit canonique.

Ce bilan nous permet de saisir la complexité du problème. Il est bien difficile de répondre simplement et d'infirmer ou d'affirmer l'hypothèse de la présence chez Gratien d'une distinction entre ordre et juridiction. Des indices permettent d'en

détecter la présence larvée, même si les caractéristiques de ces distinctions embryonnaires ne cadrent pas avec les caractéristiques de ce qui sera appelé par la suite une distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. On peut donc affirmer sans grand risque d'erreur que chercher, et à plus forte raison trouver, dans le *Décret* une distinction entre ordre et juridiction reste largement un anachronisme néfaste à la théologie, de même qu'au droit canonique. On ne peut cependant nier chez Gratien l'apparition d'une juridicisation croissante de la conception de l'Église et des ministères, qui rend tout à fait recevable la critique formulée à R. Sohm. On est davantage chez Gratien au début d'une nouvelle époque de développement du droit qu'à la fin d'une époque que l'on pourrait encore qualifier de sacramentelle. Le tournant est, chez Gratien, largement amorcé.

CHAPITRE II

NAISSANCE ET PREMIERS DÉVELOPPEMENTS DE LA DISTINCTION FORMELLE DES DÉCRÉTISTES

Si la distinction formelle entre ordre et juridiction n'apparaît pas explicitement dans le *Décret* de Gratien, elle va cependant rapidement voir le jour chez les premiers commentateurs du *Décret*. Un examen approfondi des Sommes éditées et non éditées du *Décret*¹ permet de relever les premières apparitions de la distinction formelle dans ce qu'il est convenu d'appeler l'école anglo-normande² à propos d'une question que nous avons déjà examinée chez Gratien : le pouvoir des hérétiques d'excommunier.

LE POUVOIR DES HÉRÉTIQUES D'EXCOMMUNIER

Il faut d'abord distinguer la question de la valeur des actes posés par les hérétiques³ et schismatiques en matière sacramentelle, d'une part, et la question de leur pouvoir d'excommunication, d'autre part.

1. Comme outils particulièrement précieux pour une classification et une analyse de ces Sommes on consultera S. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik (1140-1234). Prodromus corporis glossarum*. 1^{er} et, plus récemment, R. Weigand, *Die Glossen zum Dekret Gratians : Studien zu den frühen Glossen und Glossenkompositionen*.

2. S. Kuttner, « Anglo-Norman Canonists of the Twelfth Century » ; réimpr. dans S. Kuttner, *Gratian and the School of Law 1140-1234*.

3. Sur la question du statut juridique de l'hérétique au Moyen Âge, on consultera

La valeur des actes sacramentels.

Nous avons signalé dans le chapitre précédent les difficultés à saisir exactement et clairement la position de Gratien sur ce point. Quoi qu'il en soit des options théoriques que l'on adopte pour l'interprétation du *Décret*, il apparaît indubitable, comme nous avons essayé de le montrer, qu'il opère une distinction entre *potestas* et *executio potestatis*. Les premiers Décretistes vont reprendre et fixer cette même distinction pour traiter le difficile problème de la valeur des sacrements célébrés par les schismatiques ou les hérétiques². Comme le fait remarquer R. Benson³, la *Summa Parisiensis*⁴ (vers 1160) demeure très proche de Gratien⁵. Rufin⁶, lui, va s'en éloigner en distinguant les quatre éléments conférés au prêtre dans une ordination complète : *potestas aptitudinis*, qui est le pouvoir sacramental ; *potestas regularitatis*, capacité personnelle nécessaire à l'exercice de la charge sacerdotale ; *Pusus officii*, droit d'exercer l'autorité sacerdotale ; *potestas habilitatis*, possession de l'office ou titre dans lequel exercer l'autorité⁷.

Rufin ne sera pas forcément suivi sur ce point, preuve en est

R. Macerati, *Ricerche sullo status giuridico dell'Eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico (da Graziano ad Uguccione)*. On trouvera également une bibliographie complète sur les hérésies au Moyen Âge dans K. A. Fink, *Chiesa e papato nel medioevo* ; trad. de *Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter*.

1. Voir C. 1, q. 1, *dict. post* c. 97 et C. 24, q. 1, *dici, post* c. 37.

2. Nous ne pouvons ici aborder la question du pouvoir de consacrer l'eucharistie chez les schismatiques et les hérétiques. On voudra bien se reporter, pour l'époque dont il est question ici, à A. Landgraf, « Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters im 12. Jahrhundert ».

3. R. Benson, *The Bishop-Elect...*, 51.

4. La *Summa Parisiensis* est un des plus anciens écrits de l'école française. McLaughlin, son éditeur, la datait de 1160 alors que S. Kuttner optait plutôt pour une date proche de 1170. Les recherches récentes font plutôt pencher aujourd'hui pour la seconde hypothèse. On consultera Ch. Lefebvre, art. « Parisiensis (Summa) », dans *DDC*, t. VI, 1230-1231.

5. *Summa Parisiensis* sur C. 1, q. 1, c. 2 et c. 17, *dict. post* c. 97, sur C. 24, q. 1, *dict. poste*. 37 ; éd. T. P. McLaughlin, 80 s., 88, 226 s.

6. Rufin (vers 1150-1191) enseigne le droit canonique à Bologne et devient ensuite évêque d'Assise avant d'être transféré à Sorrente entre 1180 et 1186. Il est l'auteur d'une importante Somme sur le *Décret* de Gratien. Sa date de composition est aujourd'hui fixée à 1164, après avoir été longtemps située avant le pontificat d'Alexandre III (1159-1181). On consultera R. Benson, art. « Rufin », dans *DDC*, t. VII, 779-784 et A. Gouron, « Sur les sources civilistes et la datation des Sommes de Rufin et d'Étienne de Tournai ».

7. Cité par R. Benson, *The Bishop-Elect...*, 51.

la position de Bernard de Compostelle l'Ancien \ dans son *Apparatus*, datant de 1205 en C. 1, q. 1, c. 97, *ad v. ab ecclesia* : « Il [le retrait de l'Église] retire l'exécution, mais il ne retire pas la puissance, c'est-à-dire l'ordre ou le pouvoir qu'est l'ordre ou l'aptitude d'exécution². » On a une nouvelle fois recours ici à la distinction entre la *potestas* et son *executio*.

La « *Summa Lipsiensis* » (1186) et le pouvoir des hérétiques d'excommunier.

Cette question n'est pas éloignée de la précédente, à la fois parce que l'excommunication recoupe la question de la valeur des actes sacramentels, mais également parce que l'une et l'autre font souvent, comme on va le constater, l'objet d'un traitement commun.

La première apparition de la distinction formelle repérable entre ordre et juridiction se trouve dans la *Summa Lipsiensis*³ en C. 24, q. 1, c. 1. S. Kuttner⁴, suivant J. F. von Schulte⁵ date cette Somme, appartenant à l'école anglo-normande⁶, 1186 environ. L'auteur inconnu écrirait à Oxford ou à Paris. S. Kuttner tient la *Summa Lipsiensis* pour le commentaire de Gratien le plus complet avant Huguccio⁷ et y décèle l'influence des Décrétistes bolonais (Jean de Faenza, Simon de Bisignano, Gandulph), du théologien parisien Gérard Pucelle et de la Somme parisienne *Et est sciendum*⁸. H s'agit là encore de la question, très agitée à l'époque, de la valeur des

1. La vie et l'œuvre de Bernard de Compostelle l'Ancien sont assez peu connues. On le sait professeur à Bologne et de l'entourage d'Innocent III. Il est surtout connu pour sa compilation de décrétales datée de 1208.

2. « *executionem amittit, vim vero Le. ordinem vel potestatem que est ordo vel habilitas executionis non amittit* » (ms. Gnesen 28, fol. 71 va ; cité par A. M. Stieckler, « Die Zweigliedrigkeit... », 201).

3. Découverte et décrite par J. F. von Schulte, Wiener SB 66 (1870), 51 s.

4. S. Kuttner, *Repertorium...*, 197.

5. J. F. von Schulte, Wiener SB 66 (1870), 51.

6. S. Kuttner, « Anglo-Norman Canonists of the Twelfth Century » ; réimpr. dans S. Kuttner, *Gratian and the School of Law 1140-1234*. R. Weigand, « Die anglo-normannische Kanonistik in den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts ».

7. S. Kuttner, « Anglo-Norman... », 296.

8. Il s'agit d'un commentaire de l'école française écrit dans le diocèse de Sens durant le pontificat de Lucius III (1181-1185). On consultera S. Kuttner, « Les Débuts de l'école canonistique française » ; réimpr. dans S. Kuttner, *Gratian and the School of Law 1140-1234*.

actes posés par les clercs schismatiques et hérétiques. Parce qu'il servira de modèle pour les Sommes qui suivront, ce passage mérite d'être cité ici assez longuement.

C. 24, q. 1, c. 1, *Quod autem ab heretico* : Il faut noter que parmi les hérétiques certains ont été ordonnés par ceux qui ont le pouvoir d'ordonner, comme les évêques, et d'autres non. De même, ceux qui ont été ordonnés dans la forme de l'Église par ceux qui ont le pouvoir, ceux-là sont tolérés par l'Église, les autres sont rejetés. Ceux qui sont ordonnés par ceux qui n'ont pas eu le pouvoir d'ordonner ou par ceux qui ont eu le pouvoir, mais non dans la forme de l'Église, ne peuvent lier ou délier les autres. Mais ceux qui restent, c'est-à-dire ceux acceptés par l'Église, le peuvent. Les rejetés ne le peuvent pas. Mais disons que des hérétiques non catholiques doivent être liés par des hérétiques, s'ils ont été coupables *cf. infra e. q. Quisquis et Subdiaconus* (C. 24, q. 1, cc. 38-39) et *supra prox. q. vii. c. i.* (C. 23, q. 7, c. 1), mais ils ne peuvent lier ou délier des catholiques. Mais certains mettent en avant que, de même que les sacrements administrés par les hérétiques dans la forme de l'Église ne peuvent pas manquer d'effet, de même, quand ils lient ou délient, ils ne portent pas moins d'effet que quand les catholiques le font. À ceci on dit qu'autre est le rapport aux sacrements et autre est le rapport au fait de lier. *Vu que dans les sacrements ce n'est pas la vie qui est requise mais la forme, ce n'est pas la juridiction mais l'ordre.* Mais dans le fait de lier ou de délier la vie est aussi concernée. Parce qu'il est mieux d'utiliser une distinction de Gratien nous disons que tout hérétique ou bien suit une hérésie déjà condamnée par des conciles ou en façonne une nouvelle. C'est pourquoi s'il suit une hérésie déjà condamnée, il est, de ce fait, jugé séparé et ne peut donc ni excommunier ni déposer quelqu'un. Au contraire s'il suit une hérésie nouvelle, aussi longtemps qu'elle n'aura pas été condamnée par une sentence des évêques, quoique lui-même *de iure* ne puisse pas excommunier, délier ou lier quelqu'un, il faudra cependant que celui qui a été lié par lui demande l'absolution, et cela seulement s'il est placé sous sa juridiction. *Iam dampnatam* : dans les conciles par les saints Pères. *Si participant facit* : aussitôt en droit même, car ceux qui suivent une hérésie déjà condamnée sont immédiatement excommuniés, et il n'est pas besoin qu'ils soient excommuniés de nouveau, mais dénoncés comme excommuniés¹.

1. Lu fol. 335va-vb édité par T. Lenherr, *Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt der Häretiker...*, 307. « *Quod autem ab heretico* : *Notandum quod hereticorum alii sunt ordinati ab hiis qui potestatem ordinandi habent, ut episcopi, alii non. Item eorum qui ordinantur informae ecclesie ab habentibus potestatem alii tolerantur ab ecclesia, alii reprobantur. Ordinati ab hiis qui potestatem ordinandi non*

L'intérêt n'est pas d'abord de diagnostiquer ici l'appari-
tion concomitante des termes *ordo* et *iurisdictio*, mais plutôt
de constater que ce couple constitue le ressort d'une argumen-
tation canonique et théologique nouvelle. Il fait suite, et vient
se superposer, dans ce passage, à la distinction *vita et forma*.
T. Lenherr¹ attribue à Rolandus², canoniste de Bologne, dont
la *Summa* date de 1150 environ, la paternité de cette dernière
distinction : « Et dans les sacrements, c'est la forme et non la
vie qui est requise ; mais, pour ce qui est de lier ou de délier,
la vie doit être prise en considération au premier chef³. »
Rolandus emploie ici le couple *liber et vita* comme si celui-ci
était suffisamment courant pour ne demander aucune explici-
tation. Si la notion de *forma* peut être cernée assez facile-
ment, il n'en va pas de même pour celle de *vita*. Elle désigne,
selon T. Lenherr, « l'unité juridique à l'Église⁴ » nécessaire

*habuerunt uel ab hiis qui habuerunt potestatem, set non in forma ecclesie, alios
ligare uel soluere non ualent. Reliqui uero, dum ab ecclesia tolerantur, ualent.
Reprobati autem non ualent. Vel dicamus hereticos non catholicos ab hereticis, s
culpabiles fuerint, esse ligandos, ut infra e. q. Quisquis et Subdiaconus (C. 24, q. 1
cc. 38-39) et supra prox. q. vii. c. i. (C. 23, q. 7, c. 1), ligare uel soluere catholico,
non possunt. Set obicitur quod quemadmodum sacramenta ab hereticis in forma
ecclesie ministrata effectum carere non possunt, sic et ligatio et solutio ab eis cele-
brata non minus quam catholicorum sortiuntur effectum. Ad quod dicunt aliam
sacramentorum et aliam ligationis esse rationem. In sacramentis siquidem non uita
set forma, non iurisdictio set ordo requiritur. In ligatione uero uel solutione etiam
uita spectatur. Vel quod melius est <ut distinctione Gratiani> utamur, dicimus quod
omnis hereticus aut heresim iam in conciliis dampnatam sequitur aut nouam
conferit. Si itaque heresim iam dampnatam sequitur, eo ipso precisas iudicatur eo
quod ipse non potest aliquem excommunicare uel deponere. Si autem nouam
finxerit, quamdiu per sententiam episcoporum reprobatus non fuerit, licet ipse de
iure non possit aliquem excommunicare uel soluere uel ligare, tamen oportebit eum
qui ab eo ligatus est absolutionem querere, ita demum si sub eius iurisdictione
positus sit. Iam dampnatam : in conciliis a sanctis patribus. Se participem facit :
statim ipso iure, nam qui dampnatam heresim secutus statim excommunicatus sunt,
nec opus est, ut de nouo excommunicentur, set ut excommunicati denuntientur. »*

1. T. Lenherr, *Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt...*, 223.

2. Il enseigne à Bologne entre 1150 et 1170. Longtemps identifié à Roland Ban-
dinelli, futur pape Alexandre III (1159-1181), il en est aujourd'hui distingué. Il
composa plusieurs versions de la Somme sur le *Décret* et de nombreuses gloses
indépendantes. On consultera J. T. Noonan, « Who was Rolandus ? » dans K. Pen-
nington et R. Somerville (éd.), *Law, Church, and Society*, Philadelphie, 1977,
21-48 ; M. Pacaut, art. « Roland Bandinelli », dans *DDC*, t. VII, 703-709 ; R. Wei-
gand, « Quaestiones aus der Schule des Rolandus und Metellus », *AKathKR*,
138, 1969, 82-94 ; « Magister Rolandus und Papst Alexander III », *AKathKR*, 149,
1980, 3-44.

3. Magister Rolandus, *Summa*, éd. Thaler, 100-101, ad C. 24, q. 1 : « In sacra-
mentis siquidem forma non uita requiretur, in ligatione uero uel solutione princi-
palis uita respectatur. »

4. T. Lenherr, *Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt...*, 223.

pour lier ou délier. Bien que cette dernière formule ne soit pas non plus très claire, on peut déduire de l'usage qu'il s'agit là de ce que nous appellerions aujourd'hui la « pleine communion ». Conscient de la rupture que constitue le passage de cette distinction à celle de *iurisdictio* et *ordo*, T. Lenherr en voit lui aussi la première apparition dans la *Summa Lipsiensis*. P. Landau suit T. Lenherr sur ce point sans émettre la moindre réserve¹.

Il n'est pas anodin que la distinction fasse son apparition dans un contexte où il est question de l'excommunication. L'excommunication, au moins encore à cette époque, recouvre à la fois le domaine du sacramentel et celui du judiciaire.

Les gloses précédant la « *Summa Lipsiensis* ».

La distinction des notions *d'ordo* et de *iurisdictio* comme axe d'une argumentation théologique et canonique est-elle une véritable nouveauté ? Si l'on observe les sources de ce commentaire de la C. 24, q. 1, c. 1, on ne trouve aucune trace de la distinction formelle entre l'ordre et la juridiction dans la C. 1 et la C. 24 de la Somme² de Simon de Bisignano³, pourtant reconnue comme l'une des sources de la *Sunima Lipsiensis*. On n'en trouve aucun signe non plus dans le commentaire du prologue de la C. 24, q. 1 de la Somme⁴ de Jean de Faenza⁵. Il faut poser ce même diagnostic d'absence for-

1. P. Landau, *Sakramentalität und Jurisdiktion*, 87.

2. BN lat. 3934 A, fol. 56-101.

3. Professeur à Bologne dans les années 1170, il composa une Somme sur le *Décret* qui est parmi les premières à faire un usage significatif des législations pontificales. On consultera A. Lambert, art. « Bisignano, Simon de », dans *DDC*, t. II, 900 ; T. P. McLaughlin, « The extravagantes in the Summa of Simon de Bisignano », *Mediaeval Studies*, 20, 1958, 167-176.

4. BN lat. 14607.

5. Né à Faenza, il est formé à Bologne où il devient professeur vers 1170. Sa Somme (vers 1171) est essentiellement une compilation de celles de Rufin et d'Étienne de Tournai. Vers 1174, il retourne à Faenza où il va devenir chanoine puis évêque. Sa Somme a eu cependant un grand succès et il est un des canonistes de l'époque le plus cité. On consultera N. Höhl, *Die Glossen des Johannes Faventinus zur Pars I des Decretum Gratiani : Eine literargeschichtliche Untersuchung*, Würzburg, 1987 ; A. M. Stickler, art. « Jean de Faenza ou Joannes Faventinus », dans *DDC*, t. VI, 99-102 ; R. Weigand, « Die Glossen des Johannes Faventinus zur Causa I des Dekrets und ihre Vorkommen in späteren Glossenapparaten », *AKathKR*, 157, 1988, 73-107.

meile dans la Somme de Rufin dans ses commentaires des C. 1 ; C. 16 ; C. 24, q. 1. De plus, lorsqu'il lui est donné de théoriser les quatre éléments conférés aux prêtres dans une ordination complète \ il ne mentionne, comme nous l'avons constaté, ni l'ordre ni la juridiction, même si, dans l'un ou l'autre, on peut reconnaître en germe la distinction à venir.

De plus, un sondage systématique des commentaires des grandes sommes précédant la *Summa Lipsiensis* dans les questions où apparaîtra ensuite la distinction entre ordre et juridiction montre l'absence de cette distinction². Bien sûr, on voit poindre la distinction dans les élaborations conceptuelles en vigueur. Nous l'avons déjà signalé dans la *Summa* de Magister Rolandus avec la distinction entre *vita* et *forma* dans le commentaire de la C. 24, q. 1. D'une autre manière, on en trouve une prémisse dans cette même somme sur C. 16, q. 1 : « Il faut noter en effet qu'il y a deux choses nécessaires à l'administration de la dignité sacerdotale : l'ordre et la faculté d'exercer l'ordre³. » De même, dans le commentaire de C. 24, q. 1, la *Summa Parisiensis* utilise largement la distinction entre *potestas* et *executio potestatis*.

On conclut de cet examen que la *Summa Lipsiensis* est bien la Somme où apparaît pour la première fois la distinction formelle entre ordre et juridiction, en tant qu'elle constitue un nœud canonique et théologique. Reste à considérer maintenant le destin de cette distinction dans les gloses du *Décret* qui lui sont chronologiquement postérieures.

1. Rufin, *Summa decretorum*, éd. H. Singer, 1902, 161-162.

2. Les références des Sommes qui suivent correspondent aux passages que nous avons dépouillés : *Summa* « *Quoniam* », éd. J. F. von Schulte sous le nom de Paucapalea : C. 1 ; C. 16 ; C. 24, q. 1, c. 1. *Summa* « *Sicut Vetus Testamentum* » : C. 24, q. 1, c. 1. *Summa* du Magister Rolandus : C. 1 ; C. 16, q. 1 ; C. 24, q. 1. *Summa d'Étienne de Tournai* : C. 1, q. 1, c. 1 ; C. 1, q. 1, c. 97 ; C. 16 ; C. 24, q. 1, c. 1. *Summa Parisiensis* : C. 1, q. 1, c. 1 ; C. 1, q. 1, c. 97 ; C. 16 ; C. 24, q. 1. *Summa Coloniensis* « *Elegantius in iure divino* » : C. 1, q. 1, c. 97 ; C. 16 ; C. 24, q. 1. Parmi les Sommes non éditées dont nous n'avons pas encore parlé nous avons consulté sans trouver la distinction formelle : *Distinctiones Monacenses* : C. 1 ; C. 24. *Summa Quaestionum* : C. 1 ; C. 24. *Compilatio decretorum* du cardinal Laborans : C. 1 ; C. 24.

3. « *Notandum est enim, quod ad sacerdotalis dignitatis amministrationem duo sunt neccessaria : ordo et licentia ordinis exsequendi.* »

Confirmation de la distinction dans les commentaires du «Décret» qui suivent la «Summa Lipsiensis» : les Sommes et les Apparatus de gloses.

Pour ce qui est des Sommes, on retrouve le commentaire de la *Summa Lipsiensis* du c. 1 de la C. 24, q. 1 presque mot pour mot, et en tout cas sans changement de sens, dans la Somme *De iure canonico tractaturus* *. Cette Somme, attribuée à Honorius², se situe dans la mouvance de la même école anglo-normande et fut écrite entre 1187 et 1190.

Formulée autrement, on reconnaîtra cependant la distinction formelle entre ordre et juridiction dans la dernière grande Somme française du *Décret*, la *Summa Bambergensis* « *Animal est substantia* »³. Datée entre 1206 et 1210, elle utilise la distinction dans le commentaire du même passage de Gratien : « Mais pour quelle raison a-t-il le pouvoir sur tous les sacrements et cependant n'a-t-il pas le pouvoir d'excommunier ? Voici la raison : parce que l'excommunication est une sentence et touche à la juridiction. Et donc, comme celui-ci n'a personne qui lui est soumis, sa sentence ne peut être efficace et donc pas davantage son excommunication, parce qu'une sentence portée par quelqu'un qui n'est pas son supérieur ne tient pas. Les sacrements ecclésiastiques ne regardent pas la juridiction, mais l'ordre⁴. »

Huguccio⁵ ne se distingue pas sur le fond de ses prédéces-

1. Laon, bibliothèque communale 371 bis. fol. 151ra; éd. T. Lenherr, *Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt der Häretiker...* 310.

2. On constate, pour la question de l'attribution, un accord entre R. Weigand, T. Lenherr et J. Brundage, *Médiéval Canon Law*. 213.

3. Somme française anonyme composée entre 1206 et 1210. On consultera A. M. Stickler, « Zum Apparat *Animal est substantia* », *BMCL.* 1, 1971, 73-75.

4. « *Set que est ratio, quod potest omnia sacramenta et tamen excommunicare non potest ? Hec est ratio : quia excommunicatio sententia est et pertinet ad iurisdictionem. Unde cum iste non habet subditos, non potest ualere eius sententia et ita nec eius excommunicatio, quia sententia a non suo domino lata non tenet, ii. q. i. Imprimis, C. 2, q. 1, c. 7). At sacramenta ecclesiastica non respiciunt iurisdictionem, set ordinem tantum* » (Grat. C. 24, q. 1, c. 1, Bamberg, Bayer. Staatsbibliothek Can. 42, fol. 117va ; Liège, bibliothèque de l'université 127 E, fol. 212ra-rb ; éd. T. Lenherr, *Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt...* 324-325).

5. Huguccio (vers 1180-1210) est un décrétiste de Bologne, auteur d'une des Sommes du *Décret* qui aura le plus d'influence (vers 1188-1190). En 1190, il devient évêque de Ferrare. On consultera C. Leonardi, « La vita e l'opéra di Ugucione da Pisa decretista », *Studia Gratiana.* 4, 1956, 39-120 ; W. P. Müller, « Huguccio de Pisa : Canonist, Bishop, and Grammarian ? », *Viator.* 22, 1991, 121-152 ; A. M. Stickler, art. « Uguccio de Pise », dans *DDC.* t. VII, 1356-1362.

seurs. Il n'emploie pas, par contre, la distinction formelle entre *ordo* et *iurisdictio* pour résoudre ce problème, mais va distinguer quatre niveaux à ? *effectus*¹: 1, quant à la vérité et à l'intégrité du sacrement ; 2, quant à l'exécution licite de l'administration ; 3, quant à la *res sacramenti* ; 4, quant au salut du ministre et de celui qui reçoit le sacrement². C'est en fait un raffinement de la construction théorique que Rufin et Étienne de Tournai³ avaient déjà mise en place dans leurs Sommes sur le *Décret*⁴ pour distinguer les trois cas où une ordination pouvait être dite *irrita* : quant à la vérité du sacrement, quant à l'exécution de l'office, quant à la perception du bénéfice⁵. Bien que ce ne fût pas la volonté des auteurs, ces distinctions vont aboutir à une relativisation de l'interdiction des ordinations absolues et les rendre finalement possibles⁶.

La *Summa Bambergensis* se trouve être un des derniers commentaires du *Décret* de Gratien appartenant au genre littéraire des Sommes. Les Apparatus de gloses vont rapidement supplanter les Sommes. On va retrouver notre distinction entre ordre et juridiction dans deux Apparatus de gloses qui entretiennent de nombreuses affinités avec la Somme dont nous venons de parler.

L'Apparatus *Ecce uicit leol* (1206) est certainement le

1. Il ne nous appartient pas ici de développer les articulations possibles de ces quatre niveaux et ce qu'ils recouvrent exactement. On se reportera à l'article de T. Lenherr, « Der Begriff *executio* in der *Summa decretorum* des Huguccio ».

2. Huguccio, sur C. 1, q. 1, *dict. post* c. 39 : * 1. *quoad iteritatem et integritatem sacramenti*. 2. *quoad licitatem executionem administrandi*. 3. *quoad rem sacramenti*. 4. *quoad salutem ministrantis et ministerium suscipientis*. »

3. Étienne de Tournai, né en 1128, se rend à Bologne vers 1160 pour y étudier le droit canonique. Il retourne à Orléans vers 1167 où il devient abbé de Saint-Euverte. Il termine sa Somme sur le *Décret* en 1165-1166 qui deviendra la référence de l'école française naissante. Il est nommé abbé de Sainte-Geneviève (Paris) en 1177 et évêque de Tournai en 1192. Sa carrière ecclésiastique ne l'a pas empêché de continuer à écrire des gloses. On consultera A. Gouron, « Sur les sources civilistes et la datation des Sommes de Rufin et d'Étienne de Tournai » ; H. Kalb, *Studien zur Summa Stephans von Tournai*, Innsbruck, 1983 ; S. Kuttner, « Bemerkungen zum Verhältnis von Theologie und Kanonistik am Beispiel Rufins und Stephans von Tournai », *ZSRG.K.*, 72, 1986, 338-48 ; R. Weigand, « Studien zum kanonistischen Werk Stephans von Tournai », *ZSRG.K.*, 72, 1986, 349-361.

4. Sur la *Dist. IQ*.

5. * *quantum ad sacramenti veritatem, quantum ad officii executionem, quantum ad beneficii perceptionem* » (cité par G. Fransen, « La Tradition des canonistes du Moyen Âge », 258).

6. Y. Congar, « Note sur une valeur des termes *ordinare, ordinatio* », 13.

7. Il s'agit d'un Apparatus français sur le *Décret* datant du début du xnr siècle et qui nous est parvenu sous deux recensions (1202-1210). Il puise à la fois chez les

premier Apparatus de gloses de l'école française. J. F. von Schulte le date de 12062. La distinction entre ordre et juridiction est ici explicitement présente.

C. 24, q. 1, c. 1, *Quod autem* : Ceci est la première question, à savoir si un clerc peut lier quelqu'un par une sentence d'excommunication. Il faut donc distinguer l'hérétique qui suit une hérésie nouvelle de celui qui suit une hérésie déjà condamnée. On appelle nouvelle hérésie celle qui n'a pas été condamnée par l'Église, une ancienne celle qui a déjà été condamnée. S'il suit une hérésie nouvelle, il peut excommunier et il est toléré dans l'Église, *arg. infra e. q. Achasius*. Parce qu'un prélat est toujours toléré dans l'Église jusqu'à ce qu'une sentence soit portée contre lui, *arg. supra viii. q. iii. Nonne*. Par contre, s'il suit une hérésie déjà condamnée, en la suivant il est excommunié *ipso iure, ut infra e. q. c. i. et ii.* et comme il est excommunié, il ne peut pas excommunier quelqu'un, *ut infra e. q. Audiuiimus*, cependant il peut conférer les sacrements de l'Église, pourvu qu'il observe la forme de l'Église. Donc il confère le sacrement de l'eucharistie et le baptême, *arg. supra di. i. Sacramenta, infra de cons. di. iiii. Non in uobis*, mais il ne peut pas excommunier. Et voici la raison de la différence : les sacrements sont donnés en raison de l'ordre (*ratione ordinis*) et non de la juridiction (*ratione iurisdictionis*). Donc si quelqu'un est ordonné par celui qui n'est pas son évêque, il est ordonné, *ut supra vii. q. i. Episcopus, arg. extra, de temporibus ordi[nationis], Sane*, mais s'il est jugé par quelqu'un qui n'est pas son évêque, il n'est pas condamné, *arg. supra xii. q. i. In clericorum*. Donc l'excommunication, parce qu'elle relève de la juridiction, ne tient pas, si ce n'est portée par son juge, parce que la juridiction est enfermée dans des limites déterminées. D'autre part, on donne habituellement une raison qui, plus générale, n'en est cependant pas meilleure. On dit en effet que n'importe quel hérétique est plus petit que n'importe quel catholique, *arg. supra ii. q. vii. Set hereticus*, mais qu'un plus grand ne peut être condamné par un plus petit, *arg. supra xxi. di. Inferior*. Mais cette raison n'est pas valable, car selon elle un hérétique peut excommunier un autre hérétique, ce qui est faux. De même, Augustin reste dans le doute, quant à savoir si n'importe quel

Décrististes de Bologne et chez ceux de l'école française. On consultera S. Kuttner, *Repertorium*, 59-66.

1. J. F. von Schulte, « Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians. Dritter Beitrag », 59.

2. S. Kuttner, *Repertorium*, 59 est moins précis dans sa datation et se contente de situer le document entre la Somme *Animal est substantia* et la Glose ordinaire de Jean le Teutonique (entre 1206 et 1215).

hérétique est plus petit que n'importe quel catholique, *ut supra* vi. i. *Quero* \

On retrouve ici l'argumentation déjà rencontrée : les sacrements sont donnés *ratione ordinis* et l'excommunication *ratione iurisdictionis*. La juridiction n'est donc plus ici l'exécution de l'ordre. Nous sommes bien en présence de deux types de pouvoirs.

L'Apparatus de gloses *Ius naturale*², attribué à Alain

1. « *Quod autem : Hec est prima questio, utrum clericus scilicet aliquem possit ligare sententia excommunicationis. Distinguitur ergo de heretico qui aut sequitur heresim nouam aut iam dampnatam. Noua heresis dicitur que non ab ecclesia est dampnata, antiqua que olim est dampnata. Si heresim nouam, potest excommunicare et in ecclesia tolerandus est, arg. infra e. q. Achasius (C. 24, q. 1, cc. 1, 3). Quod semper prelatus in ecclesia est tolerandus usque ad sententiam contra se latam, arg. supra viii. q. iii. Nonne (C. 8, q. 4, c. 1). Si autem sequitur heresim iam dampnatam, ipso iure de suis sequentibus est excommunicatus, ut infra e. q. c. i. et ii. (C. 24, q. 1, cc. 1, 2), unde cum sit excommunicatus, alium excommunicare non potest, ut infra e. q. Audiuius (C. 24, q. 1, c. 4), tamen sacramenta ecclesie potest conficere, dummodo seruet formam ecclesie. Unde eucharistie sacramentum conficit et baptismum confert, arg. supra di. i. Sacramenta (C. 1, q. 1, c. 34 ? De cons. Dist. 1 c. 30 ? [Les points d'interrogation sont présents dans l'édition de T. Lenherr]), infra de cons. di. iii. Non in uobis (De cons. Dist. 4, c. 43), non tamen potest excommunicare. Et hec ratio differende : Sacramenta dantur ratione ordinis non iurisdictionis. Unde si quis a non suo episcopo ordinetur, ordinatus est, ut supra vit. q. i. Episcopus (C. 7, q. 1, c. 37), arg. extra, de temporibus ordi(nationis), Sane (JL 13 948, cf. 1 Comp. 1, 6, 2 [X, 1, 11, 2J], set si a non suo episcopo iudicetur, non est contempnandus, arg. supra xii. q. i. In clericorum (C. 11, q. 1, c. 49). Excommunicatio ergo quoad iurisdictionem pertinet non tenet, nisi referatur a suo iudice, quia iurisdicatio concluditur certis liminibus. Alia solet ratio assignari, generalior, non tamen melior. Dicunt enim, quod quilibet hereticus est minor quolibet catholico, arg. supra ii. q. vii. Set hereticus (C. 2, q. 7, c. 26), set maior ab inferiori contempnari non potest, arg. supra xxi. di. Inferior (Dist. 21, c. 4). Set non ualet hec ratio, quod secundum hoc hereticus posset alium hereticum excommunicare, quod falsum est. Item hoc relinquit dubium Augustinus, utrum quilibet hereticus fit minor quolibet catholico, ut supra vi. i. Quero (C. 6, q. 1, c. 21) » (Sankt Florian, Stiftsbibliothek XI 605, fol. 93rb, C. 24, q. 1, c. 1 ; T. Lenherr, *Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt...*, 322).*

2. Quand S. Kuttner (*Repertorium*, 67) fait connaître pour la première fois l'Apparatus *Ius naturale*, il en fait remonter la publication peu avant 1210. En fait A. M. Stickler relève deux versions bien différentes (A. M. Stickler, « Alanus Anglicus als Verteidiger des monarchischen Papsttums », spécialement pour la datation 348-349). La première (BN lat. 3909) date d'environ 1192, et la seconde (bibl. Mazarine, 1318) de 1205 environ. L'extrait que nous citons ici est tiré de la seconde version (bibl. Mazarine, 1318). La raison de ce choix n'est pas seulement l'absence dans le manuscrit BN lat. 3909 des C. 16 à 27, elle est l'absence de cette même glose dans la première recension de l'Apparatus *Ius naturale*. Nous avons pu le vérifier dans le manuscrit Seo de Urgel, 2009 (113) qui appartient, selon A. M. Stickler, à la première version.

l'Anglais¹ et daté de la fin du xir^e ou du début du xiii^e siècle, appartient à l'école bolonaise. Son commentaire de la *Causa* qui nous intéresse s'harmonise parfaitement avec ceux des membres de cette école.

C. 24, q. 1, *dict. post* c. 4 (transcription partielle³) :

«Maudire : c'est-à-dire vouer à des châtiments exemplaires ; il confère cependant les sacrements, s'il respecte la forme de l'Eglise. Mais on demande pourquoi celui qui est en dehors de l'Eglise peut conférer les sacrements et non excommunier ? Réponse : parce que conférer les sacrements, il le peut par l'ordre (*ex ordine*), qu'il conserve étant retiré de l'Eglise, *ut supra* i. q. i. *Quod quidam*, mais, excommunier, il le peut par la juridiction (*ex iurisdictione*), que, étant retiré de l'Eglise, il perd toujours, *ut supra* e. q. *Audiuimus*, i. q. i. *Remissionem* [...]. »

« *Maiores* : au moins par la juridiction, non par l'ordre ou le mérite⁴. »

Cette glose se situe dans la même veine que les précédentes pour distinguer les sacrements et l'excommunication. La dernière phrase radicalise encore cette distinction en montrant qu'elle peut être source d'une hiérarchie : on peut être plus grand par la juridiction si ce n'est par l'ordre.

Bernard de Compostelle l'Ancien dans son *Apparatus*

1. Canoniste anglais enseignant et écrivant à Bologne vers 1190-1215. On consultera J. Gaudemet, *Les Sources du droit canonique*, 140 et P. Landau, art. « Alanus Anglicus », dans *LMA*.

2. A. M. Stickler, « Die Zweigliedrigkeit... », 199.

3. « *Execrare : idest exempla sacrare, conficit tamen sacramenta, si formam ecclesie seruauerit. Set queritur, quare possit quis extra ecclesiam sacramenta conficere et non excommunicare ? Resp. quoniam sacramenta conficere habet ex ordine, quem ab ecclesia recedens retinet, ut supra* i. q. i. *Quod quidam* (C. 1, q. 1, c. 97), *excommunicare uero ex iurisdictione, quam recedens ab ecclesia semper amittit, ut supra* e. q. *Audiuimus* (C. 24, q. 1, c. 4.), i. q. i. *Remissionem* (C. 1, q. 1, c. 39). [...] *Maiores* : *iurisdictione saltem, non ordine uel meritis* » (Paris, bibliothèque Mazarine 1318, fol. 293vb ; éd. T. Lenher, *Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt*..., 316).

4. On retrouve une glose de la même teneur, même si elle n'emploie pas le terme *ordo* dans le commentaire du même canon dans le ms. lat. 3905 B de la Bibliothèque nationale de Paris, cité par A. M. Stickler, « Zur Kirchen-Gewalt in den Glossen der Hs. Lat. 3905 B der Bibl. Nat. Paris ».

5. Bernard de Compostelle l'Ancien enseigne et écrit à Bologne de la fin du xir^e siècle à la deuxième décennie du xiii^e. Il est l'auteur de gloses à la *Compilatio prima*. Son œuvre la plus importante est la *Compilatio romana*, une compilation de décrétales d'Innocent III. D'autres sources permettent de penser qu'il est également l'auteur de gloses à la *Compilatio secunda* et à la *Compilatio tertia*, mais elles n'ont jamais été identifiées. On consultera A. Garcia y Garcia, « La Canonistica

(1205) glose C. 24, q. 1, c. 4 et *dict, post* : « En effet, il ne s'ensuit pas que tout ce qui leur est conféré provient de l'ordre *ut di. 1. qui a suo gradu*, alors que le pouvoir d'excommunié ne dépend pas de l'ordre mais de la juridiction : autrement aucun archidiacre ne pourrait excommunier car ils ne sont pas prêtres L »

On perçoit ici une autonomisation des deux pouvoirs, puisque l'archidiacre a un des pouvoirs et pas l'autre ; ce qui va se révéler encore plus clairement chez Laurent d'Espagne.

La thèse de l'Apparatus² de Laurent d'Espagne³ (1210-1215) est celle⁴ que nous avons déjà trouvée chez les autres

Ibérica (1150-1250) en la investigación reciente », 55 ; P. Ourliac, art. « Bernard de Compostelle l'ancien », dans *DDC*, t. II, 775.

1. « *Nec enim sequitur quod omnia sibi conferantur cum ex ordine proveniunt ut di. 1. qui a suo gradu, licet potestas excommunicandi non ab ordine set a iurisdictione pendeat : alioquin nullus archidiaconus posset excommunicare quia presbiteri non sunt* » (ms. Gnesen, 28, fol. 187rb).

2. J. Gaudemet, *Les Sources du droit canonique*, 141.

3. Laurent d'Espagne enseigne le droit canonique à Bologne (vers 1200-1214) et devient évêque d'Orense de 1218 à sa mort en 1248. Il est l'auteur de deux travaux d'une importance majeure, la *Glossa Palatina* sur le *Décret* et un *Apparatus* de gloses à la *Compilatio tertia*. Tancrède et probablement S. Fiechi (Innocent IV) furent parmi ses étudiants. On consultera A. García y García, « La Canonística Ibérica (1150-1250) en la investigación reciente », 55-56 ; B. McNamus, *The Ecclesiology of Laurentius Hispanus and his contribution to the Romanization of canon law jurisprudence, with an Edition of Laurentius's Apparatus glossarum in Compilatio tertia*, Ph. D. Dissertation, Syracuse University, 1991 ; K. W. Nörr, « Der Apparat des Laurentius zur Compilatio tertia », *Traditio*, 17, 1961, 542-543 ; A. M. Stickler, art. « Laurent d'Espagne », dans *DDC*, t. VI, 361-364.

4. On pourra s'étonner de la place donnée à cet auteur par rapport aux autres Décrétistes. Elle est, en fait, liée à l'histoire de la recherche sur l'évolution de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. A. M. Stickler a en effet consacré un article à la bipartition des pouvoirs chez Laurent d'Espagne. Cette étude est elle-même une réponse à un article central que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner. Il s'agit de l'étude de M. Van de Kerckhove, « La Notion de juridiction dans la doctrine des Décrétistes et des premiers Décrétalistes (1140-1250) ». Pour mieux mesurer la réponse de A. M. Stickler, il faut résumer les principaux acquis de l'article de M. Van de Kerckhove de 1937. – Pour analyser le développement et l'étendue du terme « juridiction », l'auteur se livre à un examen des *Sommes* et gloses autour de trois expressions : *lex diocesana*, *lex iurisdictionis*, *potestas clavium*. C'est l'analyse de la première expression qui occupe la plus grande partie de l'article et permet à l'auteur de relever trois étapes dans le développement de la notion de juridiction. I. De Gratien à Huguccio (1188), le terme « juridiction » est peu utilisé et on lui préfère *lex diocesana* qui désigne, à cette époque, « l'ensemble du pouvoir administratif, spirituel et temporel » (440). II. Avec Huguccio et les canonistes de son école ou de sa mouvance, va apparaître une distinction entre *lex diocesana* et *lex iurisdictionis*. À la seconde va correspondre le pouvoir administratif spirituel et à la première le pouvoir administratif des biens temporels. « Cependant elle [la juridiction] comprend encore les actes qui dépendent du pouvoir d'ordre aussi bien que ceux qui se réfèrent au pouvoir juridictionnel

Décrétistes : un excommunié ne peut pas excommunier car il a justement perdu la juridiction qui lui permettrait d'accom-

proprement dit» (440). m. Chez les premiers Décrétalistes, à partir de 1215, l'expression *lex iurisdictionis* perd sa valeur technique de synonyme du mot « juridiction ». Sous l'influence croissante de l'étude du droit romain, les auteurs déterminent de façon plus précise le sens du mot « juridiction » devenu lui-même d'un usage plus courant C'est alors qu'ils introduisent, avec S. Raymond de Penafort, une distinction nouvelle et séparent dans la loi juridictionnelle les actes relevant du pouvoir d'ordre des actes juridictionnels proprement dits. « Ainsi la juridiction devient la *potestas publica regendi societatem*, *potestas* distincte de la *potestas sanctificandi* qui émane celle-ci du caractère sacerdotal » (440). – Pour ce qui est du pouvoir des clefs, Gratien fait un emploi inconnu jusque-là du concept de *potestas clavium* reposant sur une interprétation singulière de Mt 16, 18. Les théologiens et les canonistes de son temps interprétaient ce passage uniquement en termes pénitentiels, faisant de celui-ci un parallèle de Jn 20,22-23 : « Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis. Ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus » (traduction de la TOB). Gratien en fera une lecture beaucoup plus large et n'hésitera pas à employer *potestas clavium* pour les pouvoirs au for externe. Du point de vue conceptuel, ce sens est très proche de celui de *iurisdiction*. Pourtant, Gratien ne fera jamais équivaloir *potestas clavium* et *iurisdiction*. En effet, *iurisdiction*, nous l'avons vu, n'était que peu employé et la plupart du temps d'une manière très floue. On notera que la *Glossa ordinaria* de la Bible (*Biblia latina cum glossa ordinaria*, facs. repr. of the editio princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480/1481, Tumhout, Brepols, 1992) ne fait pas mention à cet endroit du terme *iurisdiction*, mais parle de *potestas*. Le contexte ne permet pas de dire si ce pouvoir s'étend aussi au for externe. – Nous livrons le résumé que M. Van de Kerckhove donne lui-même de cette analyse du pouvoir des clefs :

« En résumé : l'analyse de l'expression *potestas clavium* dans les écrits des Décrétistes et des premiers Décrétalistes permet donc d'affirmer qu'avant les gloses de Jean le Teutonique sur le *Décret* de Gratien, le pouvoir de l'Église dans le for interne n'entre pas explicitement dans la notion de juridiction. Les auteurs appellent ce pouvoir *potestas sacerdotalis*.

« C'est donc Jean le Teutonique qui, vers 1210-1215, identifie *potestas clavium* et *iurisdiction*. Par le fait même, l'extension de ces deux expressions s'élargit de façon considérable, et le mot "juridiction" prend la signification très large de *potestas regiminis*, applicable au for interne comme au for externe, selon qu'il s'applique directement à la conscience individuelle ou au bien de la communauté religieuse.

« Dans la doctrine des premiers Décrétalistes surgit alors la distinction entre le for interne sacramentel et le for interne extra sacramentel, selon que le ministre agit en vertu tout à la fois de la juridiction et du pouvoir d'ordre, ou bien en vertu de la seule juridiction. Mais la terminologie même n'apparaît pas dans leurs écrits et la distinction elle-même reste à préciser » (453).

Par rapport à cet article de M. Van de Kerckhove, la position de fond de A. M. Slickler est que la distinction entre pouvoir de juridiction et pouvoir d'ordre, même si elle n'est pas formalisée comme telle, est très ancienne dans l'Église. Il va donc, grâce à sa recherche sur Laurent d'Espagne, montrer que :

– M. Van de Kerckhove a fait une erreur, d'une part, quand il attribue la *Glossa Palatina* à Jean le Teutonique au lieu de Laurent d'Espagne, et d'autre part, quand il prête à Lanfranc la signature de certaines gloses de décrétales en *la* ou *l'la* au lieu de les rapporter à Laurent d'Espagne (A. M. Slickler, « Die Zweigliedrigkeit... », 183).

– M. Van de Kerckhove se trompe quand il prétend que la distinction technique

plir ce geste. A. M. Stickler de citer un passage déjà avancé par M. Van de Kerckhove :

Ad v. excommunicatus : Et donc un excommunié ne peut pas excommunier mais quelqu'un qui a été suspendu est excommunié *xi. q. iij. § eviderter*. Pourquoi donc ne peut-il pas excommunier ? J'affirme que cela dépend si la suspension touche l'office ou la juridiction. Car si on est suspendu de l'office on n'a pas de pouvoir sur ce qui est de l'office comme sont par exemple célébrer et les choses semblables, mais on aurait le pouvoir sur ce qui appartient à la juridiction comme donner une prébende ou excommunier, parce que ceci est transmis par la juridiction *extra ij. de electione*. Ce serait le contraire si la suspense portait sur la juridiction et non sur l'office, parce qu'on aurait pouvoir sur les choses qui sont de l'ordre de l'office et non sur celles qui sont de l'ordre de la juridiction. *Si autem ab utroque tunc neutrum extra iij. de concess. prebende, quoniam *

La justification théorique est la même que celle que nous avons trouvée chez les autres Décrétistes : « *Ad v. non valet* : Il consacre cependant en dehors de l'Eglise s'il observe la forme, parce que ceci relève de l'ordre que conserve celui qui est retiré de l'unité de l'Eglise *i. q. i. quidam* ; mais il ne peut

entre *ordo* et *iurisdictio* n'existe pas avant 1200 (« *Van de Kerckhove ist in seiner Untersuchung wohl zu weit gegangen, wenn er von der Mitte des 13. Jahrhunderts an die Ausschließlichkeit der Gleichsetzung potestas iurisdictionis = potestas regiminis als die allgemeine Lehre der Kanonisten hinstellt ; er ist anderseits hinter den Tatsachen zurückgeblieben, wenn er auch die klare Unterscheidung der beiden Gewalten als solcher auf Grund einermangelnden einheitlichen technischen Terminologie nicht über 1200 zurückverlegt* » [A. M. Stickler, « Die Zweigliedrigkeit... », 205]).

- La pensée de Laurent d'Espagne (professeur à Bologne entre 1190 et 1214) manifeste clairement, dans plusieurs domaines de la vie de l'Eglise et du droit, une distinction entre les deux pouvoirs et qu'il est en cela en accord avec les Décrétistes qui l'ont précédé et qu'il ne fait pas d'innovation.

Il convient d'examiner en détail les différents domaines où A. M. Stickler repère la distinction pour analyser comment elle est employée et la fonction qu'elle remplit.

1. « *Ad v. excommunicatus : Et ita excommunicatus non potest excommunicare set suspensus excommunicatus est xi. q. iij. § eviderter. Numquid ergo non potest excommunicare ? Dico refert an sit suspensus ab officio vel iurisdictione ; nam si ab officio tantum ea non poterit que officio sunt puta celebrare et similia, set ea poterit que iurisdictionis sunt ut dare prebendam et excommunicare, quia hoc iurisdictionis extra ij. de electione, transmissam. E contrario esset, si suspenderetur a iurisdictione et non ab officio, quia posset ea que sunt officii non autem ea que sunt iurisdictionis. Si autem ab utroque tunc neutrum extra iij. de concess. prebende, quoniam* » (C. 24, q. 1, c. 4, ms. Bibi. Ap. Vaticana, Pal. lat. 658, fol. 70rb).

excommunier parce que cela relève de la juridiction que perd celui qui se sépare *i. q. i. remissionem* »

Notons que la distinction entre *iurisdictio* et *officium*² est d'une grande importance théorique.

Elle montre sans ambiguïté possible que ces deux derniers termes sont différents, contrairement à ce que pourraient laisser penser les significations qu'ils ont fini par acquérir dans le droit canonique moderne.

Que s'il fallait rapprocher *officium* d'un des termes de la distinction, ce serait de *ordo* et non de *iurisdictio*.

Qu'il s'agit ici de deux pouvoirs indépendants et non seulement d'un pouvoir et de son usage, comme nous l'avions noté jusqu'ici pour *potestas* et *executio potestatis*, qui étaient devenus *ordo* et *iurisdictio*. On peut en effet, selon la citation *Ad v. excommunicatus* de Laurent d'Espagne, avoir l'un sans l'autre et, peut-être plus important encore, n'importe lequel sans l'autre. On a donc bien franchi un pas. H en découle que chacun des pouvoirs a son ou ses objets d'application. H y a ce qui relève de l'un et de l'autre : « *ea que sunt officii non autem ea que sunt iurisdictionis.* »

Bilan provisoire.

1. On remarque que si la *Summa Lipsiensis* est bien le berceau d'apparition de la distinction explicitement formulée entre *ordo* et *iurisdictio*, elle reprend cependant une conceptualité déjà employée dans ce domaine du pouvoir qu'ont, ou que n'ont pas, les hérétiques et schismatiques d'excommunier. Elle s'installe en fait dans le binôme *potestas* et *executio potestatis*, sans pour autant s'y substituer.

2. On aura également remarqué que cette nouvelle distinction va se répandre avec une extrême rapidité dans les gloses qui suivront chronologiquement la *Summa Lipsiensis*.

3. On voit apparaître chez Laurent d'Espagne, mais également chez d'autres Décrétistes du début du xiir siècle, un sens

1. « *Ad v. non valet : Conficit tamen extra ecclesiam si formam observet, quia hoc ordinis est quem retinet recedens ab unitate ecclesie i.q. j. quidam ; sed non potest excommunicare quia hoc iurisdictionis est quam amittit qui recedit i.q. j. remissionem* » (ms. Bibi. Ap. Vaticana, Pai. lat. 658, fol. 70va).

2. Sur la notion d'office au Moyen Âge, l'étude de référence est : D. E. Heintzel, *The Medieval Concept of an Ecclesiastical Office*.

d'ordo et iurisdictio qui dépasse celui de *potestas* et *executio potestatis*, puisqu'on voit apparaître deux pouvoirs distincts avec leur champ d'application propre. Ceci est parfaitement clair dans la mention de l'archidiacre qui peut excommunier en vertu du pouvoir de juridiction qu'il possède. Nous avons ici en germe les développements ultérieurs.

4. Notons, pour clore ce paragraphe sur la valeur des actes posés par les clercs, la constance des conciles du Latran sur ce sujet :

– c. 5 du concile Latran I (1123) : « Quant aux ordinations qui ont été faites par l'hérésiarque Bourdin¹ après sa condamnation par l'Église romaine, et aussi toutes celles faites par de pseudo-évêques ordonnés ensuite par lui, nous les déclarons milles (*irritas*)². »

– c. 30 du concile Latran II (1139) : « En outre, nous invalidons et déclarons milles les ordinations faites par Pierre de Pise et par d'autres hérétiques et schismatiques³. »

– c. 2 du concile Latran III (1179) : « Renouvelant ce qui a été fait par notre prédécesseur d'heureuse mémoire Innocent, nous déclarons que sont milles les ordinations faites par les hérésiarques Octavien et Guy, ainsi que par Jean de Struma, qui leur a succédé, et par ceux qui ont été ordonnés par eux. Nous ajoutons encore que, si certains ont reçu des schismatiques susdits des dignités ecclésiastiques ou des bénéfices, ils seront privés des charges reçues. De même les aliénations ou saisies de biens ecclésiastiques faites par ces mêmes schismatiques ou par des laïcs perdront toute force et reviendront à l'Eglise sans que rien soit à sa charge. Si quelqu'un osait aller à l'encontre de cela, qu'il sache qu'il tombe sous la peine d'excommunication. Quant à ceux qui ont spontanément fait serment d'obédience au schisme, nous avons décrété qu'ils demeurent suspens des ordres sacrés et de leurs dignités⁴. »

Mais ces questions de la valeur des sacrements célébrés par les hérétiques et de leur pouvoir d'excommunier ne sont pas

1. L'antipape Grégoire VIII (1118-1121).

2. G. Alberigo (dir.), *Les Conciles œcuméniques*, t. II*, 417.

3. « *Ad haec ordinationes factas a Petros Leonis et aliis schismaticis et haereticis evacuamus et irritas esse censemus* » (G. Alberigo [dir.], *Les Conciles œcuméniques*, *ibid.*, 445).

4. *Ibid.*, 458-459.

les seules dans le traitement desquelles va naître la distinction formelle entre ordre et juridiction.

LE MINISTÈRE PAROISSIAL DES MOINES

Nous l'avions remarqué pour Gratien, les outils juridiques forgés pour traiter la question des actes sacramentels posés par les hérétiques servent également à résoudre la question de la possibilité pour les moines d'avoir une charge paroissiale. H en va de même chez les Décrétistes. Les moines sont considérés comme n'ayant pas de titre d'ordination et donc comme non fondés à exercer un ministère public. Si celui-ci est cependant exercé, ses effets sont semblables, pour les Décrétistes, à ceux des ordinations absolues. Rufin en tire la conclusion suivante : « D'où il apparaît que, selon la teneur des canons, l'ordination absolue est nulle (*irrita*), non pas quant à la valeur du sacrement – celui-ci peut, en effet, être confirmé mais pas réitéré –, mais quand à l'exécution de l'office². » Avec un vocabulaire différent, Étienne de Tournai tire de ce même passage une conclusion semblable : « celui qui n'est pas titulaire d'une église ne peut accomplir les ministères divins publiquement pour le peuple³. » Rolandus sera encore plus explicite : « Il faut en effet noter que pour l'administration de la dignité sacerdotale deux choses sont nécessaires : l'ordre et la permission (*licentia*) pour exercer l'ordre⁴. » H sera suivi dans le

1. Sur la situation historique de l'exercice du ministère paroissial par les moines, on consultera U. Berlière, « L'Exercice du ministère paroissial par les moines du xⁿ au xvn^e siècle ». Malgré son titre, l'article porte uniquement sur les x^{ix} et xⁱⁱ siècles.

2. « *Unde patet secundum tenorem canonum quod absoluta ordinatio irrita est, non quoad veritatem sacramenti – potest enim eadem confirmari, non reiterari –, sed quantum ad officii executionem* » (Rufin sur *Dist.* 70, c. 1 ; éd. H. Singer, 1902, 162).

3. « *qui ecclesiae attitulus non est, exequi divina ministeria populo publice non potest* » (Étienne de Tournai, *Summa* sur *Dist.* 70, c. 1 ; éd. J. F. von Schulte, 95 s.).

4. « *Notandum est enim, quod ad sacerdotalis dignitatis amministrationem duo sunt necessaria : ordo et licentia ordinis exsequendi* » (Rolandus, *Summa* sur C. 16, q. 1 ; éd. Thayer).

commentaire de ce canon par la *Summa Parisiensis*, par Étienne de Tournai et par Jean de Faenza

Huguccio va déployer un arsenal juridique plus fin pour traiter cette question. Dans son commentaire de C. 16, q. 1, *dict. post c. 19*, il reprend la distinction de Gratien entre *potestas* et *executio potestatis*, mais en imprimant une évolution au vocabulaire. Pour lui, le moine reçoit, comme tout prêtre, *Yexecutio quoad ius* à son ordination, mais il a encore besoin de *Yexecutio quoad actum exteriorem* pour l'exercer. L'auteur poursuit en affirmant que ce *ius exequendi* reçu à l'ordination ne peut devenir *actus exequendi* qu'avec l'attribution de la *cura animarum*. L'*executio* n'est donc plus chez Huguccio, comme chez ses prédécesseurs, le déploiement de *Vordo*, mais bien une partie de celui-ci. L'attribution de la *cura animarum* ne confère donc pas un élément nouveau, mais délie ce qui était déjà contenu dans *Vordo*². L'*executio* fait partie de l'essence de *Vordo*. Cette lecture permettra à T. Lenherr d'affirmer : « Le concept d'*executio*, comme tel et pris pour lui-même, n'a par conséquent dans l'acception d'Huguccio pas de lien particulier avec la question du lien entre *ordo* et *iurisdictio* (au sens de la science canonique postérieure) [...]³. » Pour le théologien contemporain, la position d'Huguccio est loin d'être anecdotique. Sa conceptualisation montre qu'il avait parfaitement compris qu'il n'y a pas un *ordo* en soi qui pourrait ou non être exécuté selon les conditions. Il est dans la nature même de l'ordre d'être exécuté. La nature de cette exécution va varier, mais pas l'exécution elle-même.

Malgré les traits communs entre la question du ministère paroissial des moines et celle de la valeur des actes posés par les clercs passés au schisme ou à l'hérésie, on remarque que la problématique dominante est ici celle de la *potestas* et de son *executio* et jamais celle où il serait question d'*ordo* et de

1. *Summa Parisiensis* sur C. 16, q. 1, *dict. post c. 20*, sur C. 24, q. 1, *dict. p.c. 37* ; ed. McLaughlin, 178, 226 s. ; Étienne de Tournai, *Summa* sur C. 16, q. 1, *dict. post c. 19*, v. *dedicatione* ; ed. J. F. von Schulte, 222. Voir M. Van de Kerckhove, « La Notion de juridiction dans la doctrine des Decretistes et des premiers Decretalists (1140-1250) », 422 et R. Benson, *The Bishop-Elect...*, 53.

2. T. Lenherr, « Der Begriff *executio*... », 372.

3. « Der Begriff *executio*, als solcher und für sich genommen, hat daher im Verständnis des Huguccio keine besondere Beziehung zur Frage nach dem Verhältnis von "ordo" und "iurisdictio" (im Sinne der nachfolgenden Kanonistik) [...] » (T. Lenherr, « Der Begriff *executio*... », 391).

iurisdictio. Il y a donc, d'un point de vue conceptuel, une sorte d'étanchéité entre ces domaines et une non-diffusion de la catégorie d'ordre/jurisdiction pour le traitement du ministère paroissial des moines.

RELATION ENTRE PIERRE ET LES AUTRES APÔTRES ET ENTRE LE PAPE ET LES ÉVÊQUES

Dans le contexte de la réforme grégorienne, la question du lien, mais aussi de la différence, entre le pape et les évêques revêt une actualité particulière. Un des canons qui traite de ce problème et qui sera abondamment glosé est le c. 2 de la *Dist.* 21.

Dist. 21, c. 2 : égalité quant à l'ordre mais supériorité de juridiction.

Le canon 2 de la *Dist.* 21 est une lettre pseudo-isidorienne d'Anaclet aux évêques d'Italie. Il précise que l'ordre sacerdotal (*ordo sacerdotalis*) a d'abord été reçu du Christ par Pierre et ensuite par les autres apôtres. Mais il prend soin d'ajouter que ces mêmes apôtres partagent avec Pierre un même honneur et une même puissance (*honorem et potestatem*). C'est sur ce dernier point que vont porter la plupart des gloses.

Rufin, d'abord, avant 1160, dans sa *Somme-Apparatus*, va distinguer trois types de préséance possibles dans la cléricature² : soit *ex dignitate consecrationis*, soit *ex dignitate ordinis*, soit encore *ex dignitate dispensationis vel amministrationis*. Et de préciser que cette dernière administration « *aliquando est spiritualium, aliquando est secularium rerum* ». Et Rufin de souligner que, *ex dignitate consecrationis* et *ex dignitate ordinis*, Pierre et les apôtres sont égaux puisqu'ils sont, dit-il, tous prêtres et évêques, mais Pierre se

1. Lettre II d'Anaclet, c. 24; dd. Hinschius, 79.

2. Rufin, *Dist.* 21, c. 2, v. *pari consortio et pot.* ; dd. H. Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*. 1902, 45.

distingue des autres *ex dignitate dispensationis* : « Du point de vue de la dignité d'administration, il [Pierre] devançait les autres apôtres, parce que lui-même dispensait aux autres l'office de prêcher et les autres choses du même ordre I »

L'Apparatus de gloses *Ordinaturus Magister Gratianus*², à la *Dist.* 21, *ad. v. consortio*, reprend cette glose de Rufin presque mot pour mot en distinguant ces trois niveaux de *dignitas*.

La Somme d'Huguccio de Pise va opérer un déplacement dans la glose de ce même canon. D'une part, le trinôme va se transformer en binôme, et, d'autre part, on va voir apparaître explicitement les termes *ordo* et *iurisdictio* pour caractériser chacun de ces termes :

Ad v. pari : ils furent égaux quant à l'ordre qu'il [Pierre] a eu et n'importe lequel d'entre eux, parce que Pierre a eu le même ordre que les autres ; mais Pierre les devança dans la dignité de *praelatio*, dans l'administration, dans la juridiction. En effet, lui-même disposait des autres et les envoyait prêcher. Il les devança également en dénomination, parce que lui seul est dit Cephass, c'est-à-dire chef des apôtres *d. xxij. sacrosancta*. Souvent, en effet, il arrive qu'un tel soit plus grand qu'un autre quant à l'ordre mais plus petit quant à l'administration, ainsi l'archiprêtre par rapport à l'archidiacon *xxv. di. perlectis*. On dit donc égaux quant à l'ordre et à la consécration et c'est un argument que tout évêque est égal au pape quant à l'ordre et à la consécration³.

La même argumentation sera reprise par Huguccio dans sa glose de la *Dist.* 80, c. 2 et appliquée à l'exemple de Moïse et

1. « *Ex dispensationis autem dignitate apostolos ceteros anteibat, quia ipse aliis predicandi officium et alia huiusmodi dispensabat.* »

2. Il s'agit d'un Apparatus de gloses sur le *Décret* composé et utilisé à Bologne à tel point qu'il passait pour une sorte de glose ordinaire avant d'être supplanté par celle de Jean le Teutonique (1215). Il n'est probablement pas l'œuvre d'un seul auteur mais plutôt celle de l'école de Bologne tout entière. On consultera R. Weigand, « Der erste Glossenapparat zum Dekret : *Ordinaturus Magister* », *BMCL*, 1, 1971, 31-41.

3. « *vel pares fuerunt quoad ordinem, quia quemcumque ordinem habuit petrus, habuit et quilibet aliorum ; sed petrus praeiit illis in dignitate prelationis, in administratione, in iurisdictione. Ipse enim de aliis disponebat et eos ad predicandum mittebat. Item praeiit in appellatione, quia ipse solus cefas i.e. caput apostolorum dictus est ut d. xxij. sacrosancta. Sepe enim contingit quod quis est maior alio ordine set est minor eo in administratione ut archipresbyter archidiacono ut xxv. di. perlectis. Dicit ergo pari quoad ordinem et consecrationem et est ar. quod omnis episcopus sit par apostolica ratione ordinis et consecrationis* » (ms. München Staatsbibliothek, 10247, fol. 19va).

d'Aaron dans la glose de la *Dist.* 22, c. 2 : « Si je dis que Moïse a été plus grand, je ne pense pas à la consécration sacerdotale ou épiscopale ; en cela, en effet, ils furent égaux. Mais je pense quant à l'administration et à la *praelatio*. De la même manière les apôtres furent égaux ; mais en administration et en juridiction, Pierre les a tous devancés *d. lxxx. in illis* »

Alain l'Anglais, en 1192, reste dans la même veine qu'Huguccio dans son *Apparatus* sur le *Décret* à propos de la distinction entre Pierre et les apôtres (*Dist.* 21, c. 2 *ad v. pari consortio*, *Dist.* 80, c. 2. *ad v. par*), entre Moïse et Aaron (*Dist.* 22, c. 2 *ad v. moyses*). Mais on constate que la distinction devient encore plus lapidaire et plus technique dans cette glose de la *Dist.* 21, c. 2 avec les termes *quantum ad ordinem* et *quantum ad iurisdictionem* : « *Exponi : pari : égaux quant à l'ordre. Pierre cependant est leur prélat ut J. prox. sacrosancta* quant à la juridiction². »

Vers 1205, on retrouve Bernard de Compostelle l'Ancien, dans son *Apparatus*, aux endroits connus pour voir apparaître la distinction, spécialement *Dist.* 21, c. 2. Les expressions ici employées sont *ratione ordinis* et *ratione consecrationis* (ms. Gnesen 28, fol. 45va).

Guillelmus Vasco³, entre 1203-1207, reprend une glose semblable sur *Dist.* 21, c. 2, et sur *Dist.* 80, c. 2, mais en terminant celle sur *Dist.* 21, c. 2 par une ouverture qui déborde le domaine des rapports entre Pierre et les autres apôtres et qui avait déjà été amorcée par Rufin⁴ : « Souvent en effet il arrive

1. « *Quod dico moysen fuisse maiorem non intelligo quoad consecrationem sacerdotalem vel episcopalem ; in hoc enim pares fuerunt. Set intelligo quoad amministrationem et prelationem. Sic enim et apostoli pares fuerunt ; set in amministratione et prelatione petrus preluit omnibus ut d.lxxx. in illis* » (ms. München 10247, fol. 21ra).

2. « *Exponi : pari : quantum ad ordinem eundem. Petrus tamen est eis prelatus ut J. prox, sacrosancta quantum ad iurisdictionem* » (ms. Paris, BN 3909, fol. 4rb).

3. L'identité, voire même le nom de ce Dérétiste, sont assez peu connus et discutés. On verra un état de ces débats au début de l'article de A. M. Stieklér, « Der Dekretist Willhelm Vasco und seine Anschauungen über das Verhältnis der beiden Gewalten ». On remarquera que cet article traite des pouvoirs spirituel et temporel et non du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction, comme le titre de l'article et les intérêts de l'auteur auraient pu le laisser croire.

4. « *Ex dignitate amministrationis rerum secularium prestat archidiaconus non tantum aliis, sed etiam ipsi archipresbitero, ut infra dist. XXV. invenitur cap. I. Amministrationis rerum secularium ipsum ideo diximus, quia in spiritualium rerum amministratione non archidiaconus archipresbitero, potius e contrario archipresbiter archidiacono preficitur* » (éd. H. Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, 1902,45).

qu'un plus grand selon l'ordre soit plus petit selon l'administration comme l'archiprêtre par rapport à l'archidiaque comme en *Dist.* 25, c. 1, *perlectis* \ » La terminologie utilisée pour la relation entre Pierre et les apôtres est ici transposée à un autre type de relation.

Dans son commentaire de la *Dist.* 21 c. 2 (*In novo testamento*), Laurent d'Espagne distingue Pierre-apôtre, institué comme tel avant la Passion du Christ, et Pierre-pasteur suprême de l'Eglise, institué après la Passion. Nous ne pouvons ici reprendre le raisonnement de Laurent d'Espagne, qu'il nous suffise de remarquer que, dans ce cas précis, si le texte latin fait bien une distinction, elle porte sur *apostolus*, d'un côté, et *pastor ecclesie*, de l'autre, et qu'il n'est nullement question d'*ordo*, de *iurisdictio* ou même *administrationis*. La suite de la glose établit que Pierre et les autres apôtres ont en commun d'être *apostolus*, mais que seul le pape mérite le titre de *pastor ecclesie*. H n'y aura alors qu'un pas à franchir pour en tirer la conclusion suivante : « De même que tout évêque a le même ordre que le pape, il n'a pas une aussi grande juridiction². » Si ces termes ne sont pas encore employés par Laurent d'Espagne, il s'en approche pourtant puisqu'on va jusqu'à lire sous sa plume à propos de Pierre et des apôtres : « Dans l'ordre et dans la dignité de consécration, au contraire dans la plénitude de l'administration, qui diffère assez des autres comme il ressort clairement de ce canon : c. xxv. *di. perlectis et di. lxxx. in illis*³. » A. M. Stickler⁴ ne s'embarrasse pas de nuances et pour lui la conclusion est claire. Il y a bien chez Laurent d'Espagne deux pouvoirs distincts à la fois dans leur origine et dans la manière dont ils s'appliquent. Selon lui, les évêques entretiennent à l'égard du pape strictement la même relation que les apôtres à l'égard de Pierre : ils partagent une même ordination et une même dignité mais sont radicalement inégaux de par leur

1. * *Sepe enim contingit quod maior in ordine minor est in amministrazione ut archipresbiter archidiacono ut xxv di. perlectis* » (ms. Beaune 5, fol. 17ra).

2. « *sicut quilibet episcopus parem habet ordinem cum papa, quamvis tantam non habeat iurisdictionem. la* » (Paris, BN 15393, fol. 16va).

3. *Ad v. fuit pari consortio: S. di. xxi. in novo, S. ij. q. vij. puto contra*, fol. 70vb: « *In ordine et dignitate consecrationis, secus in administrationis plenitudine, qui satis differt ab aliis quod liquet ex illo c. xxv. di. perlectis et di. lxxx. in illis.* »

4. A. M. Stickler, « Die Zweigligkeit... », 187.

juridiction. A. M. Stickler n'aura de cesse qu'il n'ait montré cette distinction dans d'autres domaines.

C. 24, q. 1, c. 8 : Pierre, une manière originale de pêcher...

On voit également apparaître la distinction entre ordre et juridiction à propos de la différence entre Pierre et les apôtres dans les gloses de la C. 24, q. 1, c. 8 : « Seul Pierre a reçu le mandat de prendre le poisson par l'hameçon. Il est une autre manière apostolique de pêcher, par laquelle le Seigneur a ordonné à Pierre seul de pêcher, disant : "Jette l'hameçon, et le premier poisson qui mordra, saisis-le"¹. » On l'aura reconnu, ce canon cite la phrase de l'évangile de Matthieu 17,27. On est étonné de voir une interprétation de cette phrase d'Évangile en terme de juridiction, tant le contexte biblique dans lequel elle est prononcée est autre. Pourtant les glossateurs vont prolonger la comparaison dans ce même ordre d'idées. Dans le manuscrit 342 de la bibliothèque Sainte-Geneviève, daté de la fin du xir siècle², on lit : « C. 24, q. 1, c. 8, *Ad v. aliud* : § Par l'hameçon on comprend la juridiction, par poisson le plus grand dans l'Église à savoir les évêques, les archevêques et les autres plus grands³. » La tradition ultérieure va développer cette glose quelque peu obscure. Tout d'abord dans une glose de Bernard de Compostene l'Ancien : « *Ad v. dicens* : la première manière de pêcher est le filet [...] par lequel pêchent généralement tous les apôtres. La seconde manière, qui est l'hameçon, signifie le pouvoir de lier et de délier, qui est donné à Pierre, c'est-à-dire à n'importe quel prêtre, mais à Pierre spécialement à cause de sa préséance et à Pierre spécialement, parce que ces prérogatives reviennent spécialement à Pierre, c'est-à-dire à l'Église de Rome⁴. »

Une glose de Guillelmus Vasco résume bien les précédentes :

1. * C. 24, q. 1, c. 8, *Solus Petrus mandatum accepit, ut amo piscem caperet : Est aliud apostolicum piscandi genus, quo genere solum Petrum piscari Dominus iubet, dicens : "Mitte hamum, et eum piscem, qui primum ascenderit, tolle"* » (éd. Friedberg).

2. S. Kuttner, *Repertorium*, 43.

3. * C. 24, q. 1, c. 8, *Ad v. aliud* : § *Per amum iurisdictionem, per piscem infertige maiorem in ecclesia qui sci. sunt episcopi et archiepiscopi et ceteri maiores* » (ms. Paris, Sainte-Geneviève 342, fol. 115rb).

4. * *Ad v. dicens : primum genus piscandi i.e. rethe [...] quo generaliter omnes*

§ Ces deux genres qui sont désignés dans ces deux chapitres sont visiblement attribués seulement à Pierre quoique les autres disciples pêchent également, pourtant il est fait spécialement mention de Pierre quand il est dit : relève le filet. Dans le premier genre de pêche, il est signifié la séparation selon la foi, dans le second la déposition de l'évêque. En effet l'évêque, premier dans son diocèse, est presque comme le poisson qui sort en premier de la mer et qui peut être pris seulement par Pierre quand une cause criminelle du ressort des évêques, qui doit être résolue, est engagée au siècle apostolique comme il est dit en *iiij. q. vi. quamvis*, quand il est discuté selon la foi, on en réfère au siècle romain comme il est dit en *infra e. q. quotiens et depositio episcoporum ut S. iiij. q. vi. quamvis* *.

Cette dernière glose fait allusion au pouvoir du pape de juger les évêques et au fondement de ce pouvoir dans la préséance de juridiction de Pierre. L'exégèse allégorique à l'origine de cette glose nous est aujourd'hui peu familière ; les conclusions auxquelles elle aboutit sont cependant en accord avec le développement que nous avons relevé chez les Décrétistes quant aux liens entre Pierre et les autres apôtres, et aux liens entre le pape et les évêques. Dressons un bilan provisoire.

Bilan provisoire.

1. Bien que datant de la même période, l'usage de la distinction entre *ordo* et *iurisdictio* n'est pas le même ici que dans la question précédente du pouvoir des hérétiques. Alors qu'elle était employée dans ce cas encore largement dans le

apostoli sunt piscati. Secundum genus, quod est in hamo, ligandi et solvendi potestatem significat, quod petro datum est i.e. cuilibet sacerdoti, petro tamen specialiter propter prelaturam vel petro specialiter quia quedam specialiter petro i.e. ecclesie romane competunt» (ms. Gnesen 28, fol. 187vb).

1.« § *Ista duo genera que in his duobus capp. designantur soli petro tantum videntur esse concessa quippe etsi ceteri discipuli piscantur, specialiter tamen fit mentio de petro cum ei dicitur: duc in altum rete. In primo genere piscandi significatur rationis fidei ventilatio ; in secundo depositio episcopi. Episcopus enim pre-iniens in sua diocesi est quasi piscis primo ascendens de mari qui a solo petro capitur quando soli episcoporum criminalis causa terminanda committitur apostolico ut iiij. q. vi. quamvis, quando ratio fidei ventilatur, ad sedem romanam refertur ut infra e. q. quotiens et depositio episcoporum ut S. iiij. q. vi. quamvis* » (ms. Beane 5, fol. 214rb).

sens de la distinction *potestas/executio potestatis* — sauf quelques exceptions que nous avons relevées —, elle l'est ici pour décrire deux types de pouvoirs, dont il serait trop fort de dire qu'ils sont totalement séparés, mais que l'on peut qualifier de largement distincts. L'ordre s'exerce sur les sacrements et est le fruit de l'ordination, la juridiction concerne tout le reste, pourrait-on dire, de l'activité de l'évêque ou du pape.

2. On voit même apparaître l'amorce d'une double hiérarchie, une selon l'ordre et l'autre selon la juridiction, même si le terme n'est pas employé. On lit ainsi chez Huguccio que l'archidiacre est plus grand que l'archiprêtre *in administratione*, mais qu'il s'agit du contraire *in ordine*. Nous venons de plus de constater qu'il ne s'agissait pas là d'une exception, et que les glossateurs prenaient presque systématiquement la figure de l'archidiacre pour distinguer la logique *quoad ordinem* de la logique *quoad iurisdictionem*.

3. D'un point de vue théologique, le souci des Décrétistes de préciser les relations entre Pierre et les autres apôtres, entre le pape et les évêques s'appuie uniquement sur une distinction à l'intérieur même de leur pouvoir : il y a égalité de consécration mais différence de juridiction. C'est donc dans le ministère même que l'on cherche la distinction et non dans le lien que celui-ci entretient avec l'Église qu'il préside. Il eût été ainsi possible de distinguer le pape des autres évêques à partir du statut particulier de l'Église à laquelle il préside, l'Église de Rome. C'est cette Église qui bénéficie d'un statut spécial au sein des autres Églises et c'est en vertu de ce statut que son évêque, le pape, occupe une place particulière parmi les autres évêques. Mais gardons-nous des anachronismes, qu'il nous suffise de faire remarquer que les Décrétistes ne se sont pas appuyés sur le statut de l'Église diocésaine présidée par tel ou tel évêque pour établir une distinction entre le pape et les évêques, donc pas sur le lien entre la communauté et son ministre, mais sur une distinction en soi à l'intérieur de l'exercice même de la mission.

LA DISTINCTION ENTRE DEUX DIMENSIONS
À L'INTÉRIEUR DU MINISTÈRE ÉPISCOPAL
ET DES AUTRES MINISTÈRES

La question.

L'analyse du pouvoir des évêques ou du pape ne procède pas d'abord d'un souci théorique, mais de la nécessité de résoudre un certain nombre de cas pratiques. Pour les évêques, l'élection se trouvait séparée du sacre par un délai variable mais tendant à s'allonger à cause de la fréquence des contestations et des recours à Rome³. La pratique forçait alors à s'interroger sur les droits de l'évêque élu et à dépasser l'adage qui faisait loi jusque-là : « *omnis potestas episcopi in eius ordinatione consistit*⁴. » Surgit alors la question : que peut faire l'évêque avant sa consécration ? Des causes différentes vont également entraîner une même analyse du pouvoir du pape, notamment quand le nouvel élu n'était pas évêque lors de son élection. Peut-il exercer certaines des prérogatives attachées à son pouvoir ? C'est à ces questions que vont tenter de répondre les canonistes.

La plupart des gloses que nous allons découvrir ici commentent le décret sur l'élection du pontife romain du pape Nicolas II daté de 1059⁵, qui apparaît dans le *Décret* de Gratien en *Dist.* 23, c. 1. Après s'être arrêté aux modalités d'élection, le Décret précise : « § 6. Clairement, après que l'élection

1. Sur ce sujet, le travail qui, bien que datant déjà, fait encore autorité est celui de R. Benson, *The Bishop-Elect...*

2. G. Fransen, « Réflexions sur la juridiction ecclésiastique », 136.

3. J. Gaudemet offre un bon résumé des procédures d'élection en vigueur à l'époque et des doctrines des canonistes dans J. Gaudemet, « L'Élection épiscopale d'après les canonistes de la deuxième moitié du x^e siècle », ainsi que dans J. Gaudemet (dir.), *Les Élections dans l'Église latine*.

4. Geoffroy de Vendôme, *Libellus 2, Libelli de Lite*, II, 684. Ces termes étant empruntés à Bruno de Segni.

5. Nous ne pouvons ici entrer dans le détail de ce décret d'élection pontificale, on se contentera de renvoyer à J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme*, t. V, 60-62 et à la bibliographie qui y figure. On y trouvera quelques références sur l'authenticité du texte qui pose un véritable problème critique. Sur ce dernier point, on pourra également se reporter à K. Heffele et H. Leclercq, *Histoire des conciles*, livre XXX, 1139-1180. On lira également avec profit W. Ullmann, « Zum Papstwahldekret von 1059 » ; réimpr. dans *Law and Jurisdiction in the Middle Ages*.

fut faite, si une tempête guerrière ou une quelconque tentative humaine de malveillance s'y est opposée avec force, de sorte que l'élu ne peut être intronisé sur le siège apostolique selon la coutume, que l'élu cependant, comme véritable pape, obtienne l'autorité pour gouverner l'Église de Rome, et pour disposer de toutes ses facultés ; ce qu'a fait, on le sait, le bienheureux Grégoire avant sa consécration \ » Ce texte va être abondamment glosé et on va transférer ce type de raisonnement aux évêques et à leur capacité d'exercer leur pouvoir avant leur consécration.

Chez les Décrétistes.

Rufin, déjà, avant 1160, dans sa Somme, tire de ce canon une réflexion sur le pouvoir des évêques de déposer un clerc avant leur consécration : « Il est coutume de se demander si, confirmé dans son élection et avant l'onction épiscopale et jusqu'à ce qu'il possède précisément la pleine autorité, il peut déposer des clercs comme un évêque consacré. Mais nous disons qu'il a le plein pouvoir quant à l'administration, mais pas quant à l'autorité de la dignité, c'est pourquoi il peut par le plein droit d'administration suspendre quelqu'un de l'administration des offices ou des ordres — ce que cependant il ne lui est pas permis de faire sans la présence de son chapitre, auquel chapitre il est permis de le faire à la mort de l'évêque. Or déposer, c'est à dire destituer, il ne le peut pas, lui qui n'a pas encore la plénitude de l'autorité, laquelle advient de manière très certaine avec la seule consécration 2. »

1. « § 6. *Plane, postquam electio fuerit facta, si bellica tempestas vel qualiscumque hominum conatus malignitatis studio restiterit, ut is, qui electus est, in apostolica sede iuxta consuetudinem inthronizari non valeat, electus tamen, sicut iure Papa, auctoritatem obtineat regendi Romanam ecclesiam, et disponendi omnes facultates illius; quod beatum Gregorium ante consecrationem suam fecisse cognouimus* » (éd. Friedberg, 78).

2. *Dist. 23 c. 1 ad v. regnandi: * Solet queri, si in electione confirmatus ante episcopalem unctionem usque adeo plenam auctoritatem possideat, ut quemadmodum episcopus consecratus deponere clericos valeat. Sed dicimus quod plenam potestatem habeat quoad administrationem, non autem quoad dignitatis auctoritatem, et ideo iure plene administrationis potest aliquos ab administratione procurationum vel ordinum suspendere — quod tamen non sine presentia capituli sui, cui capitulo episcopo mortuo licet itidem facere. Deponere autem, id est exauctorare non potest qui plenitudinem auctoritatis nondum habet, quam ex sola consecratione est certissimum evenire* » (éd. Sin ger, 52).

Simon de Bisignano, entre 1177 et 1179, glose ce même canon *Dist.* 23, c. 1. pour aboutir aux mêmes conclusions que Rufin une fois l'élection confirmée : « Il peut administrer les biens de l'Église, suspendre des clercs et donner des prébendes. Mais il ne peut déposer ou consacrer parce que cela lui vient de la consécration \ » L'évêque élu mais non encore consacré peut donc suspendre un clerc mais pas le déposer.

Avant d'aller plus loin, il nous faut remarquer ici que la confirmation² de l'élection est décisive pour l'exercice de l'administration et revêt donc un caractère central. Et de la consécration résulte la plénitude de l'exercice du pouvoir. Les Décrétistes suivront Rufin sur ce point de manière très étroite, y compris la *Summa Lipsiensis*. On notera que, dans le commentaire des Décrétistes de cette *Dist.* 23, c. 1 v. *disponendi*, on n'utilise pas les termes *ordo* et *iurisdictio*³. Il y a davantage une distinction dans le pouvoir qu'une juxtaposition de deux pouvoirs.

Le pouvoir de déposer résulte de la consécration et est donc perçu par Rufin comme directement attaché à la dimension sacramentelle du pouvoir de l'évêque. Il n'en sera plus ainsi au XII^e siècle, mais nous préférons voir dans cette conception la marque d'une manière d'envisager les liens entre la consécration et la déposition, plutôt qu'une confusion de la part de Rufin, comme le laisse entendre R. Benson⁴.

Le raisonnement de Rufin dans le commentaire de la *Dist.* 23, c. 1 s'appuie sur la distinction entre *administratio* et *auctoritas*. Mais Rufin élabore ailleurs une distinction au sein même de l'*administratio* : « Il faut savoir qu'il y a une dignité ecclésiastique d'administration, et une autre d'autorité ; dans l'administration elle-même, il y a une administration des choses spirituelles et une autre des choses temporelles :

1. «*potest res ecclesie amministrare, clericos suspendere et prehendens dare. Deponere vero vel consecrare non potest quia hoc ex consecratione provenit*» (*Dist.* 23 c. 1 *ad v. electus tamen sicut verus papa auct. obtinet regendi ecclesiam* ; ms. London British Museum, 10-A-III, fol. 4rb).

2. Sur la nature de cette confirmation, on consultera R. Benson, *The Bishop-Elect...*, 60-64 et 90-149.

3. On trouvera les gloses sur *Dist.* 23, c. 1 v. *disponendi* dans R. Benson, *The Bishop-Elect...*, 90-107.

4. «*In this respect, if one measures master Rufinus by the standards of thirteenth-century canonists, he confused ordo and iurisdictio when he identified the jurisdictional power of deposition as a sacramental prerogative* » (R. Benson, *The Bishop-Elect...*, 60).

l'administration des choses spirituelles revient à l'archiprêtre et au doyen, l'administration des choses temporelles à l'archidiaque. La dignité d'autorité revient à l'évêque. »

Il n'est pas évident de repérer exactement les sources de la pensée de Rufin. On peut simplement souligner que *administratio* trouve son origine dans le droit romain où elle désigne l'exercice d'un office public par un magistrat². À l'époque où écrit l'auteur, il semble que le terme soit synonyme de « gouvernement³ ».

La glose d'Huguccio va franchir un pas dans l'élaboration de la distinction entre ordre et juridiction en se montrant plus technique, d'une part, et en situant la déposition (*deponere*) dans les pouvoirs susceptibles d'être exercés à partir de la confirmation⁴ alors que les deux glossateurs précédents la faisaient résulter de la consécration. Huguccio traite ici d'abord du pape : « Mais voici que le pape est élu et n'est pas encore évêque, peut-il déposer et dégrader les clercs, peut-il suspendre et excommunier ? Absolument. Et comme le montre la doctrine générale, il peut tout ce qui revient seulement à la juridiction, mais pas ce qui revient à l'ordre. Il peut donc déposer, dégrader, excommunier, suspendre, donner des prébendes et les lever et toute chose semblable. Mais il ne peut ordonner les clercs, conférer le chrême, consacrer des autels ou des églises et toute chose semblable. En effet, les premiers sont plutôt liés à la juridiction qu'à l'ordre, alors que les autres proviennent de l'ordre. Car un non-consacré ou un non-ordonné ne peut pas consacrer ou ordonner⁵. »

1. *Summa* sur *Dist.* 60 c. 1 v. *ecce ex parte* : « *ad quod est sciendum quod ecclesiastica dignitas alia est amministrationis, alia auctoritatis ; item amministratio alia spiritualium, alia secularium : spiritualium amministratio, ut archipresbiteri et decani ; secularium, ut archidiaconi. Dignitas auctoritatis est episcopi* » (éd. Singer, 151).

2. R. Benson, *The Bishop-Elect...*, 81.

3. Pour plus de détails sur révolution du terme *administratio*, on consultera R. Benson, *The Bishop-Elect...*, 80-89, ainsi que sur l'expression *plena potestas*.

4. R. Benson fait remarquer qu'Huguccio est le seul Décretiste à placer la déposition dans les pouvoirs *quoad administrationem*. Si cette approche de la déposition est rare, on pourra cependant objecter à R. Benson qu'on la trouve aussi dans *VApparatus Ordinaturus* en *Dist.* 23, c. 1 v. *auctoritatem*, bien que celui-ci ne soit pas d'Huguccio.

5. *Dist.* 23, c. 1 *ad v. disponendi* : « *Est ar. quod quilibet electus etiam ante confirmationem habet ius disponendi et administrandi res ecclesiasticas... Set ecce papa est electus et nondum est episcopus, potest deponere vel degradare clericos, potest suspendere vel excommunicare ? Utique. Et ut generalem fatiam doctrinam, omnia potest que sunt tantum iurisdictionis, set non illa que sunt ordinis. Potest*

Huguccio affirmera très clairement qu'il en va de même pour le pape et les autres élus à la seule différence que le pape est élu et confirmé par les mêmes personnes, alors que les autres le sont par des personnes différentes!

Dans la suite du texte, Huguccio va également créer une rupture théorique par rapport à ses prédécesseurs en affirmant que la confirmation ne donne pas un droit nouveau, mais qu'elle rend possible l'exercice d'un droit qui était reçu à l'élection. C'est une manière de redonner son importance à l'élection en utilisant une nouvelle fois l'articulation entre le *ius* et son *executio*. Dans le commentaire de la *Dist.* 40, c. 8, Huguccio précise clairement ce qui est conféré par l'élection, d'une part, et par l'ordination, d'autre part : « Si seule la consécration intervient, il sera évêque mais d'aucun lieu ; si seule l'élection intervient, il sera prélat de ce lieu mais pas évêque avant qu'il n'ait été consacré. Mais l'élection ne fait pas de lui l'évêque de ce lieu mais le prélat. L'élection donne donc la juridiction d'un lieu, la consécration l'ordre épiscopal et ainsi devient-il l'évêque de ce lieu². »

Alain l'Anglais (1192) glose également la *Dist.* 23, c. 1 *ai v. facultates*³ en adoptant des positions semblables à celles de ses prédécesseurs. Il distingue le pape et les autres élus. Le pape, n'ayant pas de confirmation de son élection, peut exercer dès son élection ce qui relève de la juridiction. Les autres ont besoin de la confirmation de l'élection pour pouvoir exercer la juridiction. Bernard de Compostelle l'Ancien⁴

ergo deponere, degradare, excommunicare, suspendere, prebendas dare et auferre et huiusmodi. Set non potest clericos ordinare, erisma conficere, altaria vel ecclesias consecrare et huiusmodi. Prima enim sunt potius iurisdictionis quam ordinis, hec autem ex ordine proveniunt. Nam insacrus et inordinatus consecrare vel ordinare non potest » (ms. München 10247, fol. 22ra).

1. Huguccio, *Summa* sur *Dist.* 23 c. 1 *v. disponendi omnes facultates eius*, ms. München 10247, fol. 22ra.

2. Huguccio, sur *Dist.* 40, c. 8, *v. electio et consecratio faciunt episcopum* : « Si interveniat solo consecratio, erit episcopus set nullius loci ; si sola electio, erit prelatus illius loci set non episcopus, nisi primo esset consecratus. Set nec tunc electio facit illum episcopum illius loci set prelatus. Electio ergo dat prelationem loci, consecratio ordinem episcopalem et ita sit episcopus alicuius loci » (cité dans A. M. Stickler, « Die Ekklesiologie des Dekretisten Huguccio von Pisa », 345). Sur ce même sujet on pourra également consulter F. Gilmann, *Spender und äußeres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio*.

3. « Ug. dicit quod ea que sunt iurisdictionis potest exercere, non ea que sunt ordinis ; quod verum est » (ms. Paris 3909, fol. 4vb).

4. *Apparatus*, *Dist.* 23, c. 1 (ms. Gnesen 28, fol. 13rb).

et Guillelmus Vascol corroborent les positions des glossateurs précédents.

L'argumentation de Laurent d'Espagne ne diffère pas de celle de ses prédécesseurs, mais, au contraire, étend encore son champ d'application : la pratique montre que le pape, ou bien même qu'un évêque ou un abbé, dès le moment de leur élection ou de leur nomination, peuvent exercer un pouvoir, avant même une quelconque ordination ou bénédiction solennelle. Ce pouvoir comprend par exemple la possibilité d'excommunier. Laurent d'Espagne va théoriser cette pratique : « *Ad. v. excommunicationi* : donc celui qui est confirmé peut excommunier, non seulement s'il est élu à l'épiscopat mais aussi à l'abbatiate, comme il apparaît dans le *de simonia (Causa 1)*, *sicut nobis l. iij.* À partir de là, il est évident qu'excommunier relève de la juridiction et non de l'ordre ; donc un visiteur d'Église peut excommunier s'il a la libre administration *ut supra vij. q. i. quamvis triste, non ergo solet.* L'évêque a le pouvoir d'excommunier et même tout prélat comme certains le disent *ut supra de officio iud. ord., cum ab ecclesiarum prelati l. i. la 2.* »

A. M. Stickler cite d'autres commentaires de Laurent d'Espagne montrant que ce raisonnement vaut également pour des prélats de rang moins élevé³. Celui-ci devait correspondre à une pratique largement répandue dans la vie de l'Église puisque le canon 3 du concile Latran IU (1179) essaie d'empêcher une rupture entre l'ordre et la fonction exercée. Ce canon concerne les conditions d'accès aux ordres et insiste sur la nécessité de l'ordination pour l'exercice d'une charge ecclésiastique. Il le fait d'abord pour les évêques, prévoyant des sanctions en cas de non-ordination et ensuite pour les autres ordres : « Une fois qu'il [l'évêque] aura été élu, aura reçu confirmation de son élection et pris l'administration des biens ecclésiastiques, lorsque se sera écoulé le temps déterminé par les canons pour la consécration des évêques, celui que

1. *Dist. 23, c. 1* et *Dist. 63, c. 10* (ms. Beaune 5, fol. 19ra).

2. Ms. Bibi. Apost. Vaticana, Vat. lat. 1377, fol. 103ra : « *Ad. v. excommunicationi* : confirmatus ergo excommunicare potest, non solum electus in episcopum set electus in abbatem ut. infra de simonia, sicut nobis l. iij. Unde patet quod excommunicare iurisdictionis est non ordinis; unde et visitator ecclesiae excommunicare potest cum liberam habeat amministrationem ut S. vij. q. i. quamvis triste, non ergo solet. Episcopus habet potestatem excommunicandi ut quidam dixerunt immo quilibet prelati ut S. de officio iud. ord., cum ab ecclesiarum prelati l. i. la. »

3. A. M. Stickler, « Die Zweigliedrigkeit... », 189.

concernent les bénéfices qu'avait celui qui a été élu aura le libre pouvoir d'en disposer¹. » Pour les ordres inférieurs : « Lorsqu'il aura été élevé à cette charge si, dans le temps fixé par les canons, un archidiacre n'a pas été ordonné diacre, un doyen et tout autre dûment prévu n'a pas été ordonné prêtre, sa charge lui sera enlevée et sera conférée à un autre qui, tout à la fois, veuille et puisse la remplir comme il convient ; et il ne leur servira de rien de recourir à un appel s'ils voulaient, par hasard, se garder ainsi contre la transgression de cette constitution. Nous ordonnons que cela soit observé non seulement pour ceux qui doivent être promus, mais aussi pour ceux qui ont déjà été promus, si les canons ne s'y opposent pas². »

Bilan provisoire.

1. Les Décrétistes font ici preuve d'une certaine unanimité sur les points fondamentaux. La confirmation de l'élection donne le droit à l'exercice des pouvoirs relevant de la juridiction, comme par exemple l'excommunication. Comme pour le pape il n'y a pas de confirmation, ou plutôt comme la confirmation coïncide avec l'élection, il peut exercer ses pouvoirs dès le moment de l'élection. Les avis sont plus divergents sur la possibilité de déposer pour l'évêque confirmé mais non encore consacré. Cette divergence tient plus à une différence d'analyse de ce qui est en jeu dans la déposition qu'à une opposition sur la nature même du pouvoir.

2. Nous avons également vu poindre chez Rufin une distinction entre l'administration des choses spirituelles et l'administration des choses temporelles. Elle vient encore complexifier les différentes distinctions que nous avons relevées jusqu'ici sans les recouper. Nous assistons, à cette époque, à un véritable démantèlement conceptuel du pouvoir ecclésiastique et spécialement du pouvoir de l'évêque.

1. G. Alberigo (dir.), *Les Conciles œcuméniques*, t. II*, 459.

2. *Ibid.*

CONCLUSION

Une grande variété et diversité.

Le repérage de la distinction entre ordre et juridiction dans la *Summa Lipsiensis* et chez Huguccio vient corriger les conclusions de M. Van de Kerckhove qui datait cette apparition des années 1215-1250¹. A. M. Stickler² et R. Benson³ l'avaient déjà remarqué.

Ce qui frappe ensuite au terme de cette analyse de la naissance et du développement de la distinction entre ordre et juridiction chez les Décretistes, c'est la diversité qui s'en dégage et qui, de notre point de vue, interdit toute synthèse trop rapide ou trop unifiante. On ne peut, par exemple, suivre totalement Y. Congar quand il affirme à propos des Décretistes : « Dans ces conditions, la "juridiction" conférait moins un pouvoir, une faculté, qu'une possibilité ou une légitimité d'action : *Vusus de lapotestas* afférente à *Yofficium* sacerdotal⁴. » Ceci est vrai pour l'utilisation du terme *iurisdictio* dans certains domaines, mais pas dans d'autres où la *iurisdictio* est déjà devenue une faculté à part entière. C'est le cas dans le pouvoir des archidiacres par exemple.

De plus, l'utilisation de la distinction n'est absolument pas systématique et homogène. Chez Huguccio, par exemple, elle va servir à éclairer la question du lien entre Pierre et les autres apôtres, ou celui du lien entre le pape et les évêques, alors qu'elle n'est pas utilisée dans le traitement de la question du pouvoir des hérétiques d'excommunier. Pourtant d'autres Décretistes y ont largement recours pour traiter de ce dernier problème. Cette variété est sans doute imputable à l'approche empirique des Décretistes qui ont pour première ambition de résoudre des problèmes pratiques et non de faire œuvre de doctrine. Il serait, à cet égard, fallacieux de chercher dans leurs développements les synthèses théoriques que l'on pourra

1. M. Van de Kerckhove, « La Notion de juridiction dans la doctrine des Décretistes... », 453 s.

2. A. M. Stickler, « Vergessene Bologneser Dekretisten », 488.

3. R. Benson, *The Bishop-Elect...*, 120.

4. Y. Congar, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendians et Séculiers... », 90.

trouver par la suite. Il faut donc rester très prudent et ne pas faire trop vite de ces décisions des principes théoriques normatifs.

C'est parfois ce qu'est tenté de faire A. M. Stickler à propos de l'origine et de la collation de l'un ou l'autre pouvoir : « Ici le pouvoir ecclésial apparaît lié à une charge, qui, pour ses missions spécifiques, requiert, et de ce fait même confère, non le plein pouvoir d'ordre mais celui de juridiction ; bien que pour quelques charges particulières un certain niveau d'ordre soit requis, il n'est pas nécessaire que celui-ci corresponde au pouvoir de juridiction qui lui est lié, ainsi quand l'archidiacre exerce un pouvoir épiscopal ou ainsi quand l'archiprêtre est soumis à l'archidiacre². » La conclusion est toujours la même : « le pouvoir résulte de la charge³. »

Ces conclusions posent deux problèmes immédiats. Le premier est de mettre sur le même plan toutes les fonctions, ou toutes les charges, dans l'Église ; par exemple on compare le pouvoir de l'archidiacre et celui de l'évêque. Le second, inhérent au premier, est de séparer une fois pour toutes le pouvoir et l'ordination.

H n'y a pas non plus, chez les Décrétistes, contrairement à ce que veulent laisser croire certains auteurs⁴, d'évolution linéaire de la distinction entre ordre et juridiction mais une série d'influences, venues d'horizons divers, quelquefois contradictoires.

Le concept de « iurisdictio » en pleine évolution.

Cette multiplicité d'approches est aussi liée à l'évolution du terme *iurisdictio*, à la fois en droit romain et en droit canonique, au cours de cette période, comme l'a montré Pierre

1. Voir G. Fransen, « La Tradition des canonistes du Moyen Âge », 258-260.

2. « Hier erscheint also die Kirchengewalt mit einem Amt verbunden, das für seine spezifischen Aufgaben nicht die Weihe-, sondern die Regierungsvollmacht verlangt und deswegen auch verleiht ; obwohl für einzelne dieser Ämter ein bestimmter Weihegrad verlangt wird, ist es nicht notwendig, daß dieser der damit verbundenen Regierungsgewalt entspricht, so wenn der Erzdiakon bischöfliche Gewalt ausübt oder der Erzpriester dem Erzdiakon unterstellt ist » (A. M. Stickler, « Die Zweigliedrigkeit... », 192-193).

3. « ergibt sich die Gewalt aus dem Amt » (*ibid.*, 192).

4. K. Nasilowski, « Distinzione tra potestà d'Ordine e potestà di giurisdizione dai primi secoli della Chiesa sino alla fine del periodo dei decretisti », 109-121.

Legendrel. On est progressivement passé d'un sens restreint, où *iurisdicatio* signifie le pouvoir de juger ou de donner un juge, à un sens plus large extrêmement proche de celui de pouvoir de gouvernement. Mais P. Legendre fait remarquer que plus encore en droit canonique qu'en droit romain les deux définitions ont cohabité et cohabitent encore aux x^e-xii^e siècles². Il signale également qu'aux xii^e-xiii^e siècles et, quel que soit le sens, la juridiction possède un caractère territorial très marqué³. Reconnaisant que cette notion de *iurisdicatio* ne fait guère l'objet de beaucoup de développements chez les premiers Décretistes, il note qu'à partir des années 70 du xii^e siècle il n'en va plus ainsi. La rupture se trouve selon lui dans la publication d'une Somme de droit romain à l'usage des clercs, la *Summa legum*. La notion va se développer dans les Sommes à partir de cette date⁴ et trouver son épanouissement à la fin du xiii^e siècle⁵.

On peut ainsi expliquer que, si le vocabulaire désignant *Yordo* ou la *consecratio* est relativement établi, celui désignant la *iurisdicatio* est encore très fluctuant. Même chez Laurent d'Espagne, on trouve : *dispensatio, dispositio ius* ou *potestas iudicandi, ligandi, solvendi, administratio*. Si ce dernier terme est le plus répandu, *iurisdicatio* apparaît également chez ce Décretiste. Il lui arrive même dans la glose de la *Dist.* 20, *dict. introd.*, v. *claves* de faire équivaloir *iurisdicatio* et pouvoir des clefs⁶. On mesure ici, une fois encore, que le déplacement ne s'effectue pas seulement dans les termes mais aussi sur le fond. Rappelons que G. Fransen pouvait dire : « Pour les canonistes du xiii^e siècle, il est sans conteste que l'exercice du pouvoir des clefs est un jugement. Jugement sur le péché d'abord, et imposition de la pénitence ; jugement ensuite sur la valeur de la pénitence accomplie et

1. P. Legendre, *La Pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien à Innocent IV (1140-1225)*, 119.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, 121.

4. Troyes 385, fol 14r ; cité par P. Legendre, 122.

5. *Summa Reginensis*, Vat. Reg. 1061, fol. 2v ; Johannes Teutonicus, *Questiones Klosterneuburg* 656, fol. 35v ; citées par P. Legendre, 122.

6. « *Set credo clavem iurisdictionem esse* » (fol. 5ra de la *Glossa Palatina*). A. M. Stickler fait justement remarquer que M. Van de Kerckhove avait lui aussi relevé cette citation mais qu'il l'attribuait faussement à Jean le Teutonique. Ceci a une légère incidence sur la date de cette citation. Selon A. M. Stickler, elle daterait au plus tard de 1209.

réconciliation avec la communauté chrétienne » Mais contrairement à ce que l'on pourrait attendre, l'auteur ne tire pas de cette remarque que le pouvoir des clefs², et donc de juger, appartient à la juridiction : « Le pouvoir de juger fait partie du pouvoir d'ordre : ce que l'on appellera la juridiction n'est qu'une qualité de l'ordre, autrement dit son rapport avec telles personnes déterminées, son aire d'application³. » Nous voyons que chez Laurent d'Espagne, il en va déjà autrement puisqu'il n'hésite pas à faire équivaloir pouvoir des clefs et *iurisdictio*.

J. Avril corrobore cette analyse par sa fine connaissance du droit local : « Dans la région parisienne, cette expression (*iurisdictio*) est employée, au moins depuis le début du x^me siècle, pour désigner le droit de l'Eglise diocésaine. L'évêque de Meaux, en reconnaissant que le prieur de Saint-Martin-des-Champs lui a donné la chapelle de Crécy pour y installer des chanoines, affirme son autorité sur cet établissement : "*Nos autem iurisdictionis potestatem in capella predicta et in canonicis et in eorum familia nobis retinemus*" (Recueil des Chartes n° 598 III202)⁴. »

Les aléas qui affectent le terme «juridiction» et son concept se répercutent inévitablement sur l'état de la distinction entre ordre et juridiction.

Une polysémie dès l'origine.

Il est clair que, dès le départ, la distinction explicitement formulée entre ordre et juridiction recouvre des réalités différentes. Elle peut être utilisée, notamment pour la résolution de la question du pouvoir des hérétiques d'excommunier, à la

1. G. Fransen, « Réflexions sur la juridiction ecclésiastique », 134.

2. On se reportera à notre paragraphe sur ce même thème dans le *Décret* de Gratien. On consultera également L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, 1^{re} partie, *Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüssel-Gewalt von ihren Anfängen bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre*. On vérifiera que les Décrétistes ne font pas preuve d'innovation dans ce domaine : Alain l'Anglais, dans la seconde recension de son *Apparatus* sur le *Décret*, vers 1205, glose sur le pouvoir des clefs : *Dist. 20 dict. introd. ad v. scientia* et C. 24, q. 1, p.c. 4, et Bernard de Compostelle l'Ancien (*Apparatus*, 1205) en *Dist. 20 dict. introd.* cité par A. M. Stickler, « Die Zweigliedrigkeit... », 201.

3. G. Fransen, 135.

4. J. Avril, « À propos du *proprius sacerdos* : quelques réflexions sur les pouvoirs du prêtre de paroisse », 483.

place de la distinction entre *potestas* et *executio potestatis*. Elle peut également déjà désigner deux types de pouvoirs, comme c'est le cas quand on s'interroge sur ce que peut faire un évêque après son élection/confirmation et avant sa consécration. Il en découle même déjà l'amorce de deux hiérarchies dans les comparaisons de préséance entre rarchiprêtre et l'archidiaque. Dès le moment de sa formulation explicite, la distinction est déjà grosse des multiples développements qui suivront.

Essai d'interprétation de l'évolution.

La seconde moitié du x^e siècle correspond donc à l'apparition du binôme ordre et juridiction comme constituant un axe fondamental d'une argumentation théologico-canonique. Avant de clore ce chapitre, il convient de proposer quelques raisons susceptibles de rendre compte d'un tel surgissement à cette époque. Il ne s'agit là que d'une esquisse qui sera reprise dans l'évaluation théologique de l'ensemble de l'histoire de la distinction.

La querelle des Investitures.

La résolution de la querelle des Investitures¹ va s'accompagner d'une sorte de dissection conceptuelle progressive du pouvoir ecclésiastique. Bien que ces élaborations, qui s'appuient sur la distinction entre le temporel et le spirituel de Gélase, ne soient jamais exprimées en termes d'ordre et de juridiction, et qu'elles ne recoupent jamais exactement cette deuxième distinction, elles ont tout de même favorisé le développement d'un courant intellectuel, il est vrai complexe, qui cesse de concevoir le pouvoir dans l'Église de manière unifiée pour en dégager les composantes variées. Il nous semble que cette pratique participe de la même *épistémè* que celle qui donnera naissance à la distinction entre ordre et juridiction et qu'elle aide à la comprendre. À ce titre, il convient de porter un intérêt non pas à la querelle des Investitures en tant que telle – d'ailleurs considérée comme résolue à cette époque,

1. Sur la situation en France au début du x^e siècle, on pourra consulter M. Pacaut, « L'Investiture en France au début du x^e siècle ».

après le concordat de Worms –, mais aux élaborations conceptuelles qui l'ont accompagnée à propos du pouvoir.

Yves de Chartres a largement contribué à faire naître une théorie qui puisse concilier l'intervention du pouvoir séculier et du pouvoir religieux dans la nomination et la prise de fonction des évêques. Il commence par distinguer investiture et sacrement, permettant ainsi à un laïc de conférer l'investiture sans encourir l'accusation d'hérésie. Au fur et à mesure des controverses, Yves de Chartres va distinguer la consécration épiscopale, qui s'accompagne de la remise de la *cura animarum*, et l'investiture du temporel. Hugues de Fleury travaillera à la symbolisation de la théorie nouvelle : anneau et crosse seront les symboles de la consécration ecclésiastique et un autre symbole représentera l'investiture séculière². L'anneau et la crosse ne sont pas des symboles nouveaux, mais, dans la pratique précédente, ils étaient justement remis par le prince au nouvel évêque avant que celui-ci ne reçût la consécration par l'archevêque³. Cette solution d'Yves de Chartres, d'abord rejetée par la papauté, constitua pourtant la base du concordat de Worms, signé en 1122, qui mit fin à la querelle des Investitures. C'est dans ce texte que vont être très clairement distingués le pouvoir spirituel et les *regalia*⁴.

La distinction entre autel et église paroissiale qui s'opère aux ^x^r-^{xiii}^e siècles est aussi un moyen pour les évêques d'assurer à nouveau leur pouvoir. « L'évêque rappelle par là même que le domaine du spirituel appartient à lui seul. L'autel représente tout ce qui est soin des âmes, activité sacramentelle du prêtre, revenus d'offrandes et d'aumônes. Dans la presque totalité des cas sa possession se traduit par le droit de présenter un candidat à la cure, ce qu'on appelle *conduit*, ou *patronage*, et plus tard *collation*. La volonté des clercs est de retirer aux

1. Yves de Chartres, *Correspondance*, éd. et trad. J. Leclercq, I, I, Introd. vn-xvn, 246-247.

2. M. Parisse, « Les Pouvoirs chrétiens face à l'Église. La querelle des investitures et ses aboutissements », 110. Hugues de Fleury, *Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate. Libelli de lite*, n, Munich, Monumenta Germaniae Historica, 465-494.

3. J.-Fr. Lemaignier, *La France médiévale. Institutions et société*. 194.

4. Voir concordat de Worms, dans K. Hefele et H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. V, livre XXXII, 602-630. Sur l'utilisation qu'Innocent III a fait de la doctrine des deux pouvoirs, on consultera J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme*, t. V, 596. Sur les *regalia*, toute la seconde partie de l'ouvrage de R. Benson, *The Bishop-Elect...* et du même auteur « The Obligations of Bishops with "Regalia" ».

laïcs le choix des curés, c'est-à-dire les autels, en les réservant de préférence aux abbayes et aux chapitres \ »

On pourrait également mentionner une autre distinction, beaucoup plus ancienne parce qu'elle remonte au pape Gélase, à la fin du Ve siècle. Cette distinction entre *auctoritas* et *potestas* vise, dès son origine, à bien asseoir la supériorité de l'*auctoritas* des papes sur la *potestas* des rois². Ces deux termes, empruntés par Gélase au droit romain, connaissent un regain d'intérêt avec la réforme grégorienne. Grégoire VU cite cette lettre de Gélase qui sert bien ses objectifs et elle est reprise dans le *Dictatus papae*. Bien sûr, nous sommes bien loin de la distinction entre ordre et juridiction, mais pas de cette vaste entreprise de distinction juridique qui caractérise l'époque que nous étudions ici.

Cette entreprise n'est pas sans répercussion théologique et se traduit par une juridicisation croissante de l'intérêt porté aux ministères qu'a particulièrement bien diagnostiquée R. Benson : « Alors que le pouvoir et la richesse de l'Église croissaient régulièrement, l'intérêt des canonistes se déplaça des aspects de l'office touchant à la consécration vers des aspects administratifs et juridictionnels, qui finirent par acquérir une plus grande importance aussi bien dans la théorie que dans la pratique³. » Ainsi il remarque que, aussi bien chez Hugues de Saint-Victor qu'au concile Latran I, les pouvoirs sont conférés à *Yelectus* lors de sa consécration. Or nous avons vu que progressivement il va en être autrement.

Une évolution dans la structuration territoriale et ministérielle.

Les déplacements dont nous venons de faire état sont incompréhensibles si on n'a pas présent à l'esprit la nouvelle structuration ecclésiale⁴ née à l'époque carolingienne. La

1. M. Parisse, « Recherches sur les paroisses du diocèse de Toul au xue siècle : l'Église paroissiale et son desservant », 561.

2. Migne, *Patrologie latine*, t. 59, col. 42.

3. B. Benson, *The Bishop-Elect...*, 382 : « *As the power and wealth of the Church steadily grew, the interest of canonists shifted from the consecrational aspects of office toward the administrative and jurisdictional, which acquired constantly greater prominence both in theory and in practice.* »

4. Il n'entre pas dans notre propos de décrire l'organisation territoriale de l'Église à cette époque, d'autant plus qu'elle varie considérablement selon les régions. On citera cependant des études qui ont acquis une valeur paradigmatique et qui donnent

naissance du mouvement monastique et son développement vont interagir sur cette structure carolingienne pour donner une organisation territoriale qui va garder une certaine stabilité qui va perdurer jusqu'à la fin du Moyen Âge. « Aussi, vers l'An Mil, à la suite des fondations et des mutations multiples, apparaît le paysage ecclésiastique diversifié qui devait être celui du Moyen Âge I »

Pour garantir un meilleur encadrement de l'espace rural, l'Église carolingienne va développer la hiérarchie locale et la détailler. Les temps mérovingiens ne comprenaient, en dessous de l'évêque, que les églises publiques des bourgs avec quelques prêtres sous l'autorité d'un archiprêtre² et les églises privées des grands domaines. Sous les Carolingiens, le diocèse fut divisé en circonscriptions que l'on appellera les « archidiaconés » avec, à leur tête, les archidiacones, dont on a vu l'importance. « L'archidiaconé est nommé par l'évêque, révocable par lui ; il n'a de fonction, de *ministerium*, que celle que lui confère l'évêque ; on dit qu'il est son *minister* ou encore son *vicarius*, mots qui soulignent sa dépendance. Il visite les Églises de son ressort, fait l'enquête et rend compte à l'évêque. Il instruit les causes judiciaires, juge les causes les moins importantes (causes mineures), mais renvoie les causes majeures en jugement de l'évêque qui tranche en son synode diocésain. L'archidiaconé est divisé en doyennés. Le doyenné est la circonscription qui s'est formée autour du bourg, de l'église du *vicus*. [...] L'archiprêtre est ainsi devenu comme le curé de la paroisse du *vicus*, du bourg, "curé doyen" comme on devait dire par la suite, ou archiprêtre [...]»³.

Cette évolution de la fonction des archidiacones⁴ et l'accroissement de leur nombre⁵ vont contribuer à démanteler la fonction épiscopale et à faire naître l'habitude de distinguer dans

une bonne idée des structures ecclésiastiques de base à cette époque : J. Avril, « La "Paroisse" dans la France de l'an mil » ; M. Parisse, « Recherches sur les paroisses du diocèse de Toul au xir siècle... » ; J.-Fr. Lemaignier, « Le Monachisme et l'Encadrement religieux des campagnes du Royaume de France situées au nord de la Loire de la fin du Xe à la fin du XIe siècle ».

1. J. Avril, « La "Paroisse" dans la France de l'an mil », 210.

2. A. Amanieu, art. « Archiprêtre », dans DDC.

3. J.-Fr. Lemaignier, *La France médiévale, Institutions et société*, 75.

4. A. Amanieu, art. « Archidiaconé », dans DDC. L'auteur distingue jusqu'au xnr siècle, apogée de sa puissance, trois phases dans l'évolution de l'archidiaconé : des origines au vne siècle, l'archidiaconé est agent de l'évêque. Du vnr au ixr siècle, il devient vicaire de l'évêque et, du Xe au xnr siècle, prélat rival de l'évêque.

5. J. Avril, « La "Paroisse" dans la France de l'an mil », 206.

son pouvoir différentes dimensions, différents aspects, qui ne tarderont pas à devenir différents pouvoirs. « À Verdun, au milieu du XI^e siècle, l'évêque Thierry remettait des autels à Saint-Vanne, mais c'était l'archidiaque qui donnait la *cura animarum* aux titulaires (*persone*) choisis par l'abbé de ce monastère »¹

Cette tendance est accentuée par l'apparition des officiaux, ces juristes de métier auxquels reviendra l'exercice du pouvoir judiciaire. Formés dans les universités à la technique compliquée du procès romano-canonique, ils vont rendre la justice dans des procès qui se multiplient. « Le pouvoir judiciaire se détache ainsi de l'office épiscopal, comme il se sépare plus nettement de la discipline pénitentielle². » J. Avril constate cette évolution dans ses travaux sur le droit local : « À Angers, on relève des allusions aux nouvelles techniques dans une bulle pontificale de 1156 confiant à deux juges délégués par le pape le soin d'apaiser un conflit portant sur le patronage des paroisses. En 1182, la procédure romano-canonique était utilisée à la cour de l'évêque d'Angers comme le rapporte un procès opposant un chanoine et le chapitre de Saint-Denis de Doué³. »

L'époque des Décrétistes est donc d'une extraordinaire créativité dans le domaine canonique. Cette efflorescence n'est pas encore systématisée et érigée en système doctrinal. Ce sera là davantage l'œuvre des Décrétalistes.

1. J. Avril, « La "Paroisse" dans la France de l'an mil », 216, citant *Actes des princes lorrains*, 2^e série, *Princes ecclésiastiques*, 3, *Les Évêques de Verdun, A. Des origines à 1107*, Nancy, J.-P. Evrard, 1977.

2. G. Fransen, « Réflexions sur la juridiction ecclésiastique », 137.

3. J. Avril, « À propos du *proprius sacerdos*... », 482.

CHAPITRE III

LES DÉCRÉTALISTES DÉPLACEMENT DU « LIEU » DE LA DISTINCTION

Avant d'examiner l'œuvre des Décrétalistes, il convient de nous arrêter, même brièvement, sur l'état de notre question dans les décrétales. L'examen des décrétales¹ publiées dans le deuxième tome du *Corpus Iuris Canonici* parle par lui-même. Ni dans les *Décrétales* de Grégoire IX, ni dans le *Sexte*, ni dans les *Clémentines*, ni dans les *Extravagantes* de Jean XXII, ni dans les *Extravagantes communes*, on ne trouve la distinction explicitement formulée et jouant sous la forme de binôme un rôle majeur dans une argumentation. En revanche, la distinction va apparaître assez rapidement dans les gloses, essentiellement, comme nous allons le voir, à propos de la question du pouvoir des évêques. On notera que la littérature savante ou les études ultérieures, spécialement du *xx*^e siècle, sur les rapports entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction sont considérablement moins nombreuses sur la période des Décrétalistes que sur celle des Décrétistes.

1. On pourra se reporter à l'Index suivant avec beaucoup de précautions. L'indexation n'y est pas systématique et fait l'objet d'une reformulation par l'auteur dans des termes latins quelquefois postérieurs, comme ceux de *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis* : F. GERMONNIK, *Index Analytico-Alphabeticus ad Secundam Partem Corporis Iuris Canonici*.

LES POUVOIRS DE L'ÉVÊQUE ÉLU ET CONFIRMÉ AVANT SA CONSÉCRATION

La question de la nature des pouvoirs de l'évêque élu et confirmé mais non encore consacré n'est pas neuve. Nous l'avions déjà rencontrée au chapitre précédent quand les Décrétistes commentaient la *Dist* 23, c. 1 du *Décret* de Gratien. Ils distinguaient deux types de pouvoirs, les uns susceptibles d'être exercés dès la confirmation de l'élection du nouvel évêque, les autres nécessitant que ce dernier soit consacré. Cette distinction connaît un certain succès puisqu'elle est reprise dans les décrétales des papes, qui vont elles-mêmes faire l'objet de nombreuses gloses.

1. Rappelons une nouvelle fois que cette réflexion est menée devant la recrudescence des cas où la confirmation de l'élection et la consécration de l'évêque sont sensiblement séparées. Cette situation concernait non seulement les évêques mais également le pape. Ainsi Innocent III. qui fut élu au pontificat suprême étant diacre, ne fut-il consacré que deux mois après son élection (8 janvier 1198-20 février 1198). On consultera avec intérêt sur ce sujet : W. Imkamp, « *Sicut Papa verus. Der Anfang der Primatialgewalt beim noch nicht zum Bischof geweihten Elekten in Theorie und Praxis Papst Innocenz' III* ». L'auteur fait une étude approfondie des actes et des écrits de ce pape dans la période séparant l'élection de la confirmation et montre de manière tout à fait convaincante qu'Innocent III, dès son élection, pose un certain nombre d'actes relevant de ce qu'il appelle, de manière légèrement anachronique, le pouvoir de juridiction. Ainsi excommunique-t-il, envoie-t-il des légats, autorise-t-il un roi à construire un monastère. L'auteur de l'article montre également que cette manière d'agir est parfaitement consciente chez le pape et qu'il la justifie même par une analogie avec le mariage : « *Sic et spirituale conjugium, quod est inter episcopum et ecclesiam, initium dicitur in electione, ratum in confirmatione, consummatum in consecratione* » (PL 217, 663 A). On consultera également sur la même question chez Innocent III : C. G. Fürst, « *Statim ordinetur episcopus* oder die Papsturkunden sub bulla dimidia Innocenz III und der Beginn der päpstlichen Gewalt ».

Bernard de Pavie (t 1213).

Comme cela avait commencé à se dessiner chez les Décrétistes, c'est la confirmation de l'élection qui est l'acte déterminant pour l'obtention des pouvoirs *quae sunt iurisdictionis*, mais plus encore dans le lien qui unit l'évêque à son Église. Cette argumentation se retrouve chez Bernard de Pavie, *Summa de electione* (entre 1177 et 11792) :

En définitive ce qu'il advient de l'élu après son élection apparaît digne de considération : il faut noter qu'autre est la dignité d'administration et autre est la dignité de consécration ; d'administration, comme la charge d'archidiacre, d'archiprêtre, de prieur et d'autres de ce genre ; de consécration, comme l'épiscopat, l'abbatiate et semblables. Il faut donc généralement savoir que tout élu, avant la confirmation de la dignité à laquelle il a été élu ne peut remplir son office. En effet, bien qu'il soit élu canoniquement, parce que, cependant, l'élection est suspendue et, d'une certaine manière, infirme avant la confirmation, élu, il n'a pas encore le pouvoir d'exercer, de même que si une sentence est portée contre moi, bien qu'elle soit juste, si elle est suspendue par un appel, je ne bénéficie cependant pas encore de l'action de la chose jugée, *Cod. de appellat. L. 3* ; parce que en effet elle dépend d'un arbitre extérieur à la sentence, il est donc nécessaire d'attendre l'arbitrage de celui qui confirme [...]. En revanche, après confirmation, si c'est une dignité d'administration, il pourra exercer l'office de sa dignité, pourvu cependant qu'il soit de l'ordre requis pour cette dignité ; il est nécessaire, en effet, pour remplir la fonction de sa dignité, que l'archidiacre soit diacre, et que l'archiprêtre soit prêtre, *ut Di. LX Nullus episcopus* (c. 1). Sans ambiguïté si cela a été une dignité de consécration, après la confirmation et avant la consécration, il aura le pouvoir de régler les affaires ecclésiastiques³.

1. Bernard de Pavie est né à Pavie et étudia à Bologne où il devient professeur dès les années 1170. Il part ensuite pour Rome travailler à la curie. En 1191, il succède à Jean de Faenza comme évêque de cette ville. Il meurt le 18 septembre 1213. Il écrivit des gloses au *Décret* qui constituent l'essentiel de l'*Apparatus Ordinatus Magister*. Vers 1190, il crée une collection de décrétales, le *Breviarium extravagantium*, qui deviendra le modèle des collections ultérieures. On consultera G. Le Bras, art. « Bernard de Pavie », dans *DDC* ; H. Müller, *Der Anteil der Laien an der Bischofswahl*, 78-84 ; J. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, 3 volumes en 4 tomes, Stuttgart, 1875-1880, I, 78-82, 175-182 (désormais cité *QL*).

2. S. Kuttner, *Repertorium*, 290.

3. Bernard de Pavie, *Summa de electione*, éd. E. A. Th. Laspeyres, 322-323 : « *Postremo consideratione dignum occurrit, quid electus ex electione consequatur. Ubi notandum, quod dignitas alia est administrationis, alia consecrationis ; admi-*

Cet extrait de Bernard de Pavie a le mérite de décrire le résultat de la confirmation. Elle ne vient pas conférer un pouvoir nouveau, celui-ci résulte en effet de l'élection canonique à l'office ; elle vient lui donner la faculté de s'exercer. Sans parler de deux hiérarchies, notre auteur fait, au début de l'extrait, la différence entre les élections aux dignités d'administration et les élections aux dignités de consécration. Les charges d'archidiaque, d'archiprêtre, de prieur sont classées par Bernard dans les dignités d'administration, alors que l'épiscopat et l'abbatiate correspondent aux dignités de consécration¹. Il atténue cette différence dans la suite du passage en affirmant que, même pour les dignités d'administration, le récipiendaire doit être de la dignité de consécration requise et que, pour les dignités de consécration, avant la consécration, il peut disposer des *res ecclesiasticas*. L'auteur ne prend pas ici le soin de dresser une liste de ces *res ecclesiasticas*. Doit-on en déduire qu'elles font l'objet d'un consensus dans la doctrine et ne méritent donc pas d'être rappelées ? S'agit-il au contraire d'une volonté de ne pas entrer dans cette discussion ?

Quoi qu'il en soit de la réponse à ces dernières interrogations, cette argumentation de Bernard de Pavie sera reprise dans une décrétale d'Innocent III (1198-1216), adressée au doyen et au chapitre d'Angers et reproduite au titre 7, *De translatione episcopi* (X. 1. 7. 22) [1199] des *Décrétales* de Grégoire IX (1234). Elle précise que l'évêque élu et confirmé ne peut être transféré que par le pape.

nistrationis, ut archidiaconatus, archipresbyteratus, prioratus ethuiusmodi ; consecrationis, ut episcopatus, abbatia et similia. Generaliter itaque sciendum, quemlibet electum ante confirmationem dignitatis, ad quam electus est, officiofungi non posse. Licet enim canonice sit electus, quia tamen suspensa et quodammodo infirma est ante confirmationem electio, nondum habet electus potestatem exequendi, sicut si pro me lata est sententia, licet iusta sit, si est per appellationem suspensa, nondum tamen valeo actionem rei iudicatae proponere, ut Cod. de appellat. L. 3 ; quia enim ex aliena pendet arbitrio, necesse est confirmatoris arbitrium expectare [...]. Post confirmationem autem, si est dignitas administrationis, poterit suae dignitatis officium exercere, dum tamen sit eius ordinis, qui a sua dignitate requiritur ; necesse est enim ad explendum suae dignitatis officium, archidiaconum esse diaconum, et archipresbyterum esse sacerdotem, ut Di. LX. Nullus episcopus (c. 1). Plane si fuerit dignitas consecrationis, post confirmationem ante consecrationem potestatem habebit res ecclesiasticas disponendi. »

1. On notera qu'épiscopat et abbatiate sont placés sur le même plan sans autres explications.

2. Reprise de la 3 *Comp.* 1. 5. 2, *et electi. Décrétales* d'Innocent III de 1198 à 1210.

Richard l'Anglais et Alain l'Anglais.

Dans le titre 6, *De élections*, des *Décrétales* de Grégoire IX, trois papes³, presque successivement, distinguent des actes que l'élu, une fois confirmé, peut accomplir et d'autres qu'il ne peut accomplir qu'une fois consacré. Nous restons ici volontairement vague dans la qualification technique de ces actes car elle va évoluer. Qu'il nous suffise de signaler que, dans les trois décrétales citées, ces actes ne sont qualifiés ni en termes d'ordre ni en termes de juridiction. Elles ne reprennent pas davantage les catégories de dignités d'administration et de dignités de consécration.

La décrétale d'Alexandre III (1159-1181) est contenue dans la *Compilatio Prima* en l *Comp.* 1.4. 18 (X. 1.6.9). Elle fait en tant que telle l'objet d'une glose de Richard l'Anglais (Apparatus antérieur à 1198) en termes d'ordre et de juridiction : « Mais, en ce qui concerne ce qui est de la juridiction, l'élu l'a après sa confirmation. Il a ce qui relève de la juridiction, non ce qui relève de l'ordre⁴. »

Ce qui relève de l'une et de l'autre catégorie n'est pas davantage explicité dans le manuscrit, mais la nouveauté réside dans la nomination en termes d'ordre et de juridiction. Ce vocabulaire, employé pour la première fois ici dans ce

1. Richard l'Anglais a probablement étudié et enseigné le droit à Lincoln et/ou à Paris dans les années 1180. Il enseigne à Bologne à partir de 1191 jusqu'à 1202 environ. De 1202 à 1242, il est prieur de Dunstable. Son court séjour à Bologne fut particulièrement fécond. Dans son *Ordo iudiciarius*, il utilise droit romain et droit canonique et sera reconnu par Tancrède comme un pionnier en la matière. On consultera F. Gillmann, « Ricardus Anglikus als Glossator der Compilatio la » ; S. Kuttner, art. « Ricardus Anglicus (Richard de Mores ou de Morins) », dans *DDC* ; S. Kuttner et E. Rathbone, « Anglo-Norman canonists of the Twelfth Century : An Introductory Study » (et *Retractiones* sur cet article dans S. Kuttner, *Gratian and the Schools of Law 1140-1234, Retractiones*, 36) ; Ch. Lefebvre, « Recherches sur les manuscrits des glossateurs de la Compilatio I : l'œuvre de Ricardus Anglicus » ; « Les gloses à la *Compilatio prima* et les problèmes qu'elles soulèvent ».

2. P. Landau, art. « Alanus Anglicus », dans *LMA*.

3. Décrétale d'Alexandre III (1159-1181) au concile Latran III (1179), X. 1.6.7 (1 *Comp.* 1.4. 16). Décrétale d'Alexandre III (1159-1181), X. 1.6.9 (1 *Comp.* 1.4. 18). Décrétale de Célestin III (1191-1198), X. 1.6. 15 (2 *Comp.* 1.3.7). Décrétale d'Innocent III (1198-1216), X. 1.6. 27 (3 *Comp.* 1.6. 12).

4. Richard l'Anglais, Glose de la *Compilatio Prima*, l *Comp.* 1.4. 18, 5. v. *confirmata*, ms. Munich Clm 6352, fol. 8r : « *Sed in quod est iurisdictionis habet electus post confirmationem. Habet ea quod sunt iurisdictionis non quod sunt ordinis [...]*. » Cette glose se trouve aussi dans le manuscrit d'Admont 55, mais, située en bas de page et de mauvaise qualité, elle est illisible.

contexte, ne va cependant pas être repris par les successeurs immédiats de Richard l'Anglais.

Alain l'Anglais (entre 1203 et 1207) ne reprendra pas dans la glose de cette même décrétale la distinction entre ce qui relève de l'ordre et ce qui relève de la juridiction \

Tancrède².

De même Tancrède (entre 1210 et 1215) glose-t-il cette décrétale sans employer les termes *ordo* ou *potestas*. Il envisage le cas d'évêques qui exerceraient leur administration avant que leur élection soit confirmée :

« S'ils le font, ils doivent être écartés [...]. Si cependant l'élection est faite dans la concorde et se situe dans des territoires éloignés, administrer avant la confirmation n'est pas interdit³. »

« Par la confirmation, il acquiert la pleine administration et obtient le statut de mari de l'Église [...] et l'évêque peut excommunier⁴... »

Si la distinction entre l'ordre et la juridiction est ici absente, deux éléments méritent cependant attention. Le premier sera largement repris dans les gloses des commentateurs. Tancrède envisage le cas d'une élection réalisée dans la concorde et l'union dans des diocèses éloignés, et permet dans ce cas à l'évêque d'exercer son administration avant la confirmation de son élection. Cette disposition pratique permet de pallier les inconvénients risquant de résulter d'une confirmation qui tarderait à venir. Le deuxième élément qui est la description du lien de l'évêque à son Église en termes de mariage n'est

1. Alain l'Anglais, Glose de la *Compilatio Prima*, l *Comp.* 1.4. 18 (X. 1.6.9), ms. Halle Universitätsbibl. Ye 52, fol. 4a.

2. Tancrède (vers 1185-1236) est considéré comme le leader de sa génération. Il enseigne le droit canonique à Bologne à partir de 1210. Ses *Apparatus* à la *Compilatio prima*, *secunda*, *tertia* furent reçus comme les gloses ordinaires dans les écoles. Il fut également l'auteur de la *Compilatio quinta*. On consultera L. Chevalier, art. « Tancrède », dans *DDC* et J. F. von Schulte, *QL*, 1, 199-205.

3. Tancrède, *Apparatus de la Compilatio la*, ad l *Comp.* 1.4.18 (X. 1.6.9), j. v. *concedendi*, ms. Leipzig Universitätsbibl. 968 : « *sifacient debent amoveri, infra, e. t. qualiter, et. ius. si tamen electio estfacta in concordia et est in remotis partibus administrare ante confirmationem non prohibetur [...]*. »

4. *Ibid.*, *confirmata*, ms. Leipzig Universitätsbibl. 968 : « *per confirmationem plenam administrationem acquirit et censetur maritus ecclesiae [...] et episcopus potest excommunicare...* »

pas nouveau \ Il figure ici cependant dans un contexte juridique précis où la symbolique du mariage est étroitement liée aux droits acquis par l'évêque dans cette confirmation.

Si Tancrède n'employait pas la distinction entre ordre et juridiction dans la glose que nous venons d'examiner, il va cependant l'utiliser dans le commentaire d'une autre décrétale. Nous avons déjà cité dans le chapitre sur les Décrétistes une glose de Tancrède sur une décrétale de Célestin *in*² (X. 1. 6.15) contenue dans la *Compilatio secunda* (2 *Comp.* 1.3. 7), faussement³ attribuée par M. Van de Kerckhove⁴ et A. M. Stickler⁵ à Laurent d'Espagne. Il s'agit d'un appel au pape contre un évêque élu mais non consacré qui a suspendu un clerc. Le pape répond que, si l'élection de l'évêque a été confirmée, il peut parfaitement exercer son pouvoir : « *Ad. v. excommunicationi* : donc celui qui est confirmé peut excommunier, non seulement s'il est élu à l'épiscopat mais élu à l'abbatiate, comme il apparaît dans le *de simonia* (*Causa sicut nobis l. iij.* À partir de là, il est évident qu'excommunier relève de la juridiction et non de l'ordre ; donc un visiteur d'Église peut excommunier s'il a la libre administration *ut supra vij. q. i. quamvis triste, non ergo solet.* L'évêque a le pouvoir d'excommunier et même tout prélat comme certains le disent *ut supra de officio iud. ord., cum ab ecclesiarum prelati l. l. la 6.* »

1. On consultera sur cette question J. Gaudemet, « Note sur le symbolisme médiéval : le mariage de l'évêque » et « Le Symbolisme du mariage entre l'évêque et son Église et ses conséquences juridiques ».

2. La décrétale est attribuée dans l'édition de Friedberg à Célestin III, et dans les *Regesta* de Jaffé (n° 16572) à Clément III.

3. L'erreur pourrait venir de l'identification du manuscrit. M. Van de Kerckhove et A. M. Stickler attribuaient la glose de la *Compilatio secunda* du ms. Bibl. Apost. Vaticana, Vat. lat. 1377 à Laurent d'Espagne alors qu'elle est en fait de Tancrède. Ceci est à la fois confirmé par le catalogue de S. Kuttner (*A Catalogue of Canon and Roman Law Manuscripts in the Vatican Library*, 1.1,153) et par la comparaison du texte de cette glose avec le manuscrit de Munich Clm 3879. Les deux textes concordent parfaitement : Glose ordinaire de la 2 *Comp.* 1. 3. 7, v. *excommunicationi*, Munich Clm 3879, fol. 101 va : « *Confirmatus ergo excommunicare potest non solum electus in episcopum set electus in abbatem [...]. Unde patet quod excommunicare iurisdictionis est, non ordinis, unde et usitator ecclesie excommunicare potest, cum liberam habeat administrationem...* »

4. M. Van de Kerckhove, « La Notion de juridiction dans la doctrine des Décrétistes... », 424.

5. A. M. Stickler, « Die Zweigliedrigkeit der Kirchengewalt bei Laurentius Hispanus », 189.

6. « *Ad. v. excommunicationi* : *confirmatus ergo excommunicare potest, non solum electus in episcopum set electus in abbatem ut. J. de simonia, sicut nobis l. iij.*

La distinction entre ordre et juridiction sert dans ce cas à qualifier les pouvoirs qui résultent de la confirmation de l'élection, ici l'excommunication.

Ainsi donc à Bologne dès la fin du xir siècle, chez Richard l'Anglais, la distinction entre ce qui relève, d'un côté, de l'ordre et, de l'autre, de la juridiction, est-elle connue et utilisée dans les gloses. Par contre, son usage est loin d'être systématique pour désigner une même réalité, ainsi qu'en témoigne son absence chez Alain l'Anglais et chez Tancred dans les gloses de cette même décrétale (1 *Comp.* 1. 4. 18 [X. 1. 6. 9]). De plus, elle ne fait pas l'objet chez Richard l'Anglais d'un emploi courant et nous n'avons pas réussi à en trouver d'autres occurrences. Il en va de même chez Tancred.

Raymond de Penafort

Chez Raymond de Penafort, la distinction entre ordre et juridiction ne tient pas une place centrale, mais elle est utilisée dans le même contexte. Dans ses trois Sommes, on ne trouve, nous semble-t-il, qu'une seule occurrence où notre distinction est explicitement formulée. Cette leçon de la *Summa de poenitentia* (deuxième version au plus tard 1235-1236) reprend le sens déjà évoqué auparavant :

De même l'élu ne doit pas administrer avant la confirmation ni dans les affaires spirituelles ni temporelles, et s'il le fait, l'élection

Unde patet quod excommunicare iurisdictionis est non ordinis ; unde et visitator ecclesiae excommunicare potest cum liberam habeat amministrationem ut S. vij. q. i. quamvis triste, non ergo solet. Episcopus habet potestatem excommunicandi ut quidam dixerunt immo quilibet prelatus ut S. de officio iud. ord., cum ab ecclesiarum prelati l. i. la » (ms. Bibi. Apost. Vaticana, Vat. lat. 1377, fol. 103ra).

1. Raymond de Penafort (vers 1180-1275) est un canoniste catalan. Après avoir étudié et enseigné la philosophie à Barcelone, il part étudier le droit à Bologne entre 1210 et 1221. En 1222, il revient à Barcelone et entre chez les Dominicains. Il sera maître de l'Ordre de 1238 à 1240. Sa production littéraire est énorme, mais il reste célèbre pour avoir été commis pour compiler les décrétales de Grégoire IX. On consultera A. Garcia y Garcia, « Canonistica Hispanica » ; « Canonistica Hispanica III » ; « La canonistica ibérica » ; S. Horwitz, « Magistri and magisterium : Saint Raymond of Penafort and the Gregoriana » ; T. Kaeppl i, *Scriptores ordinis praedicatorum medii aevi*, Rome, t. III, 1980, 283-287 ; S. Kuttner, *Repertorium*, 102, 438-452 ; « The Barcelona Edition of St. Raymond's first treatise of canon law » ; « Zur Entstehungsgeschichte der Summa de casibus poenitentiae » ; R. Naz, art. « Raymond de Penafort », dans *DDC* ; A. Teetaert, « La "Summa de poenitentia" de S. Raymond de Penafort ».

doit être annulée ; et tout ce qui est fait par elle ou pour elle doit être profondément dénoncé comme ne tenant pas totalement.

Ceci ne s'applique pas à ceux qui sont établis en dehors de l'Italie, et doivent solliciter la confirmation du pape. Ceux-ci, en effet, à cause du trop grand éloignement et du danger qu'il puisse y avoir du retard, peuvent pendant ce temps, s'ils sont élus canoniquement, administrer tant dans les affaires temporelles que spirituelles.

Mais après la confirmation et avant la consécration, il [l'évêque] a la pleine administration de toutes choses, à l'exception de celles qui nécessitent une plus grande discussion, et qui dépendent plus de l'ordre que de la juridiction \

Raymond ne dresse pourtant pas de listes de ce qui relève de l'un et de l'autre. Il semble, lui aussi, considérer ces contenus comme évidents. Par contre, il renforce l'interdiction d'exercer l'administration avant la confirmation de l'élection, sous peine d'annulation de cette élection, au moins pour l'Italie.

Geoffroy de Trani².

Dans la *Summa* (1241-1245) de Geoffroy de Trani³, fortement inspirée par Raymond de Penafort, l'allusion reste brève et laconique dans le titre *De electione*, mais elle existe : « Par la confirmation l'élu acquiert ce qui relève de l'administration et de la juridiction. Étant sauf ce qui est dit des prélats fort éloignés et établis en dehors de l'Italie qui, s'ils sont dans la concorde et ont été soumis immédiatement à l'Église de

1. Raymond de Penafort, *Summa de poenitentia*, éd. *Commentarium pro religiosus*, liber III, tit. 26, 672-673 : « *Item electus non debet administrare in spiritualibus vel temporalibus ante confirmationem, et si fecerit, debet irritari electio ; et quidquid ex ea vel ob eam factum est, denuntiandum est penitus non tenere. Fallit hoc in his qui sunt ultra Italiam constituti, et debent petere confirmationem a papa. Tales enim propter nimiam remotionem et periculum quod posset esse in mora posunt interim, si sunt electi canonice, ministrare tam in temporalibus quam in spiritualibus. Post confirmationem vero et ante consecrationem habet plenam administrationem omnium, praeter illa quae maiorem discussionem exigunt, et plus ex ordine quam ex iurisdictione pendunt.* »

2. Geoffroy de Trani était professeur de droit romain à Naples jusqu'au moment où il fut nommé auditeur à la rote romaine en 1240. Créé cardinal en 1244, il meurt en 1245. Il écrit le premier *Apparatus* complet des *Décretales* de Grégoire IX. On consultera H. Za pp, art. « Goffredus de Trano », dans *LMA*.

3. Geoffroy de Trani, *Summa super titulis Decretalium*, réimpr. de l'éd. Lyon 1519, Aalen, 1968.

Rome, peuvent administrer dans les affaires spirituelles et temporelles, en admettant qu'ils ne modifient pas en profondeur le patrimoine de l'Église [...]l. »

Bernard de Parme² (Glose ordinaire des « Décrétales » de Grégoire IX).

Alors que, pour les décrétales d'Alexandre HI et d'Innocent HI que nous avons citées, la Glose ordinaire (après 1240³) ne qualifie pas davantage la nature de ces actes, elle le fait explicitement pour la décrétale de Célestin ID : « [L'évêque] élu et confirmé, et non encore consacré, peut exercer ce qui relève de la juridiction, mais pas encore ce qui relève de l'ordre épiscopal⁴. »

Et la même Glose ordinaire d'apporter une contribution précieuse à notre recherche en distinguant ce qui est du ressort de la juridiction et du ressort de l'ordre : « Tout ce qui relève de la juridiction, comme par exemple juger, excommunier, corriger, recevoir les serments des vassaux, confirmer, investir, conférer des bénéfices, et autres choses semblables qui sont attribuées dans la juridiction [X, I, 6, 9, et X, I, 7,1],

1. Geoffroy de Trani, *Summa super...*, ad *De electione*, ad X. 1. 6. 44, fol. 14 : « *Per confirmationem acquirit electus ea que ad administrationem et iurisdictionem pertinent ut infra eodem titulus nosti et c. transmise. Salvo eo quod dicitur de prelati valde remotis et ultra Italiam constitutis qui si in concordia eligantur et fuerint Romane ecclesie subiecti immediate possunt in spiritualibus et temporalibus ministrare. ut tamen de rebus ecclesiasticis nihil penitus alienent, ut. infra eodem titulo, nihil, et c. quod sicut.* »

2. Bernard de Parme ou de Botone étudia le droit canonique à Bologne sous Tancredi. À partir de 1247, il fut chapelain du pape. Son œuvre majeure est la glose des *Décrétales* de Grégoire IX qui deviendra la *Glossa Ordinaria*. Il révisa et réécrivit ses œuvres jusqu'à sa mort en 1266. On consultera S. Kuttner et B. Smalley, « The Glossa Ordinaria to the Gregorian Decretals » ; S. Kuttner, « Notes on the Glossa ordinaria of Bernard of Parma » ; P. Ourliac, art. « Bernard de Parme ou de Botone », dans *DDC'*, J. F. von Schulte, *QL*, II, 114-117 ; H. Zapp, art. « Bernardus de Bottone », dans *LMA*.

3. La première version est de cette date, mais elle sera remaniée jusqu'à la mort de l'auteur. Le texte reproduit dans les éditions est le texte final.

4. Bernard de Parme, *Glossa ordinaria*, ad X. 1. 6. 15. s. v. *Transmissam*, fol. 88 : « *Electus et confirmatus, non etiam consecratus, potest exercere quae sunt iurisdictionis, non autem ea quae sunt ordinis episcopalis.* » Nous citons ici la Glose ordinaire à partir de l'édition imprimée de Venise, 1600. La première version de la Glose ordinaire de Bernard peut être datée de 1240. Celui-ci ayant jusqu'à la fin de sa vie remanié cette Glose, ce n'est pas toujours celle que l'on trouve dans les versions imprimées.

échoit à l'élu dans la confirmation. Mais ce qui relève de l'ordre comme ordonner des clercs, conférer la chrismation, déposer des clercs, bénir des vierges, consacrer des églises et des autels, et autres choses semblables est conféré dans la consécration épiscopale [D. LXVII, 4, et X, 1,6,28 et X, 1,7,2] »

Il est rare de trouver cette double liste de manière aussi explicitement détaillée dans les gloses et il semblerait même que ce soit la première fois. Nous avons ici deux types d'actes bien distincts pouvant faire l'objet de deux listes séparées et ne prêtant à aucune équivoque. Bien qu'ils ne soient pas ici qualifiés en termes de pouvoir (*potestas*), juridiction et ordre sont distingués par leur domaine d'application et par leur source, pour le premier la confirmation de l'élection et pour le second la consécration. Une telle clarté dans la Glose ordinaire ne manquera pas d'influencer les glossateurs et toute l'histoire ultérieure des deux concepts. Mais cette influence n'est pas immédiate.

Sinibaldo Fieschi².

Sinibaldo Fieschi (Apparatus peu après 1245), futur pape Innocent IV (1243-1254), reprend cette capacité de l'élu confirmé mais ne la présente pas en termes d'ordre ou de juridiction : « (*Confirmationem*) note que l'élu qui a été rapidement confirmé sans autre possession, ou investiture, ou

1. Bernard de Parme, *Glossa ordinaria*, ad X, 1,6,9, s. v. *confirmata* et également ad X. 1. 6. 15, s. v. *de talibus*, fol. 89 : « *Pertinentibus ad iurisdictionem, puta sicut est iudicare, excommunicare, corrigere, iuramenta recipere a vasallis, confirmare, investire, beneficia conferre, et consimilia quae constituent in iurisdictione. supra eodem nosti. [X, 1, 6, 9] infra de transla. cap. 1 [X, 1, 7, 1]. haec omnia in confirmatione sequitur electus. Ea vero quae sunt ordinis, sicut clericos ordinare, chrisma conficere, depositio clericorum, benedicere virgines, et ecclesias et altaria consecrare, et similia conferuntur in episcopali consecratione, supra eodem quod sicut. §. praeterea, et 68. dist. quamvis chorepiscopis, et arg. infra, de transla. [LXVni, 4, et X, 1,6, 28 et X, 1,7,2]. »*

2. Il est à Gênes avant 1200. Il étudia le droit canonique à Bologne sous Laurent d'Espagne et Jean le Teutonique. Il travailla à la curie papale à partir de 1226 et fut élu pape en 1243 sous le nom d'Innocent IV. Il meurt à Naples en 1254. On consultera C. Lefebvre, art. « Sinibaldo dei Fieschi », dans *DDC* ; M. Bertram, « Angebliche Originale des Dekretalenapparats Innozenz IV. », et A. Bernal Palacios, « Reportios del comentario de Innocencio IV a las decretales de Gregorio IX ».

installation, peut aussitôt administrer les affaires de son Église dans le temporel et le spirituel [...]l. »

Et de détailler :

(*De talibus*) de cela en effet quelqu'un de choisi et confirmé peut donner des prébendes, des dignités et des honneurs, et disposer des autres affaires de l'Église. [...] et recevoir le serment des vassaux. [...] suspendre, interdire, excommunier, comme ici. (*Inquisitionis*) comme entendre les accusations des clercs. 16. q. 6. *si autem. et c. Episcopus*. Mais je l'avoue, car l'élu confirmé peut bien entendre cela, parce qu'ainsi je le prouve, parce qu'un simple prêtre délégué peut entendre cela, que cela ne relève donc pas de l'ordre. 50. di. *studeat*. De plus, n'importe quel juge ordinaire, qui a l'administration et *Vimperium merum* entend des causes criminelles : donc et confirmé, celui qui a le *merum imperium*, comme il apparaît ici, parce qu'il excommunie et convoque un concile, *infra, eodem quod sicut. § pe. (ministerium)* : ordonner : consacrer des vierges : dédicacer des églises. 68. dist. *Quamvis*2.

S. Fieschi confirme ici la liste dressée par la Glose ordinaire des actes qui relèvent de la juridiction : la collation de prébendes, honneurs et dignités, le pouvoir de suspendre, interdire, excommunier, et la réception du serment vassalique. Ces actes ne semblent pas être l'objet de discussions. Il n'en va apparemment pas de même pour le pouvoir d'entendre des causes concernant les clercs. L'auteur justifie en effet sa position en arguant que cela ne dépend pas de l'ordre mais de la possession du *merum imperium*. Or, le pouvoir qu'a l'évêque élu et confirmé de convoquer un concile et d'excommunier

1. S. FISCUS, *Commentaria Innocentii Quarti Pontificis Maximi super libros quinque Decretalium*, Francfort, 1570 ; reprod. anastatique, Francfort, 1968, ad X, I, 6, 15, v. *confirmationem*, fol. 45 : « (*Confirmationem*) no. quod electus quam cito est confirmatus sine alia possessione, vel investitura, vel stallatione, statim potest administrare res ecclesiae suae in temporalibus et spiritualibus [...] ».

2. *Ibid.*, ad X, 1,23,4, s. v. *De talibus*, fol. 46 : « (*De talibus*) ex quo enim aliquis electus est et confirmatus, potest dare praebendas dignitates, et honores, et aliis disponere de rebus ecclesiae, supra, e. nosti, et iuramentum recipere a vasallis. infra, eo. qualiter suspendere, interdicere, excommunicare, ut hic. (*Inquisitionis*) ut est audire accusationes clericorum. 16. q. 6. *si autem, et c. Episcopus*, hoc autem fateor, nam hoc bene audiet electus confirmatus, quod sic probo, quia hoc audiet simplex sacerdos delegatus, ergo non pertinet ad ordinem. I. di. *studeat*, praeterea quilibet index ordinarius, qui habet administrationem et *merum imperium* audit causas criminales: ergo et confirmatus, qui habet *merum imperium*, ut hic apparet, quia excommunicat et consilium convocat, *infra, eodem quod sicut. §. pe. (ministerium)* ordinare: consecrare virgines: dedicare ecclesias. 68. dist. *Quamvis*. *

prouve, selon le futur Innocent IV, qu'il est titulaire du *merum imperium*. Nous verrons que cette position sera discutée. La liste des actes relevant de l'ordre est moins développée. Elle ne comprend ici que la capacité d'ordonner, de consacrer des vierges et de consacrer des églises.

La notion de *merum imperium* apparaît pour la première fois ici, de même que la notion *& imperium*. Le terme *imperium* est directement emprunté au droit romain, mais son évolution dans l'histoire romaine rend sa définition difficile. Le roi était probablement déjà investi de l'*imperium* qui deviendra sous la république, puis sous l'empire, le pouvoir politique suprême¹ Il désigne selon J. Gaudemet « un pouvoir de commandement fondé sur la force et le prestige du chef² ». Sous la république, il prend une valeur juridique plus précise et il n'appartient qu'à certains magistrats. Il est obtenu par le vote de la *lex curiata de imperio* et confère des prérogatives définies : droit de commander les troupes en campagne, d'imposer des tributs pour le besoin de la guerre, pouvoir disciplinaire sur les troupes. Pour ce qui est de son introduction dans le droit canonique, P. Legendre fait remarquer que certains canonistes du x^e siècle et du xii^e siècle font équivaloir *imperium* et *iurisdictio* et il cite une glose du Brachylogus Bocking, *Corpus legum sive Brachylogus Juris Civilis*³ : « *Mera iurisdictio : id est merum imperium. Merum autem imperium est iurisdictio, quae expeditur iudicis officio nobili ad publicam utilitatem. (Mixta est) : mixtum imperium est iurisdictio quae expeditur officio iudicis nobili ad privatam utilitatem*⁴. » Il semble que pour S. Fieschi on ne soit pas loin d'une telle définition.

1. Voir J. Gaudemet, *Les Institutions de l'Antiquité*. Paris, Montchrestien, 1994 (4^e éd.), 132.

2. *Ibid.*, 165.

3. Brachylogus Böcking, *Corpus legum sive Brachylogus Juris Civilis*. Berlin, 1829, 230.

4. Cité dans P. Legendre, *La Pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien à Innocent IV (1140-1254)*. 119.

Hostiensis

Dans la *Summa aurea*² (1250-1253), Hostiensis reste également discret dans le titre *De electione et electipotestate*. S'il conserve l'idée générale que la confirmation permet d'administrer, il n'emploie pas la distinction entre *ea quae sunt iurisdictionis* et *ea quae sunt ordinis* : « Ceci produit que l'élu, s'il consent à l'Église devenue veuve, est spirituellement marié. [...] l'élection engendre la confirmation. [...]. La confirmation concède l'administration [...] et donc régulièrement ces trois sont posées. [...] Si, en effet, l'élu administre avant la confirmation, il doit être écarté. [...] Ceci échappe au souverain pontife qui ayant été élu est confirmé [...]. Il [un évêque] est écarté si, non confirmé, il administre les autres choses sauf s'il est dispensé. [...] sinon qu'il soit vivement écarté. [...] Si, en effet, de tels évêques furent élus dans la concorde, ils peuvent administrer avant la confirmation : qu'ainsi cependant ils ne changent rien en profondeur et qu'ils parlent d'exemptions [...]³. »

La distinction entre *ea quae sunt iurisdictionis* et *ea quae*

1. Né vers 1200, il étudie le droit à Bologne à peu près en même temps que le futur Innocent IV. Il n'est pas certain qu'Hostiensis ait enseigné en Italie. En 1239, il est nommé archidiacre de Paris. Il devint évêque de Sisteron (1243-1244) puis d'Embrun (1250-1261). Pendant tout ce temps, il reste très proche du pape et effectue pour lui plusieurs missions diplomatiques. En 1262, il est créé cardinal et nommé évêque d'Ostie. Il est surtout connu pour sa *Summa* sur les *Décrétales* (yets 1253) et sa *Lectura*. On consultera C. Gallagher, *Canon law and the Christian community : The role of law in the Summa aurea of Cardinal Hostiensis*, Ch. Lefebvre, art. « Hostiensis », dans *DDC* ; K. Pennington, « A "Quaestio" of Henricus de Segusio and the textual tradition of his "Summa super decretalibus" », *BMCL*, 16, 1986, 91-97 ; « An earlier recension of Hostiensis' *Lectura* on the Décrétales », *BMCL*, 17, 1987, 77-90 ; A. von Wretschko, « Ein Traktat des Kardinals Hostiensis mit Glossen betreffend die Abfassung von Wahldekreten bei der Bischofswahl », *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, 17, 1907, 73-88.

2. Hostiensis, *Summa*, réimpr. de l'édition de Lyon 1537, Aalen, 1962.

3. *Ibid.*, tit. *De electione et electipotestate*, n° 26, fol. 22v : « *Quid operatur ut electus si consenserit ecclesie viduate spiritualiter coniugatur. infra, eodem cum inter canonicos electio autem gignit confirmationem, infra eodem postquam, confirmatio concedit administrationem. infra eodem, transmissa, etc. nihil et ideo hec tria ordinatim ponuntur, infra eodem cum in cunctis, si enim electus ante confirmationem administrat removendus est. infra eodem qualiter et de preben. cum iam dudum. hoc fallit in summo pontifice qui eligendo confirmatur, infra, eodem. 72. xxxiii dist. in domine domini, alias removetur si non confirmatus administrat nisi parcat, infra eodem nost. vel nisi sit valde remotus a se. ap. ut theutonici provinciales gallici et burgundiones. si enim tales in concordia electifuerint administrare possunt ante confirmationem : ut tamen nihil penitus alienent et loquint de exemptis, infra eodem nihil. »*

sunt ordinis ne se rencontre pas davantage dans sa *Lectura*¹. En revanche, Hostiensis va apporter sa pierre au débat des droits de l'évêque confirmé non encore ordonné. Se pose notamment la question de savoir s'il peut juger les causes criminelles des clercs pendant ce laps de temps : « Tu dis que non sauf sur le mode de l'exception pour les crimes dont il est question : par ailleurs, en effet, celui qui ne peut ordonner un clerc ne peut pas dégrader, *ut. infra, de paroch. nullus*. ce que tu comprends même si ce sont des clercs mineurs, bien qu'ils soient convoqués par des laïcs. 5. q. 7. *quia iuxta*. Car de tels sont dégradés. 11. q. 3. *episcopus*. 15. q. 6. *si autem*. selon Geoffroy, il [l'évêque] ne peut en effet pas connaître parce qu'il ne peut pas juger, *ut argum. supra, de eau. possess. cum super, ad finem*. Mon maître, au contraire dit que, bien qu'il ne puisse conclure, il peut cependant connaître. *argum. 3. q. 6. quamvis. et cap. Dudum*². »

Et Hostiensis d'ajouter deux éléments importants qui seront repris. Le premier précise qu'une cause criminelle dure deux ans et que l'évêque doit être ordonné dans un délai de six mois après sa confirmation. Il peut donc commencer à entendre la cause même s'il ne peut la juger. Il y a toute chance pour qu'il soit ordonné à la fin de la cause. Le second élément prévoit cependant que l'évêque puisse déléguer le soin de dégrader un clerc, puisqu'il ne peut dégrader tant qu'il n'est pas ordonné.

1. Hostiensis, *Lectura in Decretales Greg. IX et in Decretales Innocentii IV*, Venise, 1581 (reprod. anastatique Aalen, 1965).

2. *Ibid.*, s. v. *Transmissam* (X. 1.6. 15) : * *Dicas, quod non, nisi de crimine in modum exceptionis proposito : alias enim qui clericum ordinare non potest, nec degradare, ut. infra, de paroch. nullus, quod intelligas, etiam si minores sint clerici, quamvis laici indicentur, v. q. vii. quia iuxta. Nam et tales degradantur, xi. quest. iii. episcopus, xv. quæst. vi. si autem, secundum Goff. nec enim debet cognoscere, ex quo indicare non posset, ut. argum. supra, de cau. possess. cum super, ad finem. Magister meus contra, et dicit, quod quamvis non posset diffinire, tamen cognoscere potest, argum. iii. quest. vi. quamvis, et cap. Dudum.* »

Guillaume Durand L

Dans son *Speculum*² (vers 1272), Guillaume Durand, évêque de Mende, ne semble pas – au moins au regard de notre examen – utiliser la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Ceci ne nous étonnera pas dans les trois premières parties qui concernent respectivement les acteurs des procès et les différentes phases de la procédure processuelle, les peines et les procédés d'établissement de la peine. Au contraire, dans la quatrième partie, au titre *De electione*, la surprise est plus grande. On ne trouve absolument rien dans *De renuntiatione* (fol. 40), rien dans le *De supplenda negligentia praelatorum* (fol. 40-41), rien dans le titre *De haereticis* (fol. 204), rien dans le titre *De schismaticis* (fol. 204). On rencontre même dans *De sacra unctione* la présentation d'une discipline connue sans usage des catégories de pouvoir d'ordre et de pouvoir de juridiction.

On ne trouve donc pas chez Guillaume Durand trace de notre distinction, même s'il est question *& administratio* et de *consecratio*.

Boniface VTH³.

On retrouvera par contre la distinction des deux types d'actes dans une décrétale de Boniface VIII publiée dans le *Liber sextus* (1298). Il n'est directement question ici que des

1. Il est l'auteur du *Speculum*, le traité procédural le plus répandu au Moyen Âge. Il est né à Béziers en 1236 et étudia le droit canonique à Bologne avant de devenir auditeur général de la rote romaine. En 1278, il devient recteur général des États pontificaux. Il devient évêque de Mende en 1286 et meurt à Rome dix ans plus tard. On consultera R. Aubert, art. « Guillaume Durand évêque de Mende, dit "le Spéculateur" », dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*. 22.129-130, 1988, 891-892 et P.-M. Gy (dir.), *Guillaume Durand, évêque de Mende : canoniste, liturgiste et homme politique*, actes de la table ronde du CNRS, Mende, 24-27 mai 1990, Paris, Éd. du CNRS, 1992, 242 p.

2. Guillaume Durand, *Speculum juris Gulielmi Durandi*, 1578.

3. Boniface VIII (Benoît Caetani, vers 1235-1303) entra au service du pape dès la fin de ses études de droit canonique à Bologne en 1264. Il devint cardinal en 1281 et fut élu pape en 1294 après l'abdication de Célestin V. Sa contribution magistrale au droit fut le *Liber sextus decretalium* (1298) où il fit sélectionner et codifier l'essentiel de la législation pontificale depuis 1234. On consultera H. X. Arquillière, art. « Boniface VIII », dans *DDC* ; G. Le Bras, « Boniface VIII, symphoniste et modérateur » ; W. Ullmann, « Boniface VIII and his Contemporary Scholarship », *JTS*, 27, 1976, 58-87.

actes qui relèvent de la juridiction : « Celui à qui est confiée pleine et libre gestion ou administration de l'église cathédrale pour les choses spirituelles et temporelles par le siège apostolique, à qui seul cela revient, celui-ci peut exercer librement tout ce qui relève de la juridiction épiscopale, et revient à l'élu une fois confirmé, excepté du moins par l'aliénation de biens immobiliers. En effet, ces choses qui exigent le ministère de la consécration, sauf s'il est évêque, il les fera exécuter par d'autres évêques »

Boniface VIII ne distingue pas ici ce qui relève du spirituel, d'une part, et du temporel, d'autre part, mais plutôt ce qui peut se résumer à une « gestion » ou à une administration et ce qui, au contraire, exige le ministère de consécration. Une nouvelle fois nous constatons que la distinction entre ce qui relève de l'ordre et de la juridiction n'est pas assimilable à la partition classique entre temporel et spirituel. En effet, la juridiction est souvent présentée en termes d'administration des affaires spirituelles et temporelles.

Johannes Andreae² (1270-1348).

La Glose ordinaire du *Liber sextus* (1322), œuvre de Johannes Andreae, ne va pas hésiter à qualifier ce qui ne l'était pas aussi clairement dans le texte de la décrétale et dans le texte des autres Décrétalistes : « D'abord il est question de ce qui relève de la juridiction. Ensuite de ce qui relève de l'ordre³. »

1. VL 1.6. 42, * *Is, cui procuratio seu administratio cathedralis ecclesiae plena et libera in spiritualibus et temporalibus a sede apostolica, cui soli hoc competit, est commissa, potest, alienatione bonorum immobilium duntaxat excepta, omnia, quae iurisdictionis episcopalis existunt, et quae potest electus exsequi confirmatus, libere exercere. Illa quippe, quae ministerium consecrationis exposcunt, nisi fuerit episcopus, per alios faciat episcopos expediri.* »

2. Johannes Andreae est né vers 1270 et a fait ses études de droit à Bologne où il devint ensuite professeur de 1301 jusqu'à sa mort en 1348. Il faut mettre à son actif des commentaires complets de toutes les collections officielles de décrétales qu'il tiendra à jour périodiquement. On consultera S. Kuttner, Introduction, dans Johannes Andreae, *In Quinque Decretalium libros Novella Commentaria* (Venise, 1581), reprod. Turin, 1963, vol. I, v-xiv (reproduit et augmenté : « Joannes Andreae and his Novella on the Decretals of Gregory IX ») ; S. Kuttner, « Johannes Andreae on the Style of Dating Papal Documents », *The Jurist*, 48, 1988, 448-453 ; S. Stelling-Michaud, art. « Jean d'André », dans DDC.

3. *Liber sextus*, Venise, 1430, fol. 121 : « *Primo tractat de his, quae sunt iurisdictionis. Secundo de his, quae sunt ordinis.* »

Johannes Andreae¹ est en effet un familier de la distinction entre ordre et juridiction. Dans la glose de la décrétale de Célestin IU (X. 1. 6. 15) dans le titre *De electione*, à laquelle nous avons déjà fait allusion, il la reprend dès le début :

L'élu confirmé, non consacré, peut [exercer] ce qui relève de la juridiction mais pas ce qui relève de l'ordre [...]².

Mais s'il s'agit de la déposition des bénéfices, il peut bien en connaître, selon Compostelle, car en celle-ci il n'y a pas de qualité nécessaire [...], et ainsi peut être compris ce qui est noté ici [sur la décrétale de Célestin m] par Alain, Vincent et Geoffroy qui disaient qu'il ne peut pas entendre les causes criminelles même des clercs mineurs : parce qu'il ne peut pas les ordonner ; donc pas les déposer, et parce qu'il reconnaît, etc. *de causa pas. cum super*. Ils avouent cependant qu'il pourra connaître des causes criminelles mais sur le mode de l'exception. Innocent à l'inverse, dit qu'entendre les causes criminelles ne relève pas de l'ordre épiscopal, et ceci est ainsi prouvé : parce que le prêtre peut les entendre par délégation 50. *di. studeat*. et que n'importe quel ordinaire ayant le *merum imperium* les entend, et expédie *ss. de iurisdic. omn. iudic. licet. 33.* et donc l'élu confirmé le peut : parce qu'il a le *merum imperium* : parce qu'il convoque le concile, et excommunie. Bien que cette interprétation soit agréée par Hostiensis, cette raison ne lui plaisait pas parce que, selon lui, « qui peut les excommunier, peut les entendre » est faux quant à la déposition de l'ordre comme on le constate. [Et c'est pour cela que] ni l'opinion de Compostelle ni sa justification [sa raison] ne lui plaisait et il répondait que le chapitre *studeat* ne parlait pas de cause criminelle, mais qu'il disait comment on doit agir avec un certain clerc qui a avoué spontanément. Hostiensis rapportait que son maître avait dit que Phy tenait également ici que bien que confirmé, il ne pourrait pas, pour autant, conclure les causes criminelles : mais il peut les entendre 3. *q. 6. quamvis et c. dudum*, c'est que la cause criminelle peut durer pendant deux ans. *c. de iudi properandum*, et qu'il doit être consacré dans un court laps de temps, *supra eodem cum in cunctis*, il pourra instruire la cause au présent, et la prononcer quand il aura été consacré. Mais Hostiensis dit, de plus, qu'il pourra prononcer qu'un clerc doit être dégradé, quoiqu'il ne puisse pas dégrader, *arg. ss. de damna infecto. l. 4. § duas, de re iudic. a divo Pio de eius. cui man. est iur. l. penul. § utpossessio*, [...] parce que cela relève de la juridiction, il peut donc déléguer le soin de

1. Johannes Andreae, *In Quinque Decretalium libros Novella Commentaria*, Venise, 1581 ; reprod. anastatique, Turin, 1963.

2. *Ibid.*, Lib. I *De electione*, ad X. 1. 6. 15, fol. 82a : « *Electus confirmatus, non consecratus, potest ea, quae sunt iurisdictionis, sed non ea, quae sunt ordinis [...].* »

déposer, et cependant il ne peut déposer : parce que cela relève de l'imperium *arg. ff. de iurisd. om. iud. iubere, et ad municip. ea, quae. § magistratibus*, cette sentence portée, confirmée en instances, il peut être dégradé par les évêques voisins, comme être ordonné ; *de hoc supra eodem suffraganeis*, et ainsi est compris C. 15, q. 7, c. 18.

18. La dernière glose exprime ce qui relève de l'ordre et ce qui relève de la juridiction \

Le problème qui se pose ici est celui du pouvoir de l'évêque élu et confirmé d'entendre les causes criminelles, spécialement celles concernant les clercs. Alain l'Anglais, Vincent d'Espagne et Geoffroy de Trani tiennent qu'il ne peut entendre ce genre de cause car il n'a pas la possibilité de déposer, puisqu'il ne peut les ordonner. S'il le fait, c'est, selon ces trois auteurs, à titre exceptionnel. Innocent 1, au contraire, prétend que ce pouvoir ne relève pas de l'ordre, puisque, comme nous l'avons vu, il faut au contraire, pour lui,

i. Ibid. : « Sed si agitur de depositione beneficii, hanc bene audit, secundum Compo. nam in ea non est necessarius numerus, ut no. 13. q. 7. in summa, et sic potest intelligi, quod hic not. Ala. Vincen. et Gof. qui dicunt quod causas criminales etiam minorum clericorum audire non potest: quia non potest illos ordinare; ergo nec deponere, et quia recognoscit, etc., de causa pos. cum super. fatentur tamen, quod de crimine in modum exceptionis obiecto cognoscere poterit. Innoc. contra, qui dicit, quod audire causas criminales non est ordinis episcopalis, quod sic probat: quia presbyter illas audit ex delegatione 50. di. studeat, et quilibet ordinarius habens merum imperium ipsas audit, et expedit ss. de iurisd. om. indic. licet. 33 ergo et electus confirmatus hoc potest: quia habet merum imperium: quia convocat concilium, et excommunicat, ut hic. Licet dictum placeat Hos. ratio ista non placet: quia secundum eum, qui potest excommunicare, potest illos audire, quod constat falsum esse quod ad depositionem ordinis, non placebat Comp. dictum, nec eius ratio, et respondebat ad capitulum studeat, quod non loquitur in causa criminalis, sed dicit, quomodo sit agendum cum quodam clerico sponte confesso, recitat Host. magistrum suum dixisse, quod etiam tenet hic Phy. quod quamvis confirmatus tantum non possit criminales causas diffinire: tamen potest audire 3. q. 6. quamvis et c. dudum, et est ratio, quia cum causa criminalis dureret per biennium, c. de iudi. properandum, et ipse infra breve tempus sit consecrandus, supra eodem cum in cunctis, poterit ad praesens cognoscere, et pronunciare, cum fuerit consecratus. Sed ipse Hostien. plus dicit, quod pronunciare poterit clericum degradandum, quamvis degradare non possit, arg. ss. de damno infecto. l. 4. duas, de re indic. a divo Pio. de officio eius, cui man. est iur. l. pemd. §. ut possessio, [...] quia jurisdictionis est, potest ergo delegatus decernere deponendum, et tamen deponere non posset: quia illud est imperii arg. ff. de iurisd. om. iud. iubere, et ad municip. ea, quae. §. magistratibus, quia sententia lata, ad preces confirmati, poterit per vicinos episcopos degradari, sicut et ordinari; de hoc supra eodem suffraganeis, et sic intelligitur. XV. q. 7. [...] Glo ultima exprimit quaedam, que sunt ordinis, et quaedam, quae sunt jurisdictionis. »

être titulaire du *merum imperium*. Celui-ci n'est pas réservé à l'évêque, ce dernier l'obtient cependant lors de la confirmation de son élection. Hostiensis dit, pour sa part, qu'il peut prononcer une sentence de dégradation mais qu'il ne peut l'exécuter car il n'a pas le pouvoir d'ordre. Il peut en revanche, comme pour l'ordination, mais cette fois *a contrario*, faire exécuter cette sentence par les évêques voisins. Cette capacité d'entendre les causes criminelles fait donc problème. En fait, c'est le pouvoir pour exécuter telle ou telle partie de la procédure qui suscite le débat. Si l'instruction relève de la juridiction, la dégradation ou déposition relève-t-elle de l'ordre ou de la juridiction ? Johannes Andreae semble ici prendre position pour la faire dépendre de l'ordre. Quoi qu'il en soit de ce détail de la procédure, il apparaît clairement ici qu'ordre et juridiction sont des catégories qui entrent en ligne de compte dans la résolution d'un problème disciplinaire et judiciaire concret. Nous mesurons une nouvelle fois qu'il s'agit bien de deux pouvoirs distincts.

Dominique de San Geminiano \

La décrétale de Boniface VIII dont nous avons traité (VI. 1. 6.42) comprend dans l'édition de Friedberg un sommaire qui introduit un autre vocabulaire que celui de la décrétale : «Ayant la pleine administration de l'église cathédrale pour les choses spirituelles et temporelles, il peut exercer les *iurisdictionalia*, non les *sacramentalia*, sauf s'il avait été évêque². »

La « signature » de cette phrase dans Friedberg permet de l'attribuer sans grand risque à Dominique de San Geminiano³ († 1436). Cette lecture en termes de *iurisdictionalia* et *sacramentalia* est extrêmement rare ; on ne l'a pas rencontrée jusque-là et elle ne connaîtra pas le succès de la distinction sur

1. Né à Florence, il étudie le droit canonique à Bologne et devient disciple d'Antoine de Butrio. Il fut vicaire de l'évêque de Modène et enseigne ensuite à Bologne. Il participa au concile de Bâle et mourut un peu avant 1436.

2. * *Habens plenam administrationem cathedralis ecclesiae in spiritualibus et temporalibus, iurisdictionalia exercere potest, sacramentalia non, nisi episcopus fuerit. H. d. Dom.* »

3. Voir R. Na z., art. « Dominique de San Geminiano », dans *DDC*. Son œuvre principale est la *Lectura super Sextum Decretalium*, Venise, 1476 ; J. F. von Schulte, *QL*, II, 294-296.

laquelle nous travaillons. Elle a pourtant l'avantage théologique de la clarté puisqu'elle distingue bien, d'un côté, ce qui concerne les sacrements et, de l'autre, un objet d'un autre ordre moins facile à qualifier. La distinction entre ordre et juridiction recouvrira bien souvent cette même réalité mais sans le dire, ce qui se révélera, d'un point de vue théologique, beaucoup plus pernicieux, comme nous aurons l'occasion de le montrer.

Pierre d'Ancharano¹ (1333-1416).

Dans son commentaire des *Décrétales*², Pierre d'Ancharano n'emploie pas la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction à l'intérieur du titre *De electione et electi potestate* à l'endroit où elle l'est habituellement, c'est-à-dire en *Nosti quomodo* qui traite dans sa première partie de *Electus ante confirmationem administrare non potest*. On la trouve cependant dans *Suffraganeis* :

Le métropolitain confirmé envoie son suffragant pour être consacré, h. d.

Note d'abord que l'archevêque confirmé, et n'ayant pas reçu le pallium, bien qu'il ne puisse pas exercer ce qui relève de la consécration, peut dans ce cas demander cela à ses suffragants. *ar. contra. l. observare. § fi. ff. de offi. procon. et leg.* où avant que le proconsul n'entre dans la province il ne peut confier sa juridiction à un autre. [...] Il ne peut expédier les affaires importantes et plus dignes si elles relèvent de l'ordre, *ut in c. quod sicut*. Mais celles qui relèvent de la juridiction, il peut les déléguer à des suffragants et, comme ici, ou selon Innocent, il le peut parce que c'est léger. Car les suffragants en ont le pouvoir pendant la vacance du siège. Et même le chapitre de l'Église métropolitaine vacante peut même le demander, selon Innocent, puisque lui est confié ce qui relève de la juridiction, comme je l'ai dit. Donc l'archevêque confirmé qui n'a pas reçu le pallium succède donc dans cette juridiction, *j. eo. c. transmissa*. Mais quant aux affaires qui relèvent de l'ordre, et

1. Né en 1333, il enseigne à Bologne avec Zarabella et Antoine de Butrio, et à son époque, il est aussi connu que le Panormitaïn. Il est connu pour ses sept *Consilia* et son *Commentaria in Decretales*. Lyon, 1535-1543. Il meurt le 13 mai 1416. On consultera Ch. Lefebvre, art. « Pierre d'Ancharano », dans *DDC*. t. VI, 1464-1471.

2. Pierre d'Ancharano, *In quinque Decretalium libros facundissima Commentaria*. Bologne, 1580-1583.

même plus importantes, il n'a pas de pouvoir avant d'avoir reçu le pallium, *ut d. c. quod sicut*. À ce propos Innocent demande si l'archevêque qui n'a pas reçu le pallium peut exercer ce qui revient à l'évêque comme ordonner des clercs et faire d'autres choses. Il dit qu'il ne le peut pas en son nom, mais en vertu de sa dignité : mais il le pourrait bien au nom d'un autre évêque, *aileg. de. renun. c. ad supplicationem*

et dans *Transmissam* : « L'écu confirmé a le pouvoir sur ce qui relève de la juridiction, non sur ce qui relève de l'ordre [...]2. »

Il est intéressant de noter que si les expressions d'ordre et de juridiction apparaissent au début dans ces deux paragraphes, elles ne sont ni reprises dans les développements ultérieurs des mêmes paragraphes ni dans les paragraphes suivants.

Pierre d'Ancharano n'utilisera pas non plus de la distinction dans le titre *De Presbytero non Baptizato* (Titulus XLIII, fol. 477) du Livre DI. Cette parcimonie se retrouvera encore par la suite. Au Livre V, au titre *De clerico excom. ministrante* (Titulus XXVII, fol. 126-127), il est question du caractère qui reste et d'une *executio ordinis* qui n'est plus possible, mais l'auteur ne va pas plus loin dans l'utilisation de la distinction ou d'une de ses composantes. Dans le même Livre, au titre *De scismaticis et ordinatis ab eis* (Titulus VIII, fol. 66-67), on ne trouve pas de traitement avec les catégories

1. « *Metropolitanus confirmatus mandat suum suffraganeum consecrari, h. d. No. primo quod archiepiscopus confirmatus, et non palliatus licet non possit, quae sunt consecrationis: potest tunc ipsa suffragantis demandare, ar. contra. 1. observare. §. fi. ff. de offi. procon. et leg. ubi antequam proconsul ingrediatur provinciam, non potest mandare iurisdictionem suam alteri. [...] Gravia et digniora expedire non potest, si sunt ordinis, ut in c. quod sicut, illa vero, quae sunt iurisdictionis potest mandare suffragantis, et hoc potest, ut hic, vel dic. secundum Inno, quod ideo hoc potest, quia est leve, nam suffraganti vacante sede hoc possent, et Capitulum etiam ecclesiae metropolitanae vacantis potest etiam hoc demandare, secundum Inno., cum mandare sit iurisdictionis, ut dixi, in hac ergo iurisdictione succedit archiepiscopus confirmatus, et non palliatus. j. eo. c. transmissa, illa vero, quae sunt ordinis, et etiam graviora, non potest ante susceptum pallium, ut d. c. quod sicut. Circa hoc quaerit Inno. nunquid archiepiscopus non palliatus potest exercere aliquod episcopale, ut ordinare clericos, et alia facere, dicit, quod non, nomine suo, sed pro sua dignitate: sed nomine alterius episcopus bene posset, alleg. de. renun. c. ad supplicationem » (ibid., fol. 136).*

2. « *Electus confirmatus potest ea, quae sunt iurisdictionis, non quae sunt ordinis, h. d. et tractat ista Decr. de secunda parte rub. s. de electi potestate, et sunt duae partes, s. consultatio, et rnsio » (ibid., fol. 137).*

de pouvoir d'ordre et de pouvoir de juridiction mais seulement celles de *caracter* et d'*executio ordinis*,

François Zabarella (vers 1335-1417).

Dans son commentaire des *Décrétales*², Fr. Zabarella traite de la question des pouvoirs de l'évêque élu et confirmé dans la glose du *De electione et electi potestate* (fol. 102 à 185). Force est de constater que la catégorie d'abord utilisée par le cardinal est celle & *administratio*, Dans son commentaire du *Cum vero*, où il est question de savoir si l'évêque, une fois son élection confirmée, peut conférer des bénéfices, il n'est jamais question de *iurisdictio* ou de ce qui relèverait d'un côté de la juridiction et, de l'autre, de l'ordre. Tout est traité en termes d'*administratio*, Quand l'élection de l'évêque est confirmée, il possède alors le droit d'administration des biens³. Cette théorie se trouve confirmée par la suite, aussi bien dans le commentaire de *Nosti* (X. 1. 6. 9) : « *Electus per confirmationem acquirit potestatem administrandi*⁴ », que dans celui de *Qualiter* (X. 1. 6. 17) : « *Electus ante confirmationem non administrat*⁵, » Dans ces derniers passages, qui traitent des droits de l'évêque avant sa confirmation, il n'est jamais question d'ordre et de juridiction. On va voir ces vocables apparaître dans le commentaire de *Transmissam* (X. 1. 6. 15) : « *Electus confirmatus non consecratus potest ea, quae sunt iurisdictionis, non quae ordinis, Et pertinet ad secundam*

1. Né à Padoue, études à Bologne sous la direction de Jean de Lignano, enseigne à Bologne, Florence puis Padoue. 1410, évêque de Florence. Il fut l'élève du juriste Baldo et maître du Panormitanus. Il meurt à Constance le 26 septembre 1417. Y. Congar en fait un des promoteurs des thèses conciliaristes (Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Éd. du Cerf, 1970, 1996, 310-311). Il joua un rôle important au concile de Constance. Il est surtout remarqué pour son commentaire des *Clémentines*. Sur Zabarella, voir A. Kneer, *Kard. Zabarella* ; G. Zonta, *Francesco Zabarella (1360-1417)* ; W. Ullmann, *The Origins of the Great Schism. A Study in 14th cent. ecclesiastical history*, 191-231 ; B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory*, 220-237 ; T. Sartore, « Un discorso inedito di Fr. Zabarella a Bonifacio IX sull'autorità del Papa » ; F. Merzbacher, « Die ekklesiologische Konzeption des Kard. Francesco Zabarella (1360-1417) ».

2. Fr. Zabarella, *Super Primo (-V) Decretalium subtilissima Commentaria, cum additionibus, summariis ac repertorio*, Venise, 1602, 1re éd. 1502, ici vol. I.

3. *Ibid.*, fol. 111-112.

4. *Ibid.*, fol. 113-114.

5. *Ibid.*, fol. 119-120.

partem rubricae » Mais très curieusement ces notions ne jouent un rôle que dans le début du commentaire avant de céder la place à nouveau à celle d'*administratio*, à tel point qu'on ne trouve plus mention de ce qui relève de la juridiction et de l'ordre dans la suite des quatre longues colonnes du commentaire.

La distinction entre ordre et juridiction ne joue donc pas chez le cardinal Zabarella un rôle essentiel dans son traitement des questions des pouvoirs de l'évêque élu et confirmé avant sa consécration².

Abbas Panormitanus³.

Comme il le fait souvent, le Panormitain n'innove pas mais reprend les acquis principaux des autres Décretalistes : « L'élu confirmé non consacré peut ce qui relève de la juridiction mais non ce qui relève de l'ordre épiscopal. [...] Par la confirmation de l'élection est transféré le pouvoir d'exercer ce qui relève de la juridiction épiscopale, non ce qui relève de l'ordre. Ceci en effet est transféré par la consécration. [...] L'excommunication relève de la juridiction, mais non de

1. Fr. Zabarello, *Super Primo*..., fol. 117.

2. Le rôle mineur de la distinction entre ordre et juridiction chez Fr. Zabarella, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, se trouve corroboré par l'absence de son utilisation dans les questions touchant aux clercs pérégrins (*De clericis peregrinis*, *Super primo*, fol. 233-234) ou au lien entre les schismatiques et le sacrement de l'ordre. On n'en trouve aucune mention dans la partie concernant le schismatique qui une fois revenu à l'Église serait ordonné évêque, ni dans la partie concernant les ordres conférés par un schismatique (*Quia diligentia*, *Super primo*, fol. 104-105). La distinction n'est pas davantage présente dans le *Super IV et V Decretalium*, au commentaire du *De haereticis*, fol. 62-68, ou du *De schismaticis* et du *De apostatis* qui suivent.

3. Il est considéré comme le dernier grand canoniste de la tradition médiévale. H. étudia le droit canonique à Bologne et à Padoue et commença à enseigner à Bologne en 1412. Mais cette même année, il fut nommé à Parme puis à Sienna. Bénédictin, il devint abbé du couvent Sainte-Marie de Messine. En 1431, il retourne à Bologne et fut envoyé en 1433 comme délégué du pape Eugène IV au concile de Bâle, mais il rejoint la faction conciliariste contre le pape. En 1434, il est élu archevêque de Païenne. On consultera Ch. Lefebvre, « L'Enseignement de Nicolas de Tudeschis et l'Autorité pontificale » ; Ch. Lefebvre, art. « Panormitain », dans *DDC* ; K. W. Nörr, *Kirche und Konzil bei Nicholas de Tudeschis. Forschungen zur Kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht*, 4 ; K. Pennington, « Panormitanus's Lectura on the Decretals of Gregory IX. Fälschungen im Mittelalter : Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica ».

l'ordre épiscopal, car comme tu le vois ici l'élu confirmé peut excommunier ses assujettis \ »

L'auteur en déduit comme ses prédécesseurs que quelqu'un qui a la juridiction sans l'ordre peut excommunier et en l'occurrence lever l'excommunication : « Mais comprends cela comme concernant l'absolution devant être faite au for pénitentiel par rapport aux péchés, parce que seuls les prêtres ont ce pouvoir [...]. Mais concernant la levée du lien d'excommunication qui regarde l'Église militante, il suffit que celui-ci ait la juridiction ecclésiastique². »

Absolution au for pénitentiel et excommunication sont ici parfaitement séparées.

Conclusion provisoire.

Quand on observe le développement de la question sur toute l'époque des Décrétalistes jusqu'à l'Abbas Panormitanus, on discerne un certain consensus pour distinguer deux types d'actes : les uns peuvent être accomplis par l'évêque dès la confirmation de son élection alors que les autres nécessitent que l'évêque soit consacré. À l'exception du pouvoir déjuger les causes criminelles des clercs dont la nature fait encore l'objet de débat, les autres actes sont clairement identifiés dans une catégorie ou dans une autre.

La désignation de ces deux catégories est cependant fort variable d'un Décrétaliste à l'autre. Certains utilisent le vocabulaire de *ea quae sunt iurisdictionis* et de *ea quae sunt ordinis*, d'autres encore parlent d'une autre manière d'*ordo* et de *iurdictio*, Certains enfin taisent totalement ces catégories pour traiter des pouvoirs de l'évêque entre sa confirmation et son élection, soit qu'ils parlent d'*administratio* pour désigner

1. Nicolaus de Tudeschis, *Commentaria in decretalium librum, prima super primo Decretalium*, Lyon, 1549, ad X. 1.6. 15, fol. 132 : * *Electus confirmatus non consecratus potest ea quae sunt iurisdictionis non autem ea que sunt ordinis episcopalis. [...] Per confirmationem electionis transfertur potestas exercendi ea que sunt iurisdictionis episcopalis, non autem ea que sunt ordinis. Illa enim transferuntur per consecrationem. [...] Excommunicatio est iurisdictionis, non autem ordinis episcopalis, nam ut vides hic electus confirmatus potest excommunicare subditos. #*

2. *Ibid.* : « *Sed intellige illud dictum quo ad absolutionem fiendam in foro penitentiali respectu peccati, quia soli sacerdotes habent illam potestatem [...]. Sed quo ad tollendum vinculum excommunicationis quo ad ecclesiam militantem sufficit quod quis habeat iurisdictionem ecclesiasticam. »*

la *iurisdictio*, soit qu'ils désignent l'acte, l'excommunication par exemple, sans la situer dans un type de pouvoir plus large. On n'observe sur ce sujet aucun développement linéaire : on ne peut ainsi pas dire qu'au début de notre période les actes existaient de manière bien distincte sans être qualifiés en termes d'ordre et de juridiction et qu'ensuite, petit à petit, on verrait apparaître cette formulation. Au contraire, on rencontre très tôt la formulation chez certains Décrétalistes, alors qu'elle disparaît ensuite chez d'autres. S'il est difficile d'expliquer ce phénomène par une quelconque logique d'école, il faut tout de même souligner l'appartenance conciliariste de canonistes comme Ancharano, Zabarella et le Panormitain \ La distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction étant surtout l'apanage des défenseurs de la monarchie pontificale, on comprendra qu'ils en fassent un usage prudent. Par exemple, là où la Glose ordinaire utilisait explicitement la distinction entre ce qui relève de *Yordo* et ce qui relève de la *iurisdictio*, le Panormitain revient au vocabulaire de *lapotestas administrandi*, alors même qu'il utilise par ailleurs, comme nous venons de le voir, le vocabulaire de l'*ordo* et de la *iurisdictio* : « En premier lieu que le pouvoir d'administrer vient de la confirmation et pas cependant de l'élection des collèges². »

Bien que nous nous soyons limité ici aux décrétales et à leurs gloses concernant le pouvoir des évêques entre la confirmation de leur élection et leur consécration, on constate dans ces mêmes gloses une extension de l'utilisation de la distinction entre *ordo* et *iurisdictio*. Elle sert ainsi à justifier que quelqu'un qui n'est pas ordonné puisse excommunier pourvu qu'il ait une juridiction ecclésiastique. On va même jusqu'à utiliser les expressions « dignité de consécration » et « dignité d'administration ». La distinction qui servait donc à résoudre un problème ponctuel, et forcément limité dans le temps, en vient à être utilisée pour des cas habituels, pour ne pas dire normaux, d'exercice d'une juridiction sans l'ordre ou au moins sans l'ordre correspondant.

Ayant établi, chez les Décrétalistes, le rôle déterminant de

1. Voir B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory*, 220-237.

2. Nicolaus de Tudeschis, *Commentaria in decretalium librum, prima super primo Decretalium*, ad X. I. 6. 9, fol. 129 : « *Primo quod potestas administrandi descendit ex confirmatione non autem ex electione collegiorum.* » *

la confirmation pour l'exercice des pouvoirs *quae sunt iurisdictionis* et la nécessité de la consécration pour les pouvoirs *quae sunt ordinis*, examinons les pouvoirs de l'archevêque de confirmer.

Les pouvoirs de l'archevêque de confirmer.

Un des pouvoirs *quae sunt iurisdictionis* concerne l'archevêque. Il s'agit de son pouvoir de confirmer une élection. Nous entrons plus avant à la fois dans l'articulation de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction pour l'archevêque et en même temps dans la logique de l'acte de confirmation d'une élection.

Une des décrétales qui sert de support aux gloses sur ce sujet est une lettre d'Innocent III au patriarche d'Antioche qui précise qu'un archevêque, une fois son élection confirmée, peut confirmer un de ses suffragants. La décrétale \ intégrée à la *Compilatio tertia* (3 *Comp.* 1. 5. 1), ne contient pas elle-même la distinction entre ce qui relève de l'ordre et de la juridiction. Mais elle apparaît dès la glose de Laurent d'Espagne à la *Compilatio tertia* : « Et ainsi, confirmer relève de la juridiction et l'élu confirmé [l'archevêque] peut toutes les choses qui relèvent de la juridiction si ce n'est celles qui exigent une plus grande discussion, *sicut de electi...* Sont omises celles qui relèvent de l'ordre et il en est ainsi pour le confirmé qui n'a pas le pallium². »

Vincent d'Espagne³ glose⁴ lui aussi cette décrétale en termes d'ordre et de juridiction de manière semblable à

1. x. 1. 7. 1.

2. Laurent d'Espagne, Glose de la *Compilatio tertia*, ad 3 *Comp.* 1. 5. 1 (X. 1. 7. 1), s. v. *confirmasse*, Karlsruhe, Badische LB, Aug. pag. 40, fol. 127v : « *et ita confirmasse iurisdictionis est et omnia quae sunt iurisdictionis potest electus confirmatus nisi quae maiorem discussionem exigunt, sicut de electi, transmissae ut quae ordinis sunt et ita hic qui non habet pallium confirmatus.* »

3. Vincent d'Espagne est portugais et devient un des principaux Décrétalistes de Bologne à partir de 1210. Il composa des Apparatus de gloses sur plusieurs *Compilationes Antiquae* (vers 1210-1215) et écrivit un grand nombre d'études plus restreintes. Il devint évêque d'Idanha-Guarda au Portugal en 1226 mais continua une grande activité canonique, comme en témoigne son Apparatus sur le *Liber extra*. Il mourut en 1248. On consultera A. Garcia y Garcia, *Estudios sobre la canonística portuguesa medieval*, Madrid, 1976, 108-112 ; « La canonística ibérica », 57-58.

4. Vincent d'Espagne, Glose de la *Compilatio tertia*, ad 3 *Comp.* 1. 5. 1 (X. 1. 7. 1), s. v. *quantum ei licuit*, ms. Bibl. Apost. Vaticana, Vat. lat. 1378.

Laurent. Comme pour le simple évêque, on trouve la distinction entre les pouvoirs de l'archevêque qui relèvent de *ea quae sunt iurisdictionis* et de *ea quae sunt ordinis*.

Raymond de Penafort dans la *Summa de paenitentia* précise le rôle central du pallium pour l'exercice de certains pouvoirs : « Ainsi, ayant obtenu le pallium, et pas avant, il reçoit en partage le nom d'archevêque ou de primate, il ne peut avant cela faire des ordres, convoquer un concile et autres plus grandes choses qui relèvent de l'ordre épiscopal L »

On ne trouvera pas dans la Somme² de Geoffroy de Trani la distinction entre ordre et juridiction appliquée à cette décrétale. On ne peut donc pas dire qu'elle fasse complètement partie de la vulgate canonique des Décrétalistes.

La Glose ordinaire sur cette décrétale détaillera les raisons pour lesquelles ces pouvoirs *quae sunt iurisdictionis* sont reçus au moment de la confirmation de l'élection. Elle souligne aussi que sa propre confirmation permet à l'archevêque de confirmer à son tour les élections de ses évêques suffragants :

Selon certains le fait enseigne qu'avant la réception du pallium il ne peut confirmer : parce que dans le pallium est conférée la plénitude de l'office pontifical [...]. Certains disent qu'elle ne tient pas. Les uns disent qu'il peut confirmer, et faire toutes les autres choses qui relèvent de la juridiction [...] car dans la confirmation il obtient tout de ce qui relève de la juridiction ; et confirmer relève de la juridiction. Parce que s'il est confirmé il peut conférer des bénéfices [...]. Ceci est vrai que l'élu une fois confirmé à l'archiépiscopat peut faire tout ce qui relève de la juridiction et non ce qui relève de l'ordre. D'où il lui est permis de pouvoir confirmer les élus, il ne peut cependant pas les consacrer avant qu'il ait reçu le pallium [...]³.

1. Raymond de Penafort, *Summa de paenitentia*, liber III, tit. 26, 675 : « Item, obtento pallio, et non ante, sortitur nomen archiepiscopi vel primatis, non potest antefacere ordines, convocare concilium et alia maiora quae pertinent ad ordinem episcopalem. »

2. Geoffroy de Trani, *Summa super titulis Decretalium*, réimpr. de Féd. Lyon 1519, Aalen, 1968.

3. Glose ordinaire des *Décrétales*, ad X. I. 7. 1, & v. *confirmasse*, Venise, 1600, fol. 152 : « Secundum quosdam factum narrat, quia ante pallium receptum non potest confirmare : quia in pallio plenitudo pontificalis officii confertur [...]. Dicunt quidam quod illa non tenet. Alii dicunt quod confirmare potest, et omnia alia facere, quae sunt iurisdictionis [...]. quia in confirmatione consequitur omnia quae sunt iurisdictionis, et confirmare iurisdictionis est. quia eo confirmato potest conferre beneficia [...]. illud est verum quod electus in archiepiscopatum confirmatus, omnia

L'élément nouveau qui apparaît ici est le rôle et la place de la remise du pallium dans tout ce processus d'élection, confirmation, consécration. Avec lui est conférée la plénitude pontificale de l'office. Ainsi, tant qu'il n'est pas reçu, le nouvel archevêque ne peut exercer ce qui relève de l'ordre, par contre il peut exercer ce qui revient à la juridiction.

Hostiensis¹ ne commente pas les droits que confère le pallium en termes de pouvoir d'ordre ou de juridiction.

Il en va de même chez Guillaume Durand dans son *Speculum*² où l'on ne trouve pas la distinction dans le commentaire du *De auctoritate et usu palii*³.

Pour Johannes Andreae, le pallium confère « la pleine exécution des affaires qui relèvent de l'ordre et de la juridiction, si elles sont très grandes, comme convoquer un concile, *de elect. quod sicut. § praeterea*. selon Innocent et, comme ici, selon Hostiensis 4 ».

Pierre d'Ancharano⁵ traite cette même question sans avoir recours à la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction 6.

François Zabarella⁷ ne fait pas davantage usage de la distinction dans ces mêmes passages, ni même dans les questions connexes. Ainsi lorsqu'il arrive à la conclusion que « *Archiepiscopus sine pallio concilium convocare non debet** », il n'emploie ni le terme « juridiction » ni le terme « ordre ». De même, lorsqu'il développe que « *Archi-*

quae sunt iurisdictionis potest et non quae sunt ordinis, unde licet possit confirmare electos, illos tamen consecrare non potest ante pallium acceptum [...]. » Dans cette même Glose ordinaire des *Décrétales*, on trouve un commentaire analogue en ad X. I. 31. 10, 5. v. *si vero duo*, Venise, 1600, fol. 290 : « *Archiepiscopus potest committere ea quae sunt iurisdictionis etiam illis qui eam non habent sed ea quae sunt ordinis vel consecrationis committere non potest his qui eam non habent, puta illis qui non sunt episcopi vel archiepiscopi, vel maiores [...].* »

1. Hostiensis, *Summa*, au titre *De auctoritate et usu palii*, fol. 25a-26a.

2. Guillaume Durand, *Speculum juris Gulielmii Durandi*, 1578.

3. *Ibid.*, t. III, fol. 40.

4. Johannes Andreae, *In Quinque Decretalium libros Novella Commentaria*, lib. I, *De auctoritate et usu palii*, fol. 141a.

5. Pierre d'Ancharano, *In quinque Decretalium libros facundissima Commentaria*, Bologne, 1580-1583.

6. On ne trouve rien dans les commentaires du *De translatione episcopi, vel electi*, ni dans le titre *De auctoritate et usu palii*.

7. Fr. Zabarella, *Super Primo (-V) Decretalium subtilissima Commentaria, cum additionibus, summariis ac repertorio*, Venise, 1602, 1^{re} éd. 1502, ici vol. I.

8. *Ibid.*, *Praeterea* (fol. 137-138).

*episcopus in dignitate est maior episcopo, non in ordine*¹ », tout est argumenté sans renvoi aucun à la juridiction.

Le Panormitain dans une glose sur la même décrétale reprend ces questions avec plus de clarté, témoignant ainsi qu'elles ont mûri dans l'intervalle :

Par Pacte de confirmation l'élu à l'archiépiscopat reçoit le pouvoir d'administrer les affaires épiscopales. Par le fait de la confirmation est transféré à l'élu dans l'archiépiscopat le pouvoir de confirmer les élus ses suffragants 2.

Mais si on demande s'il peut accomplir ce qui relève de l'ordre ou de la consécration, comme consacrer des églises ou des vierges, ou consacrer un évêque ou au moins conférer les ordres sacrés : ceci il ne le peut pas par lui-même car il n'est pas consacré, bien plus il ne le peut même pas après la consécration et avant la réception du pallium qui est donné aux archevêques après la consécration. [...] Les archevêques ne peuvent accomplir ce qui relève de l'ordre avant la réception du pallium. Les évêques cependant le peuvent après qu'ils ont été consacrés³.

Or bien que l'élu confirmé et non encore consacré ne puisse par lui-même exercer ce qui relève de l'ordre, cependant il peut bien confier à un autre qui a le pouvoir d'exercer ce qui relève de l'ordre. Et donc bien qu'il ne puisse conférer l'ordre sacré cependant il pourra confier à un évêque le soin d'ordonner un de ses propres clercs, élu et confirmé, aux ordres sacrés. Et de la même manière bien que lui-même ne puisse consacrer dans l'épiscopat un de ses suffragants ou un élu à l'épiscopat et confirmé comme un de ses suffragants, il pourra cependant donner le pouvoir à d'autres évêques pour qu'ils le consacrent [...]. La raison en est que lui-même ne donne pas le pouvoir à ceux à qui il confie d'exercer ce qui relève de l'ordre, parce qu'ils l'ont avant le mandat par leur office, mais il donne seulement la permission sans laquelle ils ne doivent pas exercer ce qui relève de l'ordre sur quelqu'un qui ne leur est pas

1. Fr. Zabarella, *Cum ex illo* (fol. 185-186).

2. Nicolaus de Tudeschis, *Commentaria in decretalium librum, Secunda super primo Decretalium*, ad X. 1.7. 1, Lyon, 1549, fol. 3 : « *Per actum confirmationis recipit electus in archiepiscopatum potestatem episcopalia ministrandi. Per confirmationem factam de electo in archiepiscopatum transfertur potestas confirmandi electos sibi suffraganeos.* »

3. *Ibid.*, n° 9, fol. 3 : « *Si autem queritur an possit ea quae sunt ordinis seu consecrationis, puta consecrare ecclesias vel virgines, vel consecrare episcopum vel conferre ordines saltem sacros : ista non potest per se ex quo non est consecratus, imo nec potest etiam post consecrationem ante palleum receptum quod datur archiepiscopis post consecrationem. [...] Archiepiscopi non possunt ea que sunt ordinis ante palleum receptum. Ea tamen possunt episcopi postquam sunt consecrati.* »

assujetti sans avoir de mandat. Et dans ce cas il n'est pas censé agir par lui-même, mais plutôt ce sont ceux qui le font qui sont censés agir par leur office, quoique moyennant la permission qui faisait défaut concernant quelqu'un de non assujetti [...] I

Que l'archevêque reçoive dans sa confirmation ce qui relève de la juridiction et donc le pouvoir de confirmer est ici bien affirmé. La place du pallium est beaucoup plus nettement située. C'est sa réception qui permet l'exercice de ce qui relève de l'ordre. Aussi, même un évêque déjà consacré ne peut-il pas exercer cet ordre tant qu'il n'a pas reçu le pallium. On constate donc que la remise du pallium, signe de la communion avec Rome, n'équivaut pas à la réception de la juridiction. Celle-ci, reçue avant, peut être exercée indépendamment de la réception du pallium. L'impossibilité d'exercer l'ordre sans pallium peut être interprétée comme le signe de l'unité de la plénitude pontificale de l'office. La communion avec le siège apostolique et l'exercice de l'ordre comme archevêque sont intrinsèquement liés et semblent ne pouvoir connaître à cette époque aucune exception. La possibilité reste bien sûr sauve de faire exercer l'ordre par un autre évêque moyennant les conditions précisées par le Panormitain.

En dehors de la place particulière de la réception du pallium qui modifie les droits d'exécution du pouvoir d'ordre, la distinction entre ordre et juridiction a, en substance, la même portée chez l'évêque que chez l'archevêque.

1. *Ibid.*, n° 10, fol. 3 : « *Licet autem electus confirmatus et nondum consecratus non possit per se exercere illa quae sunt ordinis, tamen bene potest committere alteri habenti potestate exercendi illa quae sunt ordinis. Et ideo licet non posset conferre ordinem sacrum tamen poterit committere uni episcopo quod clericum suum ipsius electi confirmati ordinet ad sacros. Et similiter licet ipse non posset consecrare in episcopatum suum suffraganeum seu electum in episcopum et confirmatum sibi suffraganeum, tamen poterit dare potestatem aliis episcopis ut ipsum consecrent [...]. Et ratio est; quia ipse non dat potestatem illis quibus committit exercendi ea quae sunt ordinis, quia illa habent ante mandatum ex suo officio, sed solum dat licentiam sine qua non debent in istum non subditum de quo fit mandatum exercere ea quae sunt ordinis. Et isto casu non censetur per se ipsum facere, imo potius illi qui faciunt censentur ex suo officio facere, licet intercedente licentia, quae deficiebat respectu non subditi [...]. »*

LES ÉVÊQUES, LES ARCHIDIACRES
ET LA « CURA ANIMARUM ! »

Jusqu'ici nous avons abordé la question du pouvoir des évêques ou archevêques dans cet interstice séparant la confirmation de la consécration. Dans l'exercice du pouvoir de l'évêque, cette phase est par essence limitée dans le temps et transitoire. Vient en effet le moment pour tout évêque, une fois reçue la consécration, d'exercer sa mission et ses pouvoirs de manière habituelle. L'opinion commune distingue-t-elle encore, à ce stade, *quae sunt iurisdictionis* et *quae sunt ordinis* ?

Il est bien difficile de répondre à cette question car il n'existe pas chez les Décrétalistes de réflexion systématique sur le pouvoir des évêques. Cela n'est pas propre à ce thème, mais est, en fait, une des caractéristiques de la pensée de ces auteurs qui énoncent davantage leurs thèses à propos d'un cas

1. La place importante que nous avons accordée au pouvoir des clefs dans les chapitres précédents, ainsi que les nombreux recoupements de cette problématique avec celle de la distinction entre ordre et juridiction, laissent attendre un traitement de ce thème chez les Décrétalistes. Mais les différents sondages que nous avons réalisés se montrent décevants. Nous ne trouvons pas mention du pouvoir d'ordre et/ou du pouvoir de juridiction quand les Décrétalistes abordent le pouvoir des clefs. Bernard de Pavie (fin du xir) va introduire dans le pouvoir des clefs le pouvoir que nous appellerons ensuite du « for externe » : * *Species iudicii duae sunt ; est enim iudicium occultum et est iudicium manifestum. Iudicium occultum agitur in penitentia imponenda, iudicium manifestum est in causa tractanda et diffinienda ; in occulto iudicio qui confitetur absoluitur... in manifesta qui confitetur condemnatur uel pro condemnato habetur* » (Bernard de Pavie, *Summa Decretalium*, éd. E. A. Th. Laspeyres, lib. 2, tit. 1 *de iudiciis* ; cité par G. Fransen, « Juridiction et pouvoir législatif », 214). À ce propos, l'auteur ne fait pas de distinction entre ce qui pourrait relever de l'ordre et de la juridiction. Pas de mention non plus chez Raymond de Penafort quand il traite du pouvoir des clefs dans son œuvre. Sur ce thème la position de Raymond est des plus classiques puisqu'il fait sienne la suivante : « *Item dicunt quidam quod sunt duae claves, scientia una, potestas alia* » (Raymond de Penafort, *Summa de penitentia*, liber III, tit. 34, 867). Et l'auteur de préciser que ce pouvoir est reçu à l'ordination, même si son exécution ne vient qu'ultérieurement. On retrouve ici le vocabulaire bien connu de *Vexecutiopotestatis* : * *Item nota quod hanc potestatem accipit quilibet cum ordinatur in sacerdotem, sed executionem non habet, nisi postea sibi ab episcopo conferatur* » (*Summa de penitentia*, liber III, tit. 34, 871). Et l'on pourrait, semble-t-il, prendre les Décrétalistes les uns après les autres sans succès. Pour le Panormitain, K. W. Nörr (K. W. Nörr, *Kirche und Konzil bei Nicolaus de Tudeschis [Panormitanus]*, 27) se contente de dire sans citer de passage que Nicolaus de Tudeschis connaît la distinction « établie par saint Thomas » (*sic*) et la fait sienne, considérant qu'une partie du pouvoir des clefs ressortit au pouvoir d'ordre.

pratique et concret sans avoir le souci d'une quelconque systématisation. Ils élaborent plutôt une doctrine à partir d'une décision pratique. Les différents sondages que nous avons pu réaliser à la fois chez un certain nombre de Décrétalistes et en divers endroits des décrétales ne révèlent pas une utilisation habituelle de la distinction entre les pouvoirs relevant de l'ordre et ceux relevant de la juridiction. Il semble que le cas que nous venons d'étudier des pouvoirs de l'évêque entre sa confirmation et sa consécration soit quasiment le seul où se rencontre assez massivement cet emploi.

Une controverse au sujet de la capacité de l'archidiacre à conférer la *cura animarum* va cependant forcer les Décrétalistes à approfondir à la fois la nature du pouvoir de l'évêque et celle du pouvoir de l'archidiacre. Ce débat ne sera pas sans répercussion sur la distinction entre ordre et juridiction.

La question initiale porte sur le fait de savoir si un archidiacre* sans mission de l'évêque peut attribuer la *cura animarum*. Les auteurs vont se prononcer en glosant une décrétale d'Alexandre ID2 (1 *Comp.* 1. 15. 4) qui répondait par la négative.

On ne trouve pas sur cette décrétale la distinction entre ordre et juridiction dans les gloses de Richard l'Anglais¹ Alain l'Anglais⁴ et Tancred⁵, alors même qu'ils la font ailleurs.

Cette terminologie est aussi absente chez Bernard de Parme, mais il faut cependant connaître la glose pour comprendre le débat ultérieur :

(*Consuetudinis*) Est-ce que l'archidiacre a ou non la *cura animarum*? Les droits semblent s'exprimer diversement. De droit commun, il n'a pas la *cura animarum* 16. q. 7. *nullus omnino*, et il ne peut de droit commun excommunier personne, *infra, c. proxi. Arg. contra, infra, de eo quod sur. or. rece. c. I. cum suis concor. et supra, eodem, c. I.* Huguccio a dit que l'archidiacre n'a pas la *cura*

1. Sur les archidiacres, on pourra consulter A. Amanieu, art. « Archidiacre », dans *DDC* et Y. Congar, « Saint Thomas et les archidiacres ».

2. X. 1.23. 4.

3. Richard l'Anglais, Glose de la *Compilatio Prima*. 1 *Comp.* 1. 15. 4, ms. Munich Clm 6352.

4. Alain l'Anglais, Glose de la *Compilatio Prima*. 1 *Comp.* 1. 15.4, ms. Halle Universitätsbibl. Ye 52, Pt. III.

5. Tancred, Apparatus de la *Compilatio Prima*, ad 1 *Comp.* 1. 15.4 (X. 1. 23. 4), ms. Leipzig Universitätsbibl., 968.

animarum de droit commun, sauf si elle lui est confiée spécialement par l'évêque [...]. D'autres disent le contraire à savoir qu'il a la *cura animarum* et la juridiction : parce que quand l'évêque l'institue, ou quand ayant été élu par le collège, il est confirmé par l'évêque, il acquiert l'administration générale avec la juridiction et il agit dans ce but. *infra, de praeb. referente. et infra de eo qui sur. or. rece. c. I. cum suis concor. et infra, eodem mandamus.* Les choses qui, de droit commun, appartiennent à l'archidiacre sont réunies ci-dessous dans le même titre par les canons *ad. haec. et ut nostrum.* Mais il y en a d'autres que les archidiacres ont plutôt par coutume que de droit commun, parce qu'ils visitent et corrigent par coutume. *infra, cap. ult. et supra de ele. dudum.* et ainsi d'autres droits semblables sont à comprendre de coutume, *infra, de exces. praelat. ad haec.* et ce qui est dit ici « obtenue par la coutume » se comprend : non prescrite, *infra, c. prox.* « que l'archidiacre ne peut excommunier » se comprend qu'il n'excommunie pas selon la coutume, et ainsi il est reporté au droit commun et donc les droits, dont il est question de diverses manières à propos de la juridiction de l'archidiacre, doivent être compris selon les diverses coutumes des divers lieux *sic. supra, de consue. cum olim*

Bernard commence par faire état d'une divergence en doctrine. Le droit commun stipule que l'archidiacre n'a pas la *cura animarum*, et Huguccio en accord avec cela prévoit qu'elle peut cependant lui être confiée par l'évêque. Sans citer

1. Bernard de Parme, *Glossa ordinaria*, ad X. 1. 23. 4. j. v. *Consuetudinis*, fol. 224. : « (*Consuetudinis*) *Utrum archidiaconus habeat curam animarum vel non, iura videntur diverso modo loqui, de iure communi non habet curam animarum.* 16. q. 7. *nullus omnino, et hic non potest de iure communi excommunicare, infra, c. prox.* Arg. contra, *infra, de eo quod sur. or. rece. c. I. cum suis concor. et supra, eodem, c. I. Hug. dixit quod archidia. de iure communi non habet curam animarum, nisi sibi specialiter ab episcopo demandetur : nec alii potest committere, per c. praedictum, nullus et per hoc cap. et omnia illa iura, quae videntur contrarium innuere, intelligit ex delegatione episcopi, sic et illud caps 63. dis. si in plebibus. Alii dicunt contrarium scilicet quod habet curam animarum et iurisdictionem : et ex eo quod episcopus cum instituit, sive quia per collegium eligitur, et per episcopum confirmatur, generalem administrationem cum iurisdictione adipiscitur, et facit ad hoc. infra, de praeb. referente, et infra de eo qui sur. or. rece. c. I. cum suis concor. et infra, eodem mandamus. Quae autem sunt illa, quae de iure communi pertinent ad archidiaconum, collige per c. infra, eodem ad. haec, et c. ut nostrum. Alia vero potius habent archidiaconi de consuetudine quam de iure communi, quia visitant et corrigunt de consuetudine, infra, cap. ult. et supra de ele. dudum. et sic de consuetudine omnia alia iura consimilia intelliguntur. infra, de exces. praelat. ad haec, et quod dicit hic : obtentu consuetudinis, intellige non praescriptae, infra, c. prox, quod archidiaconus non potest excommunicare, intellige quod non excommunicabat de consuetudine : et sic retulit se ad ius commune, sic ergo iura, quae loquuntur diversimode de iurisdictione archidiaconi, intelligenda sunt secundum diversas consuetudines diversorum locorum, sic. supra, de consue. cum olim. »*

les auteurs, Bernard de Parme évoque cependant une autre position où l'archidiacre aurait la pleine juridiction et donc la *cura animarum* à partir de son institution par l'évêque. Sans afficher d'option claire, Bernard semble considérer que si la *cura animarum* ne peut être donnée à un archidiacre du point de vue du droit commun, elle peut l'être en vertu de certaines coutumes ou de privilèges qui varient selon les lieux.

Curieusement Innocent IV¹ (t 1254), affirmera que Bernard de Parme tenait que l'archidiacre avait de plein droit la *cura animarum* :

Cum satis sit. (De la coutume) non prescrite, lorsque l'évêque a le privilège qu'aucun prélat de son diocèse ne doit donner d'institution en dehors de lui-même, ou que l'évêque aurait ce principe en vertu de la coutume prescrite. Cette exposition est nécessaire selon Bernard de Parme qui dit que l'archidiacre de plein droit a l'institution des clercs et la *cura animarum*. Mais Huguccio nie cela, et alors il n'est pas nécessaire que cela soit exposé, car il ne s'agit pas d'une coutume prescrite, puisque la lettre est claire telle qu'elle est.

1. (La charge), parce qu'il ne l'a pas, si elle ne lui est pas donnée par l'évêque. [...] Mais Bernard de Parme a dit que l'archidiacre a la *cura animarum*. [...] et il répond à ce chapitre que cette coutume spéciale était contraire, qui est à conserver surtout dans les droits des archidiacres 2.

Il ne nous semble pas que Bernard de Parme soit aussi catégorique qu'Innocent le prétend ici. S'il affirme que l'archidiacre a la *cura animarum*, c'est en vertu de la coutume qui peut varier selon les endroits. Admettons cependant qu'il y ait un doute possible et examinons la distinction élaborée par Fieschi pour lever l'ambiguïté :

1. S. Fliscus, *Commentaria Innocenta Quarti Pontificis Maximi super iibros quinque Decretalium*, ad X, I, 23, 4, s. v. *curam*. On lira sur ce traité G. Le Bras, « Innocent IV romaniste. Examen de l'Apparatus ».

2. *Ibid.*, « *Cum satis sit. (Consuetudinis) non praescriptae, cum episcopus habet in privilegio, quod nullus praelatus suae dioce. instituere debet praeter ipsum, vel hoc episcopus habeat de consuetudine praescripta, haec expositio necessaria est secundum B. (Bernardus parmensis) qui dicit, quod archid. de suo iure habet institutionem clericorum et curam animarum. Sed Hug. hoc negat, et tunc non est necessarium hoc exponi, scilicet, non praescriptae, quia plena est Utera ut iacet. 1. (Curam) quia nec habet, nisi demandetur ab episcopo. 16. q. 2. nullus, arg. contra, sup. eod. c. 1. sed B. (Bernardus parmensis) dixit, quod archidiaconus habet curam animarum, infr. de offic. delegat, super, in fi. de praeiben. referente, et respondet huic cap. quod hic erat contraria specialis consuetudo, quae maxime in iuribus archid. seruanda est. »*

2. On distingue mieux la charge ainsi : la *cura animarum* est utilisée strictement pour le pouvoir de lier et de délier, à savoir, au for pénitentiel, et ceci n'appartient à aucun prélat, à moins qu'il ne soit prêtre [...]. Quoiqu'on puisse dire que les archidiacres et les élus confirmés, et d'autres du même genre, bien qu'ils ne soient pas prêtres, peuvent cependant donner des églises aux prêtres, mais ils ne donnent pas la *cura animarum*. Mais ils la lui donnent quand, une fois fait prêtre, il reçoit avec l'ordre ce pouvoir de lier et délier, bien qu'il n'ait pas sur les assujettis que lui donne de cette manière l'archidiacre ou un autre prélat la *potestas* avant d'être par lui institué dans l'église dont il a la *cura*, mais il [lui] concède *Vofficium* de cette *potestas* qu'il n'avait pas. [...] On dit que la *cura* est le pouvoir de bannir et de recevoir dans une église, de corriger et de punir l'excès. [...] À cette *cura* correspond la possibilité d'excommunier, d'interdire, de visiter, et d'autres telles qui visent à la correction des mœurs. [...] Cette *cura* peuvent l'avoir les archidiacres et les prélats inférieurs, comme il est dit ici, mais il est question de l'une et de l'autre de ces charges (*curae*) [...]. L'archidiacre, ou un autre prélat, ne peut conférer une église ou une prébende en dehors de l'évêque [...] à moins qu'il ne l'ait reçu par coutume ou privilège ; alors il le fait en tant que vicair [...] L

Comme l'avait déjà fait remarquer D. E. Heintschel, S. Fieschi restreint la *cura animarum* au pouvoir sacramentel d'absolution et donc la réserve aux prêtres. Il la distingue de la

1. S. Fuscus, *ibid.*: « 2. (*Curam*) *melius distinguitur sic, cura animarum dicitur stricte potestas ligandi et solvendi, scilicet, in foro poenitentiali, et hoc in nullo prelatato est, nisi sit sacerdos, ut probatur. 21. di. in novo. inf. de pe. et remis. omnis, [quam curam alius dare non potest, quam sacerdos vel sacerdotis autoritate generali et speciali, ut hic. 16 q. 7. nullus, de autoritate generali intelligo. infra., de offi. deleg. super eo. 25. dist. perlectis, et tunc non dicuntur ipsi dare, sed illi quorum autoritate datur. ff. de admi. tut. ita. §. gessisse], quamvis dici posset quod archi. et electi confirmati, et alii huiusmodi, quod quamvis non sint sacerdotes : tamen possunt dare ecclesias sacerdotibus, nec dant curam animarum, sed hi eis dant, quando fuit factus sacerdos simul cum ordine hanc potestatem ligandi et solvendi accepit, licet non in hos subditos, quos modo dat archidia. vel alius praelatus potestatem haberet antequam per ipsum institueretur in ecclesia, quae curam habet, sed officium huius potestatis, quam non habebat concedit. 11. q. 1. ecclesiae, similiter et superiori. 1. q. §. ex his verbis, arg. large dicitur cura potestas ejiciendi et recipiendi in ecclesiam corrigendi, et puniendi excessus. 21. dist. §. 1 sub hac cura est excommunicare, interdicere, visitare, et caetera talia, quae sunt ad correctionem morum. Supra, de elect. dudum ecclesia Romana, supra, eodem c. 1. Hanc curam possunt habere archi. et inferiores praelati, ut ibi dicitur, de utraque istarum curarum intelligitur. infra, de praeben. de multa, ecclesiam autem vel praebendam conferre archidia. non potest, vel alius praelatus, praeter episcopum. 16. q. 7. nullus, nisi hoc ex consuetudine vel privilegio habeat, tunc facit tanquam vicarius, inf. de offi. deleg. super eo. infra., de instit. cum venissent, supra, eo. c. 1. »*

2. D. E. Heintschel, *The Medieval Concept of an Ecclesiastica/ Office*, 85-86.

cura qui, elle, désigne un pouvoir public plus large, qui peut être exercé par l'archidiacre. En opérant cette distinction entre *cura animarum*, pouvoir sacramental d'absolution, et la *cura*, pouvoir pastoral public plus large, Fieschi distingue, quoique sans le dire, le pouvoir sacramental et le pouvoir de juridiction possédé par les titulaires de certains offices.

Hostiensis (1200-1271) refusera de suivre sur ce point la position d'Innocent IV : « Moi cependant je ne comprends pas cette distinction : en effet le pouvoir de lier et de délier au for pénitentiel ne peut pas être appelé une charge (*cura*), ni selon le droit, parce que cela n'est réglé par aucun droit, ni selon la raison naturelle \ »

Hostiensis réfute cette distinction entre *cura animarum* et *cura* à cause de l'impossibilité d'appeler *cura* le pouvoir de lier et de délier. Pour lui, ce pouvoir est une *potestas* et non une *cura*. Il utilise à cette occasion la distinction entre *ordo* et *iurisdictio* : « De l'avis de tous, autre est le pouvoir et autre est la charge, d'ailleurs nombreux sont ceux qui ont le pouvoir, comme les prêtres non curés, et nombreux sont ceux qui ont une charge sans le pouvoir en question, comme ceux qui sont institués et confirmés mais non prêtres [...]. En effet ce pouvoir est d'ordre et non de juridiction, on ne peut donc l'appeler charge, mais pouvoir des clefs reçu dans l'ordination sacerdotale, que le prêtre ne peut concéder, mais seulement l'évêque. De là et quand un tel prélat est ordonné, il ne lui est pas donné de charge (*cura*), qu'il avait déjà reçue, mais le pouvoir de lier et de délier les âmes qui lui sont confiées, que sans ordre il n'avait pas, [...] parce que ceci relève de la juridiction, qu'il a en raison de sa charge . »

On notera qu'il s'agit ici d'une des premières fois, si ce

1. Hostiensis, *In sex Decretalium libros Commentaria*, Venise, 1581, ad X, 1,23, 4 & v. *animarum*, fol. 126 : « Ego tamen hanc distinctionem non intelligo: etenim potestas ligandi et solvendi in foro poenitentiali cura dici non potest, nec secundum ius: quia hoc nullo iure cavetur, nec secundum rationem naturalem. »

2. Ibid : « Immo omnino aliud est potestas, et aliud cura, unde et multi habent potestatem, sicut sacerdotes non curati, et multi habent curam qui non habent praedictam potestatem, sicut instituti et confirmationi non presbyteri [...]. Potestas etiam praedicta ordinis est non iurisdictionis, unde nec cura dicitur, sed potestas clavium in ordine sacerdotali recepta, quam nec sacerdos potest concedere, sed episcopus tantum. [...] Unde et quando talis praelatus ordinatur, non datur ei cura, quam iam receperat, sed potestas ligandi, atque solvendi animas sibi commissas, quam sine ordine non habebat, [quamvis posset alii (sacerdoti tamen) committere, ut easdem in foro poenitentiali audiret et absolveret] : quia hoc iurisdictionis est, quam ratione curae habet. »

n'est la première, où l'on voit apparaître les expressions *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis*. Jusque-là, en effet, il n'était question que d'*ordinis* ou de *iurisdictionis* sans que ceux-ci viennent qualifier le substantif *potestas*.

Guillaume Durand ne fera pas mention de cette querelle dans le commentaire du *De officio archidiaconi* de son *Spéculum*.

Johannes Andreae ne fera pas preuve d'innovation sur cette question, mais rappellera la distinction qu'avait tentée S. Fieschi et son refais par Hostiensis :

[*Animarum*] Selon Innocent, on distingue dans la *cura animarum* : ce qui d'une manière et strictement est dit pouvoir de lier et de délier au for pénitentiel, et ceci n'est pas chez un prélat, sauf s'il est prêtre. 21. dist. in novo, de poe. et re. omnis. et ceci il ne peut le donner sauf le prêtre, soit par son autorité générale, ou spéciale comme ici [...]. Quoi qu'il puisse être dit, selon lui, que les archidiacres et les élus continués, et les autres, qui peuvent donner des églises, bien qu'ils ne soient pas prêtres, ne donnent pas la *cura animarum*. Mais alors que ceux à qui on donne des églises, bien qu'ils aient reçu le pouvoir de lier et délier avec l'ordre, cependant ils n'avaient pas ce pouvoir en eux, eux qu'un archidiacre ou un autre prélat envoie seulement pour eux-mêmes en délégation. Et donc par là l'office du pouvoir ne leur est pas concédé. 16. q. 1. § *ecce in hoc*, et I. q. I. §. De ces paroles, d'une autre manière et largement, on dit que la *cura* est le pouvoir de renvoyer, et de recevoir dans l'Église, et de corriger, et de punir les excès. 21. dist. § 1. et sous cette *cura* on trouve le pouvoir d'excommunier, de corriger, de visiter, et d'autres de ce genre, qui visent à la correction des mœurs et qui peuvent être possédés par les archidiacres et prélats inférieurs. *supra*, eo. c. 1. de elec. dudum. 2. et vide quod dixi. *infra*, de off. or. conquerente, in gL per hoc. dans les deux cas, on comprend, *infra*, de praebend. de multa. qu'une église ou une prébende ne peut être conférée par un autre prélat que l'évêque. 16. q. 7. nullus, sauf s'il le fait par coutume ou privilège et il le fait alors comme vicaire, *infra*, de offi. deleg. super eo ; de insti. cum venissent. *supra*, c. 1. tout cela selon Innocent. Hostiensis dit cependant qu'il ne comprend pas cette distinction. En effet, le pouvoir de lier et délier au for pénitentiel ne peut être appelé *cura*, ni selon le droit parce que cela n'est établi par aucune règle, ni selon la raison naturelle : bien au contraire autre est la *cura*, autre est la *potestas*. En effet nombreux sont ceux qui ont ce pouvoir mais qui n'ont pas la *cura*, comme les prêtres non curés, et

à l'inverse d'autres ont cette *cura* et non pas ce pouvoir, comme les institués et confirmés non prêtres [...]. En effet, ce pouvoir est d'ordre, non de juridiction, on ne peut donc parler de *cura*, mais de pouvoir des clefs reçu dans l'ordre sacerdotal, qu'aucun prêtre ne peut concéder, mais seulement l'évêque, comme le prouvent les droits allégués par Innocent [...]. Mais la *cura* est la juridiction, que le prélat reçoit dans la confirmation, comme il a été dit, et quand il est ordonné par la suite, la *cura* qu'il avait ne lui est pas donnée, mais la *potestas*, qu'il n'avait pas, de lier et délier les âmes à lui confiées, toute chose qu'il pourrait confier à un autre prêtre, pour qu'il puisse absoudre au for pénitentiel, parce que confier relève de la juridiction, *de electione, suffraganeis, de poeni. et remissio. omnis, et remittit ad summam huius tit. *

1. Johannes Andreae, *In Quinque Decretalium libros Novella Commentaria*, lib. I, *De officio archidiaconi*, fol. 189a: « [Animarum] secundum Inno, distinguitur in cura animarum: quam uno modo et stricte dicitur potestas ligandi, et solvendi in foro poenitentiali, et hoc non est in praelato, quia non sit sacerdos. 21. dist. in novo, depoe. et re. omnis, et hanc non potest dare nisi sacerdos, vel eius auctoritate generali, vel speciali ut hic, et 16. q. 7. nullus, de generali, infra, de offi. deleg. super eo. 25. distin. perlectis, et tunc non dicuntur ipsi dare illi, quorum auctoritate datur, ss. deadmi. tu. ita. autem. §. gessisse. Quamvis dici possit secundum eum, quod archidiaconi et electi, et confirmati, et alii, qui possunt ecclesias dare, quamvis non sint sacerdotes, non dant curam animarum. Sed tunc illi, quibus dant ecclesias, licet cum ordine potestatem acceperint ligandi et solvendi, tamen in illos, quos modo deputat sibi archi. vel alius praelatus potestatem non habebant, unde quo ad officium potestatis sibi conceditur. 16. q. 1. §. ecce in hoc, et 1. q. 1. §. ex his verbis, alio modo et large dicitur cura potestas ejiciendi, et recipiendi in ecclesiam, et corrigendi, et puniendi excessus. 21. dist. §. 1. et sub hac cura est excommunicare, corrigere, visitare, et caetera talia, quae sunt ad correctionem morum et hanc possunt habere archidiaconi, et inferiores praelati, supra, eo. c. 1. de elec. dudum. 2. et vide quod dixi, infra, de off. or. conquerente, in gl. per hoc. de utraque intelligitur, infra, de praebend. de multa, ecclesias autem, vel praebendam conferre non potest alius praelatus praeter episcopum. 16. q. 7. nullus, nisi hoc faciat de consue. vel privi, et tunc facit tanquam vicarius, infra, de offi. deleg. super eo; de insti. cum venissent, supra, c. 1. secundum Inn. Host. tamen dicit se non intelligere hanc distinctionem, non enim potestas ligandi, et solvendi in foro poenitentiali cura dici potest nec secundum ius: quia id nullo iure cavetur, nec secundum naturalem rationem: imo omnino aliud est cura, aliud potestas. Multi enim habent praedictam potestatem, qui non habent curam, sicut sacerdotes non curati, et est converso habent aliqui curam, et non praedictam potestatem, sicut instituti, et confirmati non presbyteri, de aeta et quali, praeterea, de elect. transmissam, praedicta enim potestas est ordinis, non iurisdictionis, unde nec cura dicitur, sed potestas clavium in ordine sacerdotali recepta, quam nec sacerdos potest concedere, sed tantum episcopus, ut probant iura per Inn. allegata ad idem de consecra. ecclesiae, vel alta. aqua. Cura vero iurisdictionis est, quam in confirmatione recipit praelatus, ut est dictum, et cum postea ordinatur, datur sibi non cura, quam habebat, sed potestas, quam non habebat ligandi et solvendi animas sibi commissas, quodvis alii sacerdoti committere posset, ut illas in foro poenitentiali absolveret, quia committere iurisdictionis est, de electione, suffraganeis, de poeni. et remissio, omnis, et remittit ad summam huius tit. »

J. Andreae ne reprend pas comme Hostiensis les expressions *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis*, mais il identifie la *cura* à la *iurisdicatio*, et la *potestas* à *Vordo*. La *iurisdicatio* est clairement reçue par la confirmation alors que l'*ordo* l'est dans la consécration.

Chez Pierre d'Ancharanol, on retrouve une nouvelle fois la distinction dans le titre *De officio archidiaconi*, sur *Cum satis*. L'auteur annonce sa position dès le début du commentaire : « *Archidiaconus sine mandata episcopali non committit curam animarum.* » H rapporte ensuite la position d'Innocent qui, comme nous venons de le voir, distingue deux modes de *cura animarum*. L'une, définie strictement, correspond au pouvoir de lier et délier au for pénitentiel et est réservée aux prélats qui sont prêtres. L'autre conception, plus large, de *cura animarum* correspond au pouvoir d'administrer, de recevoir dans l'Église, de corriger et de punir les excès. Tombe sous ce dernier sens le droit d'excommunier, de corriger, de visiter, et tout ce qui relève de la correction des mœurs. Et Pierre d'Ancharano rapporte le désaccord d'Hostiensis à l'égard de cette distinction car, pour lui, le pouvoir de lier et de délier au for pénitentiel ne peut pas être dit *cura* car il faut distinguer la *cura* de la *potestas*. Il reprend alors mot pour mot l'exposition de J. Andreae : « Et nombreux sont ceux qui ont ce pouvoir et qui n'ont pas la *cura*, comme les prêtres non curés [...]. En effet ce pouvoir est d'ordre mais non de juridiction. On ne peut donc parler de *cura*, mais de pouvoir des clefs reçu dans l'ordre sacerdotal, qu'aucun prêtre ne peut concéder si ce n'est l'évêque [...]. Mais la *cura* relève de la juridiction, que le prélat reçoit dans la confirmation, comme il est dit : et par la suite, quand il est ordonné, il ne lui est pas donné la *cura*, qu'il avait, mais la *potestas*, qu'il n'avait pas, de lier et délier les âmes qui lui étaient confiées et qu'il peut confier à un autre puisque confier relève de la juridiction, s. *de elect. c. suffraganeis. Remittit Hostiensis ad summam de poeni. et remiss. [...]*2. »

1. Pierre d'Ancharano, *In quinque Decretalium libros facundissima Commentaria*, Bologne, 1580-1583.

2. *Ibid.*, fol. 225 : « *Et multi habent praedictam potestatem, qui non habent curam, ut presbyteri non curati [...]. Praedicta enim potestas est ordinis, non iurisdictionis. Unde nec cura dicitur, sed potestas clavium in ordine sacerdotali recepta, quam nec sacerdos potest concedere, sed tamen episcopus [...]. Cura vero iurisdictionis est, quam in confirmatione recipit praelatus, ut est dictus : et postea, cum*

Ancharano reprend J. Andreae qui lui-même s'inspire d'Hostiensis. François Zabarellal, dans le titre *De officio archidiacono* ne se distingue pas de ses prédécesseurs quand il commente le canon *Cum satis* :

De même où Hostiensis dit qu'il ne comprend pas la précédente distinction. En effet le pouvoir de lier et de délier au for pénitentiel ne peut être appelé *cura* ni selon le droit, parce que cela n'est établi par aucune règle, ni selon la raison naturelle, bien au contraire autre est la *cura*, autre est la *potestas*. Nombreux en effet sont ceux qui ont cette *potestas* et qui n'ont pas la *cura*, comme les prêtres non curés. Et à l'inverse d'autres ont la *cura* et n'ont pas cette *potestas*, comme les institués et les confirmés non prêtres, *de elect*, *transmissam*, *de aeta*. et *quai*, *praeterea*. Cette *potestas* est d'ordre, non de juridiction, on ne peut donc parler de *cura*, mais de pouvoir des clefs reçu dans l'ordre sacerdotal qu'aucun prêtre ne peut concéder, mais seulement l'évêque, comme le prouvent les droits allégués par Innocent [...].²

La suite de la même partie précise à de nombreuses reprises que l'archidiacre dans les limites territoriales qui sont les siennes a la *iurisdictio*. Aucun lien n'est cependant précisé avec l'ordre et la juridiction fonctionne ici comme une réalité indépendante.

Le Panormitain reprendra, en la citant, la position d'Hostiensis refusant une distinction entre *cura* et *cura animarum* pour élargir un peu son champ d'application et revenir à l'interprétation d'Alexandre DI : « L'archidiacre sans mandat

ordinatur, datur sibi cura, quam habebat, sed potestas, quam habebat ligandi, et solvendi animas sibi commissas, et hanc alii committere potest: quia committere, iurisdictionis est. s. de elect. c. suffraganeis. Remittit Hostiensis ad summam de poeni. et remiss. [...]. »

1. Fr. Zabarella » *Super Primo (-V) Decretalium subtilissima Commentaria, cum additionibus, summariis ac repertorio*, Venise, 1602, 1^{re} ed. 1502, ici vol. I.

2. *Ibid.*, fol. 235 : « Item quo ad praemissam distinctionem, dicit Hostiens, se eam non intelligere, non enim potestas ligandi et solvendi in foro poenitentiali, cura dici potest nec secundum ius : quia id nullo iure cavetur, nec secundum naturalem rationem, in uno omnino aliud est cura, aliud potestas, multi enim habent praedictam potestatem, qui non habent curam, sicut sacerdos non curati. Et e converso aliqui habent curam, et non praedictam potestatem ; sicut instituti, et confirmati non presbyteri, de elect, transmissam, de aeta. et qual. praeterea, praedicta enim potestas est ordinis, non iurisdictionis. unde nec cura dicitur, sed potestas clavium in ordine sacerdotali recepta : quam nec sacerdos potest concedere, sed tantum episcopus, ut probant iura per Inno, alleg. et de conse. eccle. vel alta. c. aqua [...]. »

de l'évêque ne peut confier la *cura animarum*!. » H reproduit pour le reste presque explicitement la glose de Johannes Andreae sur cette décrétale en faisant la même lecture que lui en termes d'ordre et de juridiction.

Ainsi donc, alors qu'une position novatrice d'Innocent IV visant à distinguer *cura* et *cura animarum* aurait pu aboutir à creuser encore davantage la distinction entre le pouvoir sacramentel et l'exercice d'une charge pastorale publique, elle ne sera pas reprise par les autres Décrétalistes qui s'emploient à maintenir, malgré les pratiques en cours à l'époque et malgré l'autorité de S. Fieschi, un lien étroit entre la *cura animarum* et l'évêque qui en reste l'unique dépositaire.

Comme pour la question précédente, l'emploi des catégories d'ordre et de juridiction existe chez certains Décrétalistes dans le traitement de cette question, mais il est aussi parfois absent. H n'y a donc pas de développement linéaire de cette distinction dans les gloses de cette décrétale durant cette période.

PROPOSITIONS CONCLUSIVES

1. La distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction explicitement formulée tient chez les Décrétalistes une place certaine mais pas fondamentale, à la fois dans la fréquence de ses occurrences, et dans le rôle conceptuel qu'elle joue. On remarque également que cette place ne varie pas considérablement sur l'étendue de notre période. À son début, Raymond de Penafort, qui réalise dans la *Summa de iure canonico*² une présentation systématique du droit canonique avant le recueil de 1234, n'utilise pas la distinction entre ordre et juridiction comme une catégorie fondamentale, ni dans ses titres, ni même dans une partie spécifique à l'intérieur d'un titre. Cet auteur faisait pourtant une analyse déjà avancée pour son temps de l'office pastoral : « L'office pastoral consiste en

1. Ad X. 1.23.4, fol. 66 : « *Archidiaconus sine mandato episcopi non committit curam animarum.* »

2. Raymond de Penafort. *Summa de iure canonico*, ed. X. Ochoa et A. Diez, Rome, 1975.

trois choses, à savoir la juridiction contentieuse et volontaire, et la faculté de dispenser les sacrements \ » Dans son commentaire magistral, Johannes Andreae² ne fait pas d'avantage de la distinction entre ordre et juridiction une catégorie fondamentale et ordonnatrice, bien qu'il la connaisse et l'utilise. Pour ce qui est du Panormitain, K. W. Nörr montre dans son deuxième chapitre³ « Die Gewalt in der Kirche » que la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, si elle est connue et utilisée par Tudeschis, ne représente cependant pas chez lui une distinction centrale dans sa conception du pouvoir dans l'Église et se trouve du point de vue quantitatif peu présente chez le Panormitain. Par contre, ce dernier n'hésite pas à reprendre la distinction entre *Yordo* et son *executio*, rencontrée chez les Décrétistes, pour résoudre des questions comme celle du statut des prêtres qui auraient été ordonnés sans le savoir par des évêques excommuniés⁴, ou pour présenter le pouvoir des prêtres en général : «Aujourd'hui donc, quoique tous les prêtres [...] quand ils sont promus au sacerdoce reçoivent le pouvoir de prêcher, de baptiser, etc. et d'exercer d'autres choses spirituelles (*spiritualia*), ne leur est cependant pas transmise l'exécution de ce pouvoir. Ils ont donc ce pouvoir en lui-même, mais pas en acte. Mais ils reçoivent alors l'exécution avec leur charge (*cura*) transmise par le supérieur⁵. »

H n'est pas question ici de juridiction. Le Panormitain utilise encore une autre distinction pour exposer la différence entre le pape et les évêques : « *est equalis in ordine, sed in administratione est maior*⁶. » Là encore il n'hésite pas à

1. « *Officium pastorale consistit in tribus, scilicet in iurisdictione contentiosa et voluntaria et sacramentorum dispensatione* » (*Summa iuris canonici*, cod. Vat. Borgh. 261, fol. 102v). La *Summa Magistri Ambrosii super titulos decretalium* donne littéralement le même texte, Bibl. Casanatense, cod. 1910, fol. 40v.

2. Johannes Andreae, *In Quinque Decretalium libros Novella Commentaria*, Venise, 1581 ; reprod. anastatique, Turin, 1963.

3. K. W. Nörr, *Kirche und Konzil bei Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus)...*, 25-44.

4. Nicolaus de Tudeschis, *Commentaria in decretalium librum, Secunda super primo Decretalium*, Lyon, 1549, ad X. I. 13. 2.

5. Nicolaus de Tudeschis, *Quaestiones*, Lyon, 1551, *quaestio septima* n. 21, fol. 167v : « *Hodie ergo licet omnes presbyteri (...) quando promoverentur ad sacerdotium recipiant potestatem praedicandi, baptizandi, etc., et alia spiritualia exercendi, executionem tamen potestatis eis traditae non habent. Unde habent hanc potestatem tantum in habitu, non autem in actu. Sed tunc habent executionem cum curaper superiorem commissa.* »

6. Ad. X. 5. 20. 6, n. 3, fol. 164.

reprendre, alors même qu'il connaît la distinction entre ordre et juridiction, le couple *ordo* et *administratio* cher aux Décrétistes.

Cette remarque sur la place relativement mineure de la distinction que nous étudions chez les Décrétalistes est lourde de conséquences. Elle laisse supposer que le « milieu » d'origine de la distinction est plutôt celui de la théologie que celui de la science canonique. Il nous faudra le vérifier dans le prochain chapitre.

2. Chez les Décrétalistes, *ordo* et *iurisdictio* ne qualifient jamais, ou presque, le terme *potestas*. Il n'est donc pas encore question chez eux de *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis*, si ce n'est, quoique de manière limitée, chez Hostiensis, où l'on voit apparaître pour la première fois les expressions *potestas iurisdictionis* et *potestas ordinis*. Par ailleurs, l'examen de l'index de l'édition de Lyon (1551) du Panormitain révèle un emploi très restreint du terme *potestas*. On n'y trouve jamais *potestas ordinis* ou *potestas iurisdictionis*. L'essentiel des emplois se rencontre dans des clarifications au sujet de la juridiction ordinaire et de la juridiction déléguée. K. W. Nörr* montre également que chez Tudeschis la distinction entre *potestas spiritualis* et *potestas temporalis* ne recoupe jamais la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

3. Le lien entre la défense du pouvoir pontifical et le développement fort de notre distinction se détecte par la négative chez certains des derniers grands Décrétalistes. Ainsi la distinction est très peu développée, voire même presque inexistante, chez le cardinal Zabarella ou même le Panormitain. C'est probablement leur appartenance à la mouvance conciliariste³ qui en fournit une explication. François Zabarella, très proche de Pierre d'Ailly, développe dans son *De schismate*⁴

1. En ce qui concerne *iurisdictio*, il semble qu'il s'agisse, dans cet index, toujours de dire le droit, et souvent plus spécialement de juger.

2. K. W. Nörr, *Kirche und Konzil bei Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus)*, 63.

3. Voir Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, 310-311 ; A. Vauchez, dans J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme*, t. VI, 291.

4. Fr. Zabarella, *De ejus temporis schismate*, éd. E. Schard, *De jure imperiali ac potestate ecclesiastica*, Bâle, 1566.

l'idée que le pouvoir dans l'Église se trouve dans le peuple et que le concile possède la *plenitudo potestatis*¹. Cette position est difficilement conciliable avec une source unique du pouvoir de juridiction dans le souverain pontife. Fr. Zabarella ne passera pas pour autant sous silence la distinction, mais il la limitera à l'extrême. L'influence qu'il exercera sur le Panormitain est telle qu'il transmettra à son disciple une méfiance à l'égard de la distinction. La place centrale que joue l'Abbas Panormitanus dans la tradition canonique va expliquer une certaine rupture de cette tradition à l'égard de cette distinction.

4. L'utilisation largement dominante de la distinction entre ordre et juridiction se trouve dans la question du pouvoir de l'évêque entre sa confirmation et sa consécration. Cet usage n'est pas nouveau, mais il se développe et fait l'objet ici d'un large consensus de la doctrine. Il ressort que la juridiction est nettement détachée, comme pouvoir, de la consécration sacerdotale ou épiscopale. Cette analyse se voit corroborée par une autre évolution : les évêques qui, jusqu'ici, se disaient *gratia Dei, Miseratione divina*, commencent à se dire tels « par la grâce de Dieu *et du siège apostolique* ». Assez rare à la fin du xiii^e siècle², cette formule se rencontre habituellement au cours du xiv^e siècle, sous les papes d'Avignon³.

5. Bien que nous nous limitons dans notre travail à une étude d'histoire des doctrines, un mot s'impose tout de même ici sur l'existence à cette époque de cas où le pouvoir de juridiction était exercé par des personnes, quelquefois mêmes des femmes, n'ayant pas le pouvoir d'ordre⁴. Ces exemples ont

1. Voir F. Merzbacher, « Die ekklesiologische Konzeption des Kard. F. Zabarella (1360-1417) ».

2. Le premier cas signalé par J. F. von Schulte (« Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians. Dritter Beitrag », 218) est celui de Jean de Sirk, évêque d'Utrecht, en 1291.

3. G. Mollat, *Les Papes d'Avignon*, 399.

4. M. de Fürstenberg, « Exempla iurisdictionis mulierum in Germania septentrionali-orientali » ; « De Abbatissa dignitatem archidiaconi habente ». Si ces deux articles fournissent une abondante documentation factuelle, ils se révèlent cependant décevants du point de vue de la théorisation canonique de ces expériences. Le terme « juridiction », très souvent employé, ne fait, par exemple, l'objet d'aucune définition ou d'aucune précision sur son acception. E. Connor, « L'Abbaye royale de Las Huelgas et la juridiction de ses abbesses ». On notera sur cette même abbaye

marqué et marquent encore les esprits et on les cite régulièrement.

Il faut d'abord reconnaître que cet exercice de la juridiction, d'une juridiction quasi épiscopale, est indéniable. « L'abbesse de Las Huelgas avait à une certaine époque jusqu'à 64 villages qui lui étaient soumis. Elle pouvait établir et transférer des paroisses, donner des lettres dimissoriales pour les ordinations, examiner la compétence des confesseurs, donner aux prêtres – en plus des facultés de dire la messe, d'entendre les confessions et de prêcher – la permission d'exercer la *cura animarum* et d'admettre des personnes à la vie religieuse. [...] Elle pouvait infliger des censures et, par l'intermédiaire de juges ecclésiastiques nommés par elle, elle agissait comme le faisait un évêque. Ni l'évêque ni le délégué apostolique n'avaient le droit de visiter les églises, les paroisses, le clergé ou les bénéficiaires sur le territoire de sa juridiction ¹ »

Les études, limitées, sur la question ont le mérite de bien faire comprendre la place tout à fait marginale et spécifique dans l'Église de ces abbesses. « Marginale » car cela ne touchait qu'un petit nombre de monastères à l'époque². « Spécifique » car l'abbaye se trouvait toujours liée d'une manière très étroite au pouvoir royal, soit par sa fondation, comme en Espagne avec l'abbaye royale de Las Huelgas, soit parce que des filles des familles royales y séjournaient ou encore que l'abbesse était l'une d'elles. Les études existantes sur la question montrent qu'on ne peut à partir de ces quelques cas ni déduire une loi générale sur l'exercice de la juridiction à cette époque, ni fonder sur ceux-ci une théorie canonique ou théologique sur les liens entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction³.

le travail devenu célèbre de J. Escrivá De Balaguer, *La Abadesa de Las Huelgas, Estudio teológico-jurídico*.

1. E. Connor, « L'Abbaye royale de Las Huelgas... », 324-325.

2. Il semble qu'en plus de Las Huelgas, pouvaient jouir des pouvoirs dont nous venons de parler les abbesses de Jouarre et de Fontevraud en France, de Quedlinbourg, d'Elten, d'Herford, de Gandersheim et d'Essen en Allemagne, de Nivelles et Thom en Belgique et du monastère italien de Conversano, parmi les cas les plus connus.

3. Il faut remarquer que pratiquement les privilèges dont jouissait l'abbesse de Las Huelgas ont perduré jusqu'à la bulle *Quae diversa* de Pie IX (4 juillet 1873) qui mettait fin à l'exercice d'une juridiction quasi épiscopale dans les ordres masculins et féminins.

CHAPITRE IV

LE DÉVELOPPEMENT DE LA DISTINCTION CHEZ LES THÉOLOGIENS DU XI^e AU DÉBUT DU XIV^e SIÈCLE

Plusieurs raisons motivent le choix du *terminus a quo* de cette partie. D'abord, il s'agit de voir comment les théologiens sont concernés par la distinction à une époque où elle fait son apparition dans le droit canonique. D'autre part, le début du xⁱ siècle correspond à une nouvelle manière de faire de la théologie. Les *Sentences* de Pierre Lombard, en même temps qu'elles inaugurent cette nouvelle méthode, constituent la base des théologies qui suivront en servant de *corpus* pour l'enseignement et pour le commentaire. Enfin, Pierre Lombard, en faisant passer dans sa théologie un nombre important de textes préalablement répertoriés par les canonistes, va servir de premier vecteur du droit canonique moderne vers la théologie, elle aussi en pleine mutation. Le *terminus ad quem* est justifié par la fin de la scolastique et l'apparition au début du xiv^e siècle d'un grand nombre de traités sur le pouvoir pontifical sur lesquels nous reviendrons.

Guidé par les chapitres précédents, nous nous proposons de suivre la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction dans trois domaines : celui du pouvoir des clefs, celui du nombre de degrés dans le sacrement de l'ordre et enfin celui de la *plenitudo potestatis*. Pour autant, notre chapitre ne s'organisera pas de manière thématique car les auteurs traitent souvent ces trois questions en même temps, voire même dans un unique passage. Nous adopterons donc une progression chronologique par auteur.

1. Voir J. de Ghellinck, *Le Mouvement théologique au xirs.*

L'ampleur prise par la question du pouvoir du pape aux ^{xiii} et ^{xiv} siècles dépasse largement les limites du champ des canonistes, à la fois parce qu'elle constitue le nœud de la querelle entre les Mendiants et les Séculiers – avec une répercussion pratique de grande ampleur sur le pouvoir de prêcher et de confesser des Mendiants – et également parce qu'elle va naturellement s'inscrire dans ce qu'on pourra considérer comme les tout premiers traités d'ecclésiologie. S'il n'est pas question de reprendre ici la question de la *plenitudo potestatis*, – déjà largement abordée par ailleurs –, il nous faudra souligner les domaines où elle recoupe la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Cette question du pouvoir du pape comprend de multiples facettes qui, si elles sont soutenues par une théorie commune du pouvoir pontifical, n'en sont pas moins diverses dans leurs répercussions : rapport du pape avec les princes, spécialement dans une conception des liens entre le temporel et le spirituel ; rapport avec les évêques pris individuellement, nature de la mission du pape et de l'évêque ; enfin rapport entre le pontificat suprême et le concile, et prérogatives de l'un et de l'autre.

On remarquera que, dans cette difficile question, jamais les rapports entre le temporel et le spirituel, avec leurs inévitables répercussions sur les liens entre les princes et le pontife suprême, ne sont exprimés en termes de pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction². C'est la question de la source de l'autorité des princes qui est ici enjeu. Leur juridiction est-elle ou non dérivée de celle du pape ?

PIERRE LOMBARD (VERS 1100-1160)

Nous venons de souligner le rôle crucial que Pierre Lombard joue dans la théologie médiévale et dans les rapports nouveaux entre le droit canonique et la théologie. La distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, au moins

1. J. Gaudemet, *Église et Cité. Histoire du droit canonique*, 321-346 avec une abondante bibliographie au début de la section et J.-M. Mayeur, Ch. Pœttri, A. Vauchez et M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme*, t. V, 577-582.

2. Voir W. McCready, « Papal Plenitudo potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory ».

formulée comme telle, n'est pas présente chez Pierre Lombard. Pourtant, il se révèle d'un grand intérêt d'examiner les passages de ses *Sentences*, qui seront ensuite commentés, dans lesquels on va trouver la distinction. Ceux-ci se situent essentiellement dans le livre IV (*Les Signes*) et spécialement dans les distinctions sur la pénitence (d. 14 à d. 22) et sur le sacrement de l'ordre (d. 24 et d. 25).

Le pouvoir des clefs.

C'est la lecture et l'interprétation de Mt 16, 19 qui est au cœur des controverses dont les répercussions influenceront lourdement sur la manière de comprendre le pouvoir des clefs¹. La conception du Maître des *Sentences* n'est pas originale sur* ce point et il reprend presque mot pour mot la Glose ordinaire de la Bible : « Des clefs : Ces clefs ne sont pas corporelles, mais spirituelles, à savoir "la science de discerner et le pouvoir" de juger, c'est-à-dire de lier et de délier, "par lequel le juge ecclésiastique doit recevoir les dignes, et exclure les indignes du règne"². » À la distinction 19 du livre IV des *Sentences*, notre auteur précise que ces deux clefs sont reçues avec l'ordre sacerdotal. Même si sa discussion pour savoir si, malgré les apparences, tous les prêtres ont la clef du discernement reste floue, il ne fait aucun doute que pour lui tous les prêtres ont la clef pour juger. Et de s'appuyer pour cela sur l'autorité de saint Jérôme. On notera une nouvelle fois que dans ces distinctions 18 et 19 toutes ces questions sont traitées sans aucun recours à la notion de pouvoir d'ordre ou de pouvoir de juridiction.

1. W. H. Principe, «The School Theologians' Views of the Papacy, 1150-1250 ».

2. Pierre Lombard, *IV Sent.*, d. 18, c. 2 : « *De clavibus. Claves istae sunt non corporales, sed spirituales, scilicet "discernendi scientia et potentia"* indicandi, *id est ligandi et solvendi, "qua dignos recipere, indignos debet excludere a regno" ecclesiasticus iudex.* »

3. *Ibid.*, d. 19, c. 1 : * *Quod omnes sacerdotes habeant potestatem ligandi et solvendi confirmat Hieronymus.* »

Le nombre de degrés dans le sacrement de l'ordre et la question de l'épiscopat.

Gilbert de la Porrée (t 1154) déjà, en commentant Ph 1, 1 (« Paul et Timothée serviteurs de Jésus Christ, à tous les saints en Jésus Christ qui sont à Philippes, avec leurs évêques et leurs diacres! »), affirmait que dans l'Église primitive, il n'y avait pas de distinction entre prêtre et évêque puisqu'elle n'apparaissait pas ici². Un anonyme, disciple de Gilbert de la Porrée, reprendra ce commentaire pour introduire une distinction, qui va se révéler fondamentale, entre *ordo* et *dignitas* : « Les évêques et les prêtres sont du même ordre, mais les évêques sont promus dans ce même ordre à une dignité plus grande. Comme l'archidiaconat n'est pas un autre ordre que le diaconat, mais dans le même ordre il est une promotion à une dignité plus importante, à une dignité plus excellente, non à un ordre³. » Ainsi donc il n'y a pas entre l'évêque et le prêtre de différence & *ordo* mais de *dignitas*. La comparaison avec l'archidiaconat est particulièrement instructive et révélatrice de la pensée de l'auteur : l'archidiaconat est au diaconat ce que l'épiscopat est au presbytérat. Hugues de Saint-Victor (t 1141) partage la même conception des choses⁴. Pierre Lombard (t 1160) affirme lui aussi, dans son commentaire de Ph 1, 1, qu'au temps de saint Paul les prêtres étaient appelés « évêques⁵ ». On retrouvera ailleurs, dans le livre des *Sentences*, l'influence profonde qu'exerce sur lui la pensée de Hugues de Saint-Victor⁶ dans la définition de *Yordo* en termes de caractère et dans le rapport entre l'épiscopat et le

1. Traduction de la TOB.

2. Cité par A. M. Landgraf, « Die Lehre vom Episkopat als Ordo », 283, n. 23 et par J. J. Ryan, *The Separation of « Ordo » and « iurisdictio » in its structural-doctrinal development and Ecclesiastical Significance*. 357.

3. « *Eiusdem ordinis sunt episcopi cum presbyteris, sed in eodem ordine ad m(aio)rem dignitatem promoti sunt. Sicut archidiaconatus non est alius ordo a diaconatu, sed in eodem ordine est ad ampliorem dignitatem promotio, excellentiori dignitate, non ordine* » (cité par A. M. Landgraf, 283, n. 24 et par J. J. Ryan, 357).

4. Hugues de SAINT-Victor, *De Sacramentis*, lib. 2, pars 3, cap. 13 (PL 176,430) et cap. 5 (PL 176,423).

5. Pierre Lombard, *Collectanea* in Epist. D. Pauli ad Phil 1: 1, *ad v. cum... episcopis et diaconibus* (PL 192,223) ; commenté par J. J. Ryan, 359.

6. Selon W. H. Principe, le *De Sacramentis* de Hugues de Saint-Victor a eu une grande influence sur les théologiens qui viendront ensuite. Sa doctrine de la Seigneurie du Christ sera reprise pour fonder la suprématie du spirituel sur le temporel et dans la distinction entre les degrés sacramentels et les dignités.

presbytérat. Ayant affirmé que les *ordines* sont appelés *sacramenta*, il ajoute : « Il y a aussi certains autres noms non pas d'ordres mais de dignités ou d'offices... "Évêque" est un nom de dignité et en même temps d'office 1 » Pour Pierre Lombard, l'épiscopat n'est pas un ordre distinct mais une dignité ou un office. On aura repéré ici un certain accord des théologiens de la fin du x^e et du xiv^e siècle sur ces matières.

On voit également apparaître chez Pierre Lombard la définition de l'ordre comme une *potestas* : « Or si on demande ce qu'on appelle ici l'ordre, il peut être dit avec certitude que c'est un certain sceau, c'est-à-dire une certaine consécration, par laquelle le pouvoir spirituel est transmis à l'ordonné ainsi que l'office 2. » Comme A. M. Landgraf et J. J. Ryan l'ont fait remarquer, cette définition exercera une grande influence sur des canonistes comme Gandulphe ou Rufin, qui la reprendront presque mot pour mot. Alexandre de Halès (t. 1245) reprendra lui aussi cette définition mais pour l'orienter résolument vers l'eucharistie : « L'ordre est le sacrement du pouvoir spirituel ordonné à quelque office dans l'Eglise en vue du sacrement de la communion³. » Cette relation essentielle à l'eucharistie va venir justifier d'une autre manière l'identité du presbytérat et de l'épiscopat quant à *Yordo*. Dans ce domaine, en effet, l'évêque n'a pas de pouvoir supérieur au prêtre sur le corps eucharistique du Christ. On aura reconnu ici une des implications de la scission entre l'Eglise et l'eucharistie mise en lumière de manière magistrale par le travail du Père de Lubac *Corpus mysticum*⁴. Puisque l'évêque n'a aucun pouvoir supérieur au prêtre sur l'eucharistie, puisque celle-ci est détachée de l'Eglise, on va en déduire la non-sacramentalité de la consécration épiscopale⁵. On notera ici que cette évolution

1. Pierre Lombard, *IV Sent.*, d. 24, c. 14-15 ; éd. Brady, 405-406 : « *Sunt et alia quaedam, non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina. Dignitatis simul et officii nomen est episcopus.* »

2. Pierre Lombard, *Liber IV Sententiarum*, d. 24, cap. 13, Rome, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1981, editio Tertia : « *Si autem quaeritur quid sit quod hic vocatur ordo, sane dici potest signaculum quoddam esse, id est sacrum quiddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato et officium.* »

3. « *Ordo est sacramentum spiritualis potestatis ad aliquod officium ordinatum in Ecclesia ad sacramentum communionis* » (Alexandre de Halès, *Glossa in Lib. IV Sent.*, d. 24, par. 2k [= BFS, XV, 401] ; cité par J. J. Ryan, 363).

4. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Âge*.

5. Cette évolution théologique affecte l'emploi des termes *ordinatio* et *consecratio*. D'une part, bien que de manière non systématique, *ordinatio* désigne de plus

théologique rejoint par un autre aspect ce que nous avons relevé en droit : un regain d'importance pour l'élection et la confirmation de l'évêque, au détriment de la consécration, et la possibilité pour lui d'exercer la plus grande partie de son pouvoir avant même cette consécration.

Ainsi donc chez Pierre Lombard la *potestas* du prêtre ou des évêques apparaît encore comme une notion unifiée, même si l'on reconnaît dans chaque ordre une distinction entre des dignités. La question du pouvoir des clefs s'inscrit dans ce cadre. Pour lui, tous les prêtres possèdent les deux clefs, celle de la science du discernement et celle du pouvoir de juger. La distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction n'apparaît pas dans ces deux contextes. Jamais *dignitas* n'est appelée *iurisdictio* ou même comparée à elle. Jamais la seconde clef n'est nommée « pouvoir de juridiction ».

ALBERT LE GRAND (VERS 1200-1280)

La question va connaître une évolution dans les commentaires des *Sentences*. Albert le Grand, au siècle suivant, reprend ces thèmes que nous étudions en les intégrant dans sa propre théologie et en leur donnant un développement nouveau.

Le pouvoir des clefs.

La distinction entre ordre et juridiction apparaît quand Albert le Grand traite du pouvoir des clefs. On notera qu'il le fait dans une réponse à la question de savoir si l'épiscopat est un ordre \ question que nous aborderons ensuite : « Réponse.

en plus l'ensemble du processus d'élection, de confirmation, et de ce que nous appelons aujourd'hui « ordination », et que l'on nommait alors *consecratio*. D'autre part, à partir de l'époque dont il est question ici, le terme *consecratio* aura tendance à être réservé aux évêques. Sur ces évolutions on consultera P.-M. Gy, « Les Anciennes Prières d'ordination » et Y. Congar, « Note sur une valeur des termes *ordinare*, *ordinatio*... ».

1. « *An Episcopatus, et alia quae Magister enumerat, sint ordines ?* » (d. 18, a. 6, resp. : 29 : 773a).

H faut dire à cette question qu'il y a un pouvoir des clefs qui vient de l'ordre et un pouvoir qui vient de la juridiction ; comme en effet il est apparu ci-dessus, tout acte demande une matière sur laquelle s'appliquer, et ceux-ci pour les clefs sont les sujets qui ne peuvent avoir été obtenus que par juridiction venue du souverain pontife. Il faut ainsi dire que l'hérétique ayant les ordres dans la forme de l'Église a les clefs conformément au pouvoir qu'il reçoit de l'ordre, mais il ne les a pas de la juridiction *. »

Et l'on peut donc, selon notre auteur, avoir plus ou moins de sujets sous sa juridiction (c'est ce qui va distinguer un archevêque d'un évêque, par exemple). Il ne dit pas cependant que le pouvoir des clefs venant de l'ordre équivaut à la première clef, celle de la science du discernement, et le pouvoir des clefs venant de la juridiction à la seconde, celle du jugement. Rien n'interdit de le penser, mais ce n'est pas contenu explicitement dans le texte.

Une autre ambiguïté possible n'est pas tranchée par ce texte, en ce qui concerne la juridiction. Celle-ci désigne-t-elle ici la soumission de la « matière » sur laquelle peut s'appliquer le pouvoir d'ordre, en lui confiant un peuple déterminé, ou s'agit-il d'un pouvoir indépendant, celui de gouverner et de juger ? Dans cette dernière hypothèse, ordre et juridiction se situeraient sur le même plan. Dans les passages qui entourent la citation précédente, rien ne permet de trancher la question ni de clarifier la position d'Albert le Grand.

Albert s'interroge également sur la possibilité qu'ont certaines femmes, comme les abbesses, d'exercer le pouvoir des clefs à partir du moment où elles sont à la tête d'un monastère. Sa réponse est également ici sans équivoque : « H faut dire que la femme n'a aucune clef ni au for pénitentiel ni au for judiciaire, mais un pouvoir à elle délégué quant à l'usage (*quoad usum*) ; elle peut seulement gouverner. Je dis également que le pouvoir délégué est accordé par l'ordre de l'abbé ou par le

1. Albert le Grand, *Opera Omnia, Commentarii in IV Sententiarum*, d. 18, a. 6, resp.: 29:773 a: « *Responsio. Dicendum in ista quaestione quod est potestas clavis ex ordine et est potestas ex iurisdictione : sicut enim supra patuit, omnis actus quaerit materiam circa quam sit, et illi in clavibus sunt subditi qui non nisi per iurisdictionem a summo Pontifice descendantem haberi possunt. Dicendum ergo quod haereticus in forma Ecclesiae habens ordines habet claves secundum quod potestas sumitur ex ordine, sed non habet ex iurisdictione.* »

pape : parce que la femme n'est pas sujet propre de pouvoir, mais de soumission dans les choses spirituelles \ »

Indépendamment de la radicalité de la réponse, on remarquera la distinction qui est faite entre le for pénitentiel et le for judiciaire ecclésiastique. Mais cette distinction des fors n'entraîne pas une distinction de deux pouvoirs qui correspondraient à chacun des fors. Le pouvoir est toujours envisagé ici de manière unifiée.

Le nombre de degrés dans le sacrement de l'ordre et la question de l'épiscopat.

Les prémices de la distinction apparaissent également dans le débat entre les écoles à propos du nombre de degrés dans le sacrement de l'ordre. Le débat naît d'une divergence entre la doctrine tenue traditionnellement jusque-là — notamment par Pierre Lombard –, et qui, en lien avec la vie du Christ et les sept dons de l'Esprit, fixait à sept le nombre de degrés d'ordre et la découverte du Pseudo-Denys qui, lui, en envisage neuf, en rapport avec les neuf chœurs des anges. Guy d'Orchelles, écrivant entre 1215 et 1220, est le premier théologien scolastique à proposer neuf ordres². Guillaume d'Auxerre († 1237) suit Guy d'Orchelles en faisant des évêques le huitième ordre et des archevêques le neuvième. Il place le pape à l'intérieur du neuvième ordre et non au-dessus. Alexandre de Halès préfère rester fidèle aux sept ordres, appuyant son argumentation sur le rapport de chacun de ces ordres à l'eucharistie. L'évêque et l'archevêque n'ayant aucun pouvoir supérieur au prêtre sur l'eucharistie, ils ne constituent donc pas des degrés supérieurs³ au presbytérat. Il sera suivi par Roland de Crémone, Guillaume d'Auvergne (1180-1249), Philippe le

1. Albert le Grand, *ibid.*, d. 19, a. 7, resp. : 29,809a : « *Dicendum quod mulier nullam habet elavem nec in foro poenitentiae nec in foro causarum : sed commissam sibi quoad usum tantum aliquem potest gubernare potestatem. Dico autem potestatem commissam, ab ordine vel abbate vel a papa concessam : quia mulier non est proprium subiectum potestatis, sed subiectionis in spiritualibus.* »

2. Voir A. Mc Devitt, « The Episcopate as an Order and Sacrament on the Eve of the High Scholastic Period ». On consultera également A. M. Landgraf, « Die Lehre vom Episkopat als Ordo », 277-302.

3. Alexandre de Halès, *Glossa in quatuor libros Sententiarum IV*, d. 20, n. 14, 2k ; éd. Collegii S. Bonaventurae, 4, Quaracchi, 1957, 401.

Chancelier, Guerric de Saint-Quentin, Richard Fishacre, et Albert le Grand.

Albert le Grand le dira clairement : « Tout ceci est clair à partir de ce qui a été dit : comme il ne peut y avoir d'acte plus excellent que de consacrer le corps du Christ, il ne peut y avoir d'ordre au-dessus du sacerdoce. Mais ce que [Lombard] énumère comme des choses distinctes sont des offices de juridiction sur le corps mystique : son service appartient à ceux qui ont ces offices, et quand ils reçoivent ces offices, ils reçoivent la grâce non pour l'ordre, mais pour l'exécution de la juridiction dans l'Église s'ils en sont dignes \ »

Ici encore Albert le Grand, tout en s'inscrivant dans les théories de ses prédécesseurs, les reformule en introduisant la notion de juridiction et en la situant par rapport à l'ordre. La distinction repose sur la distinction entre le pouvoir de consacrer le corps du Christ, d'un côté, et les offices de juridiction sur le corps mystique, de l'autre. Il s'agit donc ici de deux pouvoirs indépendants comprenant même chacun une grâce spéciale et un domaine spécifique d'application.

SAINT THOMAS (1225-1274)

En guise de préliminaire, il faut rappeler l'avertissement d'Yves Congar à propos de l'ecclésiologie de saint Thomas : « Une première constatation faite déjà par Brian Tiemey par exemple à propos du magistère papal : s'il s'agit des structures juridiques et pastorales de l'Église, saint Thomas ne semble pas avoir eu de réflexion personnelle originale : il tient les positions communes². » On s'appuiera donc sur lui comme sur une autorité représentative.

1. Albert le Grand, *In IV. Sent.*, d. 24, a. 39, resp. : 30 : 81a : « *Totum istud patet per antedicta : cum enim nullus possit esse actus excellentior quam conficere corpus Christi, nullus potest esse ordo post sacerdotium. Sed iurisdictionum officia sunt quae enumerat distincta super corpus mysticum, cui intendunt taliter officii, et quando consequuntur, accipiunt gratiam non ad ordinem sed ad executionem iurisdictionis in Ecclesia si sunt digni.* »

2. Y. Congar, *Thomas d'Aquin : sa vision de la théologie et de l'Église*, 699.

Le pouvoir dans l'Église selon saint Thomas.

Il faut faire tout d'abord remarquer que le couple *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis* n'apparaît que deux fois dans toute l'œuvre de saint Thomas \ Nous y reviendrons. Cette distinction n'occupe donc pas une place centrale dans sa pensée. Au contraire, il apparaît qu'il traite davantage de la question du pouvoir dans l'Église comme d'une réalité unifiée². Elle ne sera d'ailleurs pas facile à harmoniser avec les distinctions que l'Aquinate ne manquera pas de faire. Citons comme exemple de ce pouvoir pris de manière générale celui du pape et de sa *plenitudo potestatis*³, qui en l'occurrence n'est pas qualifiée (ordre ou juridiction) : « Il en va encore de même du pouvoir du pape à l'égard de toute puissance spirituelle dans l'Église, car c'est par le pape lui-même que sont disposés et ordonnés les divers degrés des dignités dans l'Église. Il s'ensuit que son pouvoir est un fondement de l'Église, comme il est clair d'après Mat 164. » Un autre texte corrobore celui-ci : « Le pape a la plénitude du pouvoir comme le roi dans son royaume. Quant aux évêques, ils sont appelés à prendre part à sa "sollicitude" (*in partem sollicitudinis*) comme des juges préposés aux diverses cités⁵. » Ces deux textes appellent un double commentaire pour ne pas être mal interprétés. D'une part, la comparaison avec le pouvoir séculier est à entendre de manière analogique, tant il est clair que ces deux ordres appartiennent pour saint Thomas à deux registres bien différents. D'autre part, pour comprendre les relations entre le pape et les évêques telles qu'elles sont abordées par le Docteur angélique, il faut se situer dans le schéma thomiste des causes. Le pape agit comme une cause

1. Thomas d'Aquin, *In Sent. IV*, d. 24, q. 3, a. 2, q^{re} 2 et *In Sent. IV*, d. 19, q. 1, a. 3, qu 1.

2. Cela apparaît clairement dans le traitement de la question du sacrement de l'ordre dans Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils* (Paris, Éd. du Cerf, 1993, 951 s.).

3. Il n'est pas possible de traiter pour elle-même la question de la *plenitudo potestatis* chez saint Thomas. On se reportera avec intérêt aux articles précédemment cités sur la primauté du pape chez saint Thomas pour approfondir cette question.

4. Traduction J. P. Torrell, « Yves Congar et l'ecclésiologie de S. Thomas », 228 ; Thomas d'Aquin, *In II Sent.*, d. 44, *expositio textus* : « *sic etiam se habet potestas papae ad omnem spiritualem potestatem in Ecclesia : quia ab ipso papa gradus dignitatum diversi in ecclesia et disponuntur et ordinantur ; unde eius potestas est quoddam Ecclesiae fundamentum.* »

5. Thomas d'Aquin, *In Sent. IV*, d. 20, a. 4, sol. 3.

première et l'évêque fait fonction de cause seconde. Or, dans la pensée de saint Thomas, la cause première ne se substitue normalement pas à la cause seconde. L'une et l'autre interviennent dans leur propre champ d'efficience sans entrer en concurrence et sans que la cause seconde se trouve dans un état de stricte dépendance à l'égard de la cause première. Ces nuances permettent à Y. Congar de situer la conception thomasmienne de la *plenitudo potestatis* comme une des positions parmi les plus modérées des religieux de son temps : « Ses textes ne nous paraissent pas imposer l'idée qu'elle [la *plenitudo potestatis*] serait pour lui la source unique dont toute *potestas* dériverait dans l'Église, à la manière dont toute grâce vient du Christ, chef du Corps mystique. Chaque fois, *plenitudo potestatis* désigne une *potestas* 1°) s'étendant de façon immédiate à toute l'Église ; 2°) supérieure à celle des simples évêques, mais rendant compte de faculté et d'actes précis. C'est la qualité propre de *potestas* qui convient à l'évêque suprême, qui a la charge de l'unité comme telle. *Plenitudo potestatis* nous semble signifier, chez saint Thomas, non pas nécessairement/?«[^] *et origo*, mais le pouvoir du chef de toute communauté qui, comme tel, possède la totalité des pouvoirs ecclésiastiques, en compréhension comme en extension \ » Même si cette *plenitudo potestatis* n'est jamais qualifiée en termes d'ordre ou de juridiction, même si le pouvoir dans l'Église apparaît d'emblée comme unifié, il faut pourtant reconnaître qu'à de nombreuses reprises saint Thomas distingue aussi deux pouvoirs.

Deux pouvoirs chez saint Thomas.

Une distinction entre les deux pouvoirs apparaît chez saint Thomas quand il se trouve aux prises avec la question de savoir quelle place donner à l'épiscopat par rapport au presbytérat. Le Docteur angélique hérite d'un double sens à *ordo* et le reproduit : *ordo* par rapport à la célébration des sacrements, et spécialement de l'eucharistie, ou *ordo* par rapport au peuple

1. Y. Congar. « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendians et Séculiers dans la seconde moitié du xii^e siècle et le début du xiv^e », 95.

fidèle et à la gestion des fonctions qui l'organisent¹. On est bien proche dans ce dernier cas de ce que l'on entend également à l'époque par *officium* ou *dignitas*. Dans le premier sens, l'épiscopat² n'est pas, pour saint Thomas, un ordre au-dessus du presbytérat, mais il l'est quant aux pouvoirs qu'il a sur le corps mystique.

Ces deux types *d'ordo* se fondent donc sur deux pouvoirs qui apparaissent clairement dans le passage suivant de *In Sent. IV*, d. 24, q. 3, a. 2, q^a 3 où saint Thomas répond encore à la question « *Utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis* ».

« Je réponds à la première question en disant que le prêtre a deux actions : une principale, à savoir consacrer le corps véritable du Christ (*verum corpus Christi*) ; l'autre secondaire, à savoir préparer le peuple à recevoir ce sacrement, comme il a été dit ci-dessus. Mais quant à la première action, l'acte du prêtre ne dépend pas de quelque pouvoir supérieur, si ce n'est divin ; mais quant à la seconde, elle dépend de quelque pouvoir supérieur, et humain³. »

À la lecture de cette citation, on pourrait objecter qu'il s'agit là de deux champs d'application du pouvoir plutôt que de deux pouvoirs. Deux autres leçons dissipent cependant rapidement toute équivoque. La première leçon se trouve dans la première partie de l'œuvre : « Dans l'Église, il n'y a de pouvoir spirituel que d'ordre et de juridiction⁴ », et la seconde dans la *Somme théologique* : « Le pouvoir spirituel est double : à la vérité l'un est sacramentel, l'autre est

1. Thomas d'Aquin, *In IV Sent.*, d. 7, q. 3, a. 1, q^a 2, sol. et ad 3^{um} ; q^a 3, sol. ; d. 24, q. 3, a. 2, q^a 2, ad 1^{um}.

2. Il y a quelque chose de réducteur à considérer l'ensemble de l'œuvre de Thomas dans sa dimension uniquement synchronique. En particulier, en ce qui concerne sa conception de l'épiscopat, on note une certaine évolution. Celle-ci ne nous paraît pourtant pas assez sensible pour notre recherche pour que nous ayons à en faire état ici. On consultera cependant avec intérêt J. Lécuyer, « Les Étapes de l'enseignement thomiste de l'épiscopat ».

3. *Ibid.*, q^a 3 : « *Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacerdos habet duos actus : unum principalem, scilicet consecrare verum corpus Christi ; alium secundarium, scilicet praeparare populum ad susceptionem hujus sacramenti, ut prius dictum est. Quantum autem ad primum actum actus sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate, nisi divina ; sed quantum ad secundum dependet ab aliqua superiori potestate, et humana.* »

4. *Ibid.*, d. 24, q. 3, a. 2, q^a 2, obj. 3 : « *In Ecclesia non est aliqua spiritualis potestas nisi ordinis vel iurisdictionis.* »

juridictionnel \ » Ces deux citations ne se recourent pas exactement. Dans la première, il est question de pouvoir d'ordre et dans la seconde de pouvoir sacramentel. Bien que ne datant pas de la même époque, on pourra déjà lire derrière la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction la distinction entre pouvoir sacramentel et pouvoir non sacramentel. Saint Thomas reviendra sur cette façon de voir en l'explicitant encore davantage quant aux qualités de l'un et l'autre pouvoir :

Le pouvoir sacramentel est celui qui est conféré par une consécration. Toutes les consécrations de l'Église sont immuables, tant que dure la chose consacrée ; on le voit même pour les choses inanimées ; ainsi un autel une fois consacré n'est consacré de nouveau que s'il a été détruit. C'est pourquoi un tel pouvoir, selon son essence, demeure en celui qui l'a reçu par consécration aussi longtemps que celui-ci reste en vie, s'égèrerait-il dans le schisme ou l'hérésie. [...] Quant au pouvoir de juridiction, il est conféré par simple investiture humaine. Ce pouvoir ne demeure pas immuable. Et il ne subsiste pas chez les schismatiques ou hérétiques. C'est pourquoi ils ne peuvent ni absoudre, ni excommunier, ni donner des indulgences, ni faire quelque chose de ce genre ; s'ils le font, rien ne se produit².

Dans ce dernier passage, on voit apparaître – pour la première fois peut-être avec autant de clarté –, d'un côté, l'immuabilité du pouvoir sacramentel³ et, de l'autre, le caractère transitoire du pouvoir de juridiction. Cette différence ne manquera pas d'être reprise et amplifiée par la suite.

L'approche de saint Thomas est cependant trop fine pour que l'on puisse relever chez lui une séparation radicale entre l'un et l'autre pouvoir. Le pouvoir sur le corps mystique

1. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa. H^{er}, q. 39, a. 3 : « *Duplex est spiritualis potestas : una quidem sacramentalis, alia jurisdictionalis.* »

2. *Ibid.*, 277. On remarquera que la tradition de ce pouvoir de juridiction est ici désignée par le terme *iniunctio* : « *Potestas autem iurisdictionalis est quae ex simplici iniunctione hominis confertur.* »

3. Saint Thomas saura en tirer la conséquence pour le traitement de la question des schismatiques : Thomas d'Aquin, *In Sent.* IV, d. 24, q. 1, art. 2, ad 2 : « De plus, un prêtre séparé de l'Église peut consacrer parce qu'en lui demeure de manière indélébile le caractère, par lequel il peut accomplir cela. Mais l'évêque n'acquiert pas un autre caractère lors de sa promotion. Donc il n'est pas nécessaire que le pouvoir épiscopal reste en lui après sa séparation d'avec l'Église. » Ce commentaire est repris par Duns Scot, *Quaestiones in IV lib. Sent.*, lib. IV, dist. XXV, q. 1, art. 2 ad 3.

provient du pouvoir sur le corps sacramentel. Le texte de *In Sent IV*, d. 7, q. 1, a. 1, q.a 1, ad 1 semble indubitable sur ce point : «Le fondement de toute loi repose sur les sacrements 1. » Cette dépendance revêt un aspect positif, comme le soulignait déjà Y. Congar : « le “pouvoir” sur le Corps mystique dérive du “pouvoir” de consacrer le corps sacramentel du Christ ; le droit a sa source dans les sacrements. Par là nous soupçonnons qu'on ne peut, chez saint Thomas, séparer corps social et communion². » Cette interprétation positive ne vient pas totalement effacer le danger d'une séparation néfaste entre corps mystique et corps sacramentel. Une telle séparation risquerait de faire croire que le pouvoir sur le corps sacramentel est uniquement du ressort de l'ordre alors que le pouvoir sur le corps mystique revient à la juridiction.

Il ne fait aucun doute que pour saint Thomas les évêques reçoivent leur juridiction du pape, comme nous avons pu le constater en évoquant sa conception de la *plenitudo potestatis*. La question serait plutôt de savoir ce que saint Thomas entend exactement par « juridiction » et par « transmission de la juridiction ».

Signification de la juridiction chez saint Thomas.

En fait, nous touchons ici à une controverse doctrinale à propos de la signification de la juridiction chez saint Thomas. Cette controverse met en lumière, d'une part, si ce n'est l'ambiguïté, au moins la double lecture possible de la notion de juridiction chez l'Aquinate. D'autre part, elle révèle aussi les présupposés qui animent les chercheurs quand ils traitent de ce concept. La controverse a été décrite précisément par S.-Th. Bonino³, et reprise par J.-P. Torrell⁴.

D'un côté, on trouve les tenants d'une conception « minimaliste⁵ » de la juridiction chez saint Thomas qui voient dans

1. « *Fundamentum cuiuslibet legis in sacramentis consistit* » (Thomas d'Aquin, *In Sent. IV*, d. 7, q. 1, a. 1, q.a 1, ad 1).

2. Y. Congar, « Vision de l'Église chez Thomas d'Aquin », 529.

3. S.-Th. Bonino, « La Place du pape dans l'Église selon saint Thomas d'Aquin ».

4. J.-P. Torrell, « Yves Congar et l'ecclésiologie de S. Thomas », 231.

5. Entre autres Y. Congar, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendiants et Séculiers... » : J. Lécuyer, *Études sur la collégialité épiscopale* et U. Horst, « Das Wesen der "potestas clavium" nach Thomas von Aquin ».

la juridiction davantage l'attribution de l'usage de la *potestas ordinis* en lui fournissant la matière sur laquelle elle va pouvoir s'exercer. « La juridiction serait alors cet acte d'une puissance supérieure qui place tel ou tel individu à la tête d'une portion du peuple fidèle (le constitue prélat) afin qu'il y exerce une charge pastorale » Dans cette ligne, on trouve la définition d'Yves Congar : « Le plus ordinairement chez saint Thomas, cela [avoir la juridiction] signifie le fait que, par "injonction" (et non par "consécration"), on a reçu autorité sur des sujets déterminés, ce que saint Thomas appelle *materia subiecta* : cela pour exercer la *potestas clavium*, soit au plan sacramentel (*clavis ordinis*), soit au plan purement juridique et même judiciaire (*clavis iurisdictionis in foro iudiciali* ou *in foro causarum*)². » La citation que nous venons de faire précise en effet que le pouvoir sur le peuple dépend d'un pouvoir supérieur. Ce pouvoir supérieur confère un peuple sur lequel peut s'exercer la *potestas clavium* dans sa double dimension.

« La clef est donnée avec l'ordre, mais l'usage de la clef a besoin d'une matière à elle destinée, qui est le peuple sujet par juridiction ; et donc avant qu'il ait la juridiction, il a les clefs, mais il n'a pas l'usage des clefs³. »

On observe l'illustration parfaite de ce fonctionnement pour le sacrement de la pénitence : « Dans la pénitence, les actes de celui qui s'approche du sacrement appartiennent à la substance même du sacrement, de sorte que contrition, confession et satisfaction, qui sont des actes du pénitent, sont des parties de la pénitence. Or, comme nos actes ont en nous leur principe, ils ne peuvent dépendre d'un autre que s'il nous les commande. C'est pourquoi il faut que celui qui est établi dispensateur de ce sacrement ait qualité pour nous commander un acte à effectuer. Or, ne peut commander à un autre que celui qui a sur lui juridiction. C'est pourquoi il est de la nécessité de ce sacrement que le ministre non seulement possède

1. S.-Th. Bonino, 398.

2. Y. Congar, « Orientations de Bonaventure et surtout de Thomas d'Aquin dans leur vision de l'Eglise et celle de l'État », 700.

3. Thomas d'Aquin, *In Sent.* IV, d. 18, q. 1, a. 1, qu 2, ad 2 : « *clavis cum ordine datur, sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subiecta per iurisdictionem ; et ideo antequam iurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium.* »

l'ordre, comme dans les autres sacrements, mais encore qu'il ait la juridiction! »

Cette première manière de voir repose sur l'idée théologique que le sacrement de l'ordre confère à la fois un pouvoir sur les sacrements et un pouvoir de gouvernement. « Selon Thomas, c'est le pape qui détermine aux prélats inférieurs à lui l'étendue et l'application de leur *potestas clavium*. Cela, Thomas l'exprime tantôt en termes *iiordinationis* (*In II Sent.*, d. 44, *Expos, textus* ; *In IV Sent.*, d. 19 q. 1a. 3, qa 1 ad 1 ; d. 20 a. 4 sol. 3), tantôt par *in alios descendere* (*In IV Sent.*, d. 18 q. 2 a. 2 qa 1 ad 1 ; d. 24, q. 3 a. 2 qa 3 ad 1 ; *In II Sent.*, d. 44 *Expos, textus*), ou *derivare* (CG IV, 72 et 76), *ab ipso accipere* (*Expos, in Matt.*, c. xvi, éd. LAI n° 1309). Ces termes semblent, *in casu*, être synonymes. La *plenitudo potestatis* du pape consiste en ceci qu'il peut exercer les pouvoirs ecclésiastiques dans l'universalité de l'Église. Les autres prélats ne le peuvent que dans certaines limites qui leur sont fixées ou communiquées par le pape². »

Ainsi, dans ce premier sens, « juridiction » serait proche *d'executio potestatis*.

D'autres théologiens et historiens de la théologie³ affirment pourtant que, si cette interprétation de la juridiction rend compte d'un certain nombre de textes de saint Thomas, elle se révèle cependant trop limitée pour rendre compte de toute l'étendue de la notion de juridiction chez l'Aquinat. Pour Ch. Zuckerman, la juridiction désigne chez saint Thomas d'abord le pouvoir de gouvernement en dehors de toute perspective sacramentelle : « L'Aquinat ne conçoit pas en fait le pouvoir de l'ordre presbytéral ou épiscopal comme incluant le gouvernement. Au contraire, comme beaucoup d'autres

1. Thomas d'Aquin, *In Sent. IV*, d. 17, q. 3, a. 3, q^{ue} 4 : « *In poenitentia actus accedentis ad sacramentum est de substantia sacramenti : eo quod contritio, confessio et satisfactio sunt poenitentiae partes, quae sunt actus poenitentis. Actus autem nostri, cum in nobis principium habeant, non possunt nobis in alio dispensari nisi per imperium. Unde oportet quod ille qui dispensator hujus sacramenti constituitur, sit talis qui possit imperare aliquid agendum. Imperium autem non competit alicui in alium, nisi qui habet super eum jurisdictionem. Et ideo de necessitate hujus sacramenti est non solum ut minister habeat ordinem sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat jurisdictionem* » ; trad. S.-Th. Bonino, 399.

2. Y. Congar, *Thomas d'Aquin : sa vision de la théologie et de l'Église...*, 700.

3. Ch. Zuckerman, « Aquinas' Conception on the Papal Primacy in Ecclesiastical Government ». De manière moins polémique, mais soutenant la même thèse, on pourra citer les articles de Ch. Ryan, « The Theology of Papal Primacy in Thomas Aquinas » ; S.-Th. Bonino et J. P. Torrell.

théologiens de son temps, il considère l'autorité pour gouverner l'Église comme d'origine non sacramentelle^{*}. » Force est de reconnaître que saint Thomas évoque un certain nombre de fonctions de gouvernement en mentionnant bien qu'elles peuvent être exercées par des non-prêtres. H en est ainsi de la *cura animarum* ou du *regimen* : « Connaître le visage du troupeau revient au soin et à la sollicitude pastorale, qui incombe parfois à ceux qui ne sont pas prêtres . » C'est également le cas dans des actes particuliers comme l'excommunication ou le fait de délivrer des indulgences : « Les archidiacres, les légats et les élus excommunient alors que parfois ils ne sont pas prêtres. Donc il n'y a pas que les prêtres qui peuvent excommunier³. » De même, pour les indulgences, le texte ne laisse subsister aucun doute : « La dispensation du trésor de l'Église revient à celui auquel est confié le gouvernement de l'Église. Or il est parfois confié à un non-prêtre⁴. » La prédication obéit à cette même logique et elle est pour saint Thomas «une réalité d'ordre juridictionnel [...] *officium praedicationis* et *officium praelationis* vont de pair⁵». La juridiction apparaît donc également chez saint Thomas comme synonyme du gouvernement de l'Église, celui-ci apparaissant pour lui comme non strictement lié au sacrement de l'ordre, comme une *potestas* à part entière.

H n'est pas facile de mesurer si cette dernière conception est d'abord tributaire des usages ecclésiaux du temps de saint Thomas ou si elle fait corps avec sa conception du sacrement de l'ordre et du gouvernement de l'Église. S.-Th. Bonino prend la défense de saint Thomas en arguant qu'il est victime

1. « Aquinas did not in fact conceive the power of priestly or episcopal orders as including a power of government. On the contrary, like most other theologians of his time, he regarded authority to rule the Church as non-sacramental in origin » (Ch. Zuckerman, 99).

2. Thomas d'Aquin, *In Sent.* IV, d. 17, q. 3, a. 3, q^a 5, ad 4th : « *Cognoscere vultum pecoris pertinet ad curam et sollicitudinem pastorem, quae incumbit quandoque illis qui non sunt sacerdotes* » ou encore *In Sent.* IV, d. 13, q. 1, a. 3, qu 2, ad 2 : « *Diaconus potest habere curam animarum* » dans la question de savoir si un laïc peut distribuer le corps du Christ.

3. *Ibid.*, d. 18, q. 2, a. 2, q^a 2, sed contra : « *Archidiaconi, legati et electi excommunicant qui quandoque non sunt sacerdotes. Ergo non solum sacerdotes excommunicare possunt.* »

4. *Ibid.*, d. 20, q. 1, a. 4, q^l 2, sed contra : « *Eidem confertur dispensatio thesauri Ecclesiae cui committitur regimen Ecclesiae. Sed hoc committitur quandoque non sacerdoti.* »

5. M. Peuchmaurd, « Mission canonique et prédication. Le prêtre ministre de la parole dans la querelle entre Mendians et Séculars au xiv^e siècle ».

de quelques « pratiques ecclésiales douteuses » alors que dans le reste de son œuvre il s'attache au contraire à lier sacrement de l'ordre et gouvernement pastoral, notamment pour le ministère épiscopal

Dans le courant du x^e siècle, la juridiction déléguée des archidiaques s'était peu à peu transformée en juridiction personnelle propre, restant saufs les cas réservés ou les possibilités d'appel à l'évêque. Les efforts de la papauté, et spécialement d'Alexandre III, ne purent mettre fin à cette évolution et empêcher les nombreux conflits qui vont naître au milieu du xii^e siècle entre les archidiaques et les évêques. Les canonistes du xiii^e vont même jusqu'à remettre en cause le terme « vicaire » pour désigner les archidiaques, tant ceux-ci avaient acquis une juridiction propre². Pourtant, saint Thomas a toujours insisté sur la subordination de l'archidiacre à l'évêque et niera que l'archidiacre puisse être considéré *propre* comme un prélat. « *Solus episcopus proprie praelatus in Ecclesia dicitur*³. » Or, comme nous avons déjà pu le constater, pour saint Thomas comme pour la plupart de ses contemporains, le prélat est celui qui a juridiction⁴. Donc on ne peut pas dire en doctrine et chez saint Thomas que l'archidiacre ait juridiction.

L'origine papale du pouvoir d'ordre ?

Il ne fait donc aucun doute que pour saint Thomas le pouvoir de juridiction des évêques vient du pape. Qu'en est-il de l'origine du pouvoir d'ordre ?

Certains textes peuvent également laisser croire qu'il en va de même pour le pouvoir d'ordre : « Certains distinguent ce qui relève de la clef d'ordre, possédée par tout prêtre, et ce qui relève de la clef de juridiction au for judiciaire, que seuls possèdent les juges au for externe. Cependant Dieu a remis l'une et l'autre à Pierre (Mt 16, 19) et c'est à partir de lui qu'elles descendent vers ceux qui les possèdent l'une et l'autre⁵. »

1. S.-Th. Bonino de citer les travaux de J. Lécuyer, « Les Étapes de renseignement thomiste sur l'épiscopat ».

2. Voir A. Amanœu, art. « Archidiacre », dans *DDC*.

3. Thomas d'Aquin, *In IV Sent.*, d. 20, q. 1, a. 4, ad I^{re}.

4. *Ibid.*, *In II Sent.*, d. 44, q. 1, a. 3, sol.

5. *Ibid.*, *In Sent. IV*, d. 18, q. 2, a. 2, q^{ue} 1 : « *A quibusdam distinguitur quod est*

Contrairement à Ch. Zuckerman qui croit lire dans ce texte le fait que le pouvoir d'ordre provient également du pape, S.-Th. Bonino y lit simplement la volonté du Docteur angélique de montrer que le pouvoir d'ordre s'exerce sous la juridiction d'un prélat. Le texte sur la pénitence montre que le pape est source uniquement de la juridiction :

Un double pouvoir est requis pour absoudre le péché, à savoir le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Certes le premier se trouve à égalité chez tout prêtre, mais pas le second. Et c'est pourquoi lorsque le Seigneur (Jn 20, 23) a donné à tous les Apôtres, d'une façon commune (*communiter*), le pouvoir de remettre les péchés, on l'entend du pouvoir qui résulte de l'ordre, et, aussi bien, ces paroles sont dites aux prêtres quand ils sont ordonnés. Mais à Pierre en particulier (*singulariter*) il a donné le pouvoir de remettre les péchés (Mt 16, 19) pour faire comprendre que lui-même possède par-dessus les autres le pouvoir de juridiction. Mais le pouvoir d'ordre, en ce qui le concerne, s'étend à tous en vue de l'absolution. Et c'est pourquoi le Seigneur dit, sans détermination aucune : « Ceux à qui vous remettrez les péchés », comprenant cependant que l'usage de ce pouvoir devrait se faire en référence au pouvoir confié à Pierre selon sa propre ordonnance

Il est évident qu'ici nous avons affaire à deux pouvoirs bien distincts. On peut avoir, selon les mots mêmes de saint Thomas, le pouvoir d'ordre sans avoir le pouvoir de juridiction.

clavis ordinis, quam omnes sacerdotes habent, et clavis jurisdictionalis in foro judiciali, quam habent solijudices exteriorisfori. Utramque tamen Deus Petro contulit (Mat. XVI, 19), et ab ipso in alios descendit qui utramque habent. » Dans le même sens on lira *In Sent. IV, d. 24, q. 3, a. 2, q¹ 3, ad 1^{um}* ; *In Mat. XVI, 19 (n° 1393)*.

1. Thomas d'Aquin, *In Sent. IV, d. 19, q. 1, a. 3, q^a 1, ad 1^{um}* : « *Ad absolutionem a peccato requiritur duplex potestas : scilicet potestas ordinis et potestas jurisdictionis. Prima quidem potestas est aequaliter in omnibus sacerdotibus, non autem secunda. Et ideo ubi Dominus dedit omnibus apostolis communiter potestatem remittendi peccata, intelligitur de potestate quae consequitur ordinem. Unde et sacerdotibus, quando ordinantur, illa verba dicuntur. Sed Petro dedit singulariter potestatem remittendi peccata (Mt XVI, 19), ut intelligatur quod ipse prae aliis habet potestatem jurisdictionis. Potestas autem ordinis, quantum est de se, se extendit ad omnes absolvendos. Et ideo indeterminate Dominus dixit : Quorum remiseritis peccata, intelligens tamen quod usus illius potestatis esse deberet praesupposita potestate Petro collata secundum ipsius ordinationem* » ; trad S.-Th. Bonino, 403-404.

Conclusion.

Malgré le caractère trop lapidaire de notre étude de saint Thomas, un certain nombre de conclusions s'imposent.

1. Il paraît difficile de nier qu'existent dans sa pensée, derrière les expressions mêmes «pouvoir de juridiction» et « pouvoir d'ordre », deux pouvoirs bien distincts, de manière telle que l'un puisse dans certains cas exister sans l'autre. Nous venons de le voir pour le pouvoir d'ordre dans le cas de la pénitence. Nous l'avions également fait remarquer pour certains types de gouvernement où l'on pouvait trouver un pouvoir de juridiction sans qu'il y ait pouvoir d'ordre.

2. La controverse dont nous avons fait état nous paraît susceptible d'être lue comme le symptôme d'une évolution dans la pensée de saint Thomas, elle-même représentative d'une évolution plus large dans la doctrine. On passe en théologie d'une vision de la juridiction comprise comme l'attribution d'un peuple, d'une *materia subjecta*, pour que puisse s'exercer, s'appliquer le pouvoir d'ordre, à une conception de la juridiction conçue comme un pouvoir de gouvernement, avec la faculté de juger qui lui est inhérente. Cette dernière étant habituellement exercée par des personnes munies du pouvoir d'ordre mais pas essentiellement.

SAINT BONAVENTURE

Le nombre de degrés d'ordre et la question de l'épiscopat.

Saint Bonaventure poursuit l'effort d'élaboration des théologiens scolastiques en tentant lui aussi de situer l'épiscopat par rapport au presbytérat. Il va reprendre certains éléments pour construire sa théologie de l'épiscopat et de ce fait leur donner une autorité accrue. Le titre de sa *conclusio* est des plus clairs : « L'épiscopat n'est pas un ordre à proprement parler, mais une supériorité ou une dignité d'ordre » Et le Docteur séraphique de poursuivre :

1. « *Episcopatus proprie non est ordo, sed ordinis eminentia vel dignitas.* »

Alors que le pouvoir d'ordre est principalement ordonné à la dispensation des sacrements et spécialement au plus noble de ces sacrements, c'est-à-dire le corps du Seigneur, il faut affirmer que, ainsi abordé, il est un état parmi des degrés et des ordres ascendants, et qu'ainsi au-dessus des prêtres il n'y a pas d'autre degré. À l'intérieur de ce grade et de cet ordre, il se trouve exister une distinction de dignités et d'offices, qui ne constituent pas cependant un nouveau degré ou un nouvel ordre, comme archiprêtre, évêque, archevêque, patriarche, Pontife suprême, qui n'ajoutent pas un ordre ou un degré nouveau au-delà du sacerdoce, mais seulement une dignité et un office. Et ainsi l'épiscopat, selon qu'il concerne l'ordre du sacerdoce, peut bien être dit ordre ; mais selon qu'il est différencié du sacerdoce, il est appelé dignité ou office annexé à lui, et ce n'est pas proprement un nom d'ordre, aucun caractère nouveau n'est imprimé, aucun nouveau pouvoir n'est donné, mais le pouvoir donné est élargi

On retrouve ici plusieurs éléments connus. Tout d'abord, le pouvoir sur l'eucharistie en tant qu'il apparaît comme le pouvoir fondamental au-dessus duquel aucun pouvoir plus grand ne peut exister et donc aucun degré d'ordre. À l'intérieur même de cet ordre, on distingue cependant une diversité de dignités ou d'offices et, parmi celles-ci, l'épiscopat.

Le pouvoir des clefs.

Mais en quoi va consister ce pouvoir, cette *potestas* ?

Or le Seigneur a donné à Pierre lui-même le pouvoir d'une double manière, celui de lier et de délier au for pénitentiel, et celui de lier et de délier au for judiciaire. Le premier pouvoir relève de

1. « *Dicendum, quod, sicut tactum est, cum ordinis potestas principaliter sit ordinata ad dispensationem Sacramentorum et maxime illius Sacramenti nobilissimi, scilicet corporis Domini, quod ibi est status graduum et ordinum ascendentium, et ita ultra sacerdotium non est gradus ordinis. Sed tamen intra hunc gradum et ordinem contingit esse distinctionem dignitatum et officiorum, quae tamen novum gradum vel ordinem non constituunt, ut archipresbyter, episcopus, archiepiscopus, patriarcha, Pontifex Summus, quae ultra sacerdotium non addunt ordinem nec gradum novum, sed solum dignitatem et officium. Et ita episcopatus, prout concernit ordinem sacerdotii, bene potest dici ordo; sed prout distinguitur contra sacerdotium, dicit dignitatem quandam vel officium ipsi annexum, et non est proprie nomen ordinis, nec novus character imprimitur, nec nova potestas datur, sed potestas data ampliatur* » (Bonaventure, *Opera Omnia*, L IV, *Comm. in Lib. jV Sententiarum*, d. 24, pars 2, a. 2, q. 3, conclusio).

l'ordre, le second de la *praelatio*. Et donc en ce qui concerne le premier un pair peut absoudre un pair, en ce qui concerne le second un pair ne peut lier un pair ou un supérieur ; et il en va ainsi, parce que le premier concerne l'ordre, mais l'autre la *praelatio*, à savoir le pouvoir d'excommunier.

Le premier pouvoir de lier et délier ayant recours au for pénitentiel ouvre l'entrée du ciel, et il est donc justement appelé *clef*. Le second punit les sujets par la censure du jugement ; et il est donc appelé glaive. – Le premier pouvoir est le pouvoir d'arbitrer entre Dieu et l'homme, mais le second entre l'homme et l'homme ; et donc le premier relève de l'ordre, le second de la *praelatio*. – Le premier pouvoir, parce qu'il a été confié à Pierre comme prêtre, descend chez tous les prêtres, même si tous n'ont pas l'exécution. Le second, qui a été confié à Pierre en tant que porteur de la juridiction (*praelatus*), descend chez toutes les personnes ecclésiastiques, qui ont la *praelatio* ou la juridiction. Donc ceux qui ont la juridiction ordinaire pour juger les autres ont le pouvoir de les réprimer par la censure ecclésiastique, pour que leur jugement soit inviolablement observé. Et parce qu'ont la juridiction non seulement ceux qui possèdent les clefs, mais également ceux qui ne les possèdent pas ; oui, ils l'ont soit par le droit, soit par la coutume, comme les archidiacres et autres chapitres ; donc ils peuvent excommunier. Au contraire, ceux qui ont les clefs, qui n'ont pas la juridiction au for judiciaire, comme les simples prêtres, ne peuvent donc pas excommunier, si ce n'est par représentation, ou dans des cas déterminés, comme le vol ou la rapine. – Je concède donc les raisons prouvant que ce pouvoir ne suit pas précisément le pouvoir des clefs

1. « *Dominus autem ipsi Petro utramque contulit potestatem, et ligandi et solvendi in foro poenitentiali, et ligandi et solvendi in foro iudiciali. Prima potestas respicit ordinem, secunda praelationem. Unde secundum primam potestas absolvere parem, secundum secundam non potest par ligare parem nec superiorem; et hoc est, quia illa est ordinis, haec autem praelationis, scilicet potestas excommunicandi. Prima potestas ligandi et solvendi in foro poenitentiali aditus caeli aperit; et ideo recte dicitur clavis. Secunda per censuram iudicii subditos coerces; et ideo dicitur gladius. – Prima potestas est potestas arbitrandi inter Deum et hominem, secunda vero inter hominem et hominem; et ideo prima respicit ordinem, secunda praelationem. – Prima potestas, quoniam collata est Petro ut sacerdoti, descendit in omnes sacerdotes, quamvis non omnes habeant executionem. Secunda, quia collata est Petro, ut praelatus est, descendit in omnes personas ecclesiasticas, quae habent praelationem vel jurisdictionem. Unde qui habent iurisdictionem ordinariam in indicando aliquos habent potestatem coercendi eos per censuram ecclesiasticam, ut indicium eorum inviolabiliter observetur. Et quoniam iurisdictionem habent non solum habentes claves, sed etiam non habentes; habent, inquam, vel ex iure, vel ex consuetudine, sicut archidiaconi et aliqua capitula; ideo possunt excommunicare. Rursus, quia aliqui habent claves, qui non habent iurisdictionem in foro iudiciali, ut simplices sacerdotes; ideo non possunt excommunicare nisi per commissionem, vel nisi in casibus determinatis, ut in furto et rapinis. – Concedo ergo rationes pro-*

Cette citation de saint Bonaventure est riche d'enseignements. Il y a une distinction nette entre le for pénitentiel (*in foro poenitentiali*) et le for judiciaire (*in foro iudiciali*). À chacun de ces fors correspond un pouvoir : l'un relevant de l'ordre et l'autre de la *praelatio*, ou juridiction. *Jurisdictio* semble reprendre le sens classique romain de capacité de dire le droit et de juger, et ne s'appliquer qu'au for judiciaire. Dans la conceptualité très claire de l'auteur, il n'est jamais employé comme synonyme de l'*executio* de la *potestas* dont il est pourtant question dans le même passage, comme dans d'autres. Chacun de ces pouvoirs a ses acteurs propres : le premier, tous les prêtres, et le second « les personnes ecclésiastiques, qui ont la prélature ou la juridiction ». Nous franchissons ici une étape décisive dans la conceptualisation de la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction.

Conclusions.

Il convient de tirer un certain nombre de conclusions de ces conceptions ecclésiologiques de saint Bonaventure.

1. S'il est question d'ordre et de juridiction, il n'est presque jamais question de pouvoir d'ordre et de pouvoir de juridiction. Le terme *potestas* est pourtant loin d'être absent : *potestas ligandi et solvendi, potestas coercendi, potestas clavium, potestas excommunicandi, potestas arbitrandi*².

2. Si *ordo* et *iurisdictio* apparaissent bien comme un binôme constituant le ressort d'une argumentation, ce n'est pas comme un type exclusif d'argumentation. On rencontre d'ailleurs d'autres couples utilisés par le Docteur séraphique :

bontés, quod haec potestas non sequitur praecise potestatem clavium » (Bonaventure, *Comm. in Lib. IV Sententiarum*, d. 18, pars 2, a. unicus, q. 3, conclusio).

1. Cette constatation faite à la lecture des distinctions qui nous occupent ici est confirmée par deux des principaux lexiques des termes clefs de la pensée de Bonaventure : A. M. Vicetia et J. A. Rubino, *Lexicon Bonaventurarium philosophico-theologicum*, Venise, Typographia Aemiliana, 1880 et J. G. Boucherol, *Lexique saint Bonaventure*. Quoique non exhaustifs et n'offrant pas à l'ecclésiologie l'entrée principale, ces guides constituent cependant un bon indicateur des concepts clefs de l'auteur. Or, ni l'un ni l'autre ne mentionne les termes *potestas iurisdictionis, potestas ordinis, iurisdictio*, seule est présente l'entrée *ordo*.

2. C'est donc aller un peu vite en besogne comme le fait J. J. Ryan d'écrire : **The priest's power is chiefly the "potestas ordinis ad conficiendum corpus Christi verum" ; the bishop's power is above all the "potestas iurisdictionis ad regendum corpus Christi mysticum" »* (375).

ordo et praelatio, nomen ordinis et dignitas, nomen ordinis et officium.

3. S'il y a bien distinction dans la pensée de l'auteur entre le *corpus Christi verum* (corps eucharistique) et le *corpus Christi mysticum* (corps ecclésial), il n'y a cependant pas de séparation puisque l'un est ordonné à l'autre : « *ad corpus Christi verum dispensandum ad utilitatem corporis Christi mystici.* »

4. Le pouvoir réside dans le pape. On le voit encore plus clairement en *Breviloquium*, pars 6, cap. 12 : « un seul père des pères, qui, à bon droit, est appelé "pape", comme un, premier et plus haut père spirituel de tous les pères, et bien plus de tous les fidèles et premier hiérarque, époux unique, tête indivise, Pontife suprême, vicaire du Christ, source et origine, règle de tous les gouvernants ecclésiastiques, duquel comme du sommet provient le pouvoir ordonné jusqu'aux membres infimes de l'Église, selon que l'exige sa dignité éminente dans la hiérarchie ecclésiastique. »

On remarquera ici que c'est tout le pouvoir qui dérive du pape et pas seulement la juridiction.

LA POSITION DES MAÎTRES SÉCULIERS

L'ecclésiologie des Maîtres séculiers qui sous-tend leur position dans la querelle avec les Mendiants, si elle se révèle d'un grand intérêt théologique, se trouve cependant moins pertinente pour notre recherche parce qu'elle ne s'inscrit pas, comme nous allons le voir, dans une perspective qui distingue ordre et juridiction, mais au contraire dans une ecclésiologie profondément unifiée.

Une nouvelle fois, c'est Y. Congar qui a le mieux résumé les positions ecclésiologiques des Séculariers. Nous nous en

1. * *unus pater patrum, qui Papa merito appellatur, tanquam unus, primus et summus pater spiritualis omnium patrum, immo omnium fidelium et hierarcha praecipuus, sponsus unicus, caput indivisum, Pontifex summus, Christi vicarius, fons et origo, regula cunctorum principatum ecclesiasticorum, a quo tanquam a summo derivatur ordinata potestas usque ad infima Ecclesiae membra, secundum quod exigit praecellens dignitas in ecclesiastica hierarchia* » (Bonaventure. *Opera Omnia*, t. V, *Breviloquium*, pars 6, cap. 12).

inspirons avec le souci de montrer comment ils se distinguent des Mendiants pour les questions qui nous concernent.

Une conception restrictive de la primauté du pape.

Il serait erroné de croire que les Maîtres séculiers niaient purement et simplement la primauté du pape. Ils s'employaient toutefois à en limiter l'étendue et les possibilités d'exercice. En s'appuyant sur des positions traditionnelles, ils rappelaient que le pape n'était pas au-dessus de ce qui avait été établi par les apôtres et les prophètes, que le pape pouvait tomber dans l'hérésie, que l'excommunication prononcée par le pape ne lie pas forcément au for de Dieu *.

Une conception unifiée de l'« ordo ecclesiasticus ».

Y. Congar résume ainsi la position de Guillaume de Saint-Amour : « Il existe un ordre ecclésiastique fermement établi sur la base de l'institution divine des douze apôtres et des soixante-douze disciples : c'est l'ordre des prélats élus par une communauté définie et ayant autorité pour régir cette communauté, à savoir les évêques et les curés, auxquels sont adjoints les aides stables (les archidiaques) : *opitulationes*². » Si une mission existe en dehors de celle-ci, c'est toujours, selon Guillaume de Saint-Amour, de manière extraordinaire, limitée et temporaire, comme pour les légats ou les commissaires notamment. Les prétentions des Mendiants sont pour lui exorbitantes tant elles remettent en cause cet ordre structurant et fondateur de l'Église.

Dans la conception des séculiers, le sacerdoce est intrinsèquement lié à la *cura animarum*. Y. Congar fait même remarquer que les Maîtres ajoutaient aux mots *presbyteri secundi ordinis* ou *sacerdotes* : « *idestparochiales*³ ».

1. Pour les références précises de ces thèses, on pourra se reporter à Y. Congar, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendiants et Séculiers... », 53.

2. Y. Congar, 56.

3. Guillaume de Saint-Amour, *Collectiones cath. et can. script.*, d. 1 (*Opera*. Constance, 1632, 145 ; cité par Y. Congar, 57).

Prêtres et évêques tiennent directement de Jésus-Christ leur juridiction pastorale.

Pour les Maîtres séculiers, l'élection du pasteur par l'Église est la source première de la juridiction. L'élection a véritablement valeur divine, comme en témoigne Guillaume de Saint-Amour : « Il n'y a que ceux qui sont élus justement par l'Église qui sont envoyés ; ainsi ne sont appelés par Dieu que ceux qui sont justement élus, Heb. 5,4, *Personne ne s'attribue cet honneur, si ce n'est celui qui est appelé par Dieu, comme Aaron*. Glose (interlin.) : "Est appelé par Dieu celui qui est justement élu." Sont élus justement par l'Église "les évêques, qui ont succédé aux apôtres, et les prêtres de paroisse, qui ont succédé aux soixante-douze disciples et en tiennent lieu" \ »

Pour ces auteurs, la collation de la juridiction par l'élection est vraie à la fois pour les curés et pour les évêques. Henri de Gand (t 1293) est lui aussi représentatif de la thèse des Maîtres séculiers sur ce point : « Comme l'ordre allait, à l'époque, de Pierre aux autres apôtres, de même maintenant va-t-il du pape aux autres évêques. Si nous considérons les deux ordres eux-mêmes du sacerdoce, non seulement le pape a sa juridiction ou son pouvoir immédiatement du Christ, mais aussi les prêtres des deux ordres 2. »

Nous avons, dans ces positions des Mendiants et des séculiers, tous les éléments qui alimenteront par la suite les débats sur l'origine de la juridiction des évêques. Alors que les Mendiants n'hésitent pas à dire que le souverain pontife est le seul à conférer la juridiction, les Maîtres séculiers se prononcent

1. « *Missi non sunt nisi qui ab ecclesia recte eliguntur ; sicut nec a Deo vocantur, nisi qui recte eliguntur*, Heb., 5, 4 ; *Nec quisquam assumit sibi honorem, nisi qui vocatur a Deo, tanquam Aaron* ; glossa (interlin.) : "A Deo vocatur qui recte eligitur." *Ab ecclesia recte eliguntur "episcopi, qui apostolis successerunt, et parochiales presbyteri, qui discipulis LXXII successerunt et eorum loca tenent"* » dist. 21 can. In novo Testamento (Guillaume de Saint-Amour, *De periculis*, c. 2 ; éd. Boerbaum, p.9 ; cité par Y. Congar, 66).

2. « *Qualiter ordo tunc erat Petri ad ceteros apostolos, talis est nunc papae ad episcopos. Si aspicimus ad ipsos ordines duos sacerdotum, non solus papa suam iurisdictionem sive potestatem habet immediate a Christo, sed etiam sacerdotes duorum ordinum* » (Henri de Gand, *Quodl. XII*, q. 31, éd. Paris, 1518, fol. CCCCXVHF-CCCCXXIIr ; le texte cité est celui complété d'après Paris, BN lat. 3120, par K. Schleyer, *Anfänge des Gallikanismus im 13. Jahrh. Der Widerstand des französischen Klerus gegen die Privilegierung der Bettelorden*, Berlin, 1935, 81 ; cité par Y. Congar, 68).

pour une origine directement en Jésus-Christ transmise soit par l'élection soit par la consécration selon les théories.

LES TRAITÉS THÉOLOGIQUES DU DÉBUT DU XIV^e SIÈCLE

Comme en opposition à ces théories du pouvoir développées par les séculiers va fleurir une production théorique dans les ordres mendiants pour défendre et affermir le pouvoir pontifical de manière radicale.

Description.

Le premier tiers du xiv^e siècle voit apparaître toute une série de traités *De iurisdictione* ou *De potestate*... Comme le fait remarquer Y. Congar², ces ouvrages sont commandés soit par le conflit entre le pouvoir temporel et le pouvoir papal, soit par la querelle entre Mendiants et séculiers. Une nouvelle fois, il

1. Vers 1300, Barthélemy de Lucques, o.p., achève le *De regimine principum* de saint Thomas d'Aquin. Henri de Crémone, *De potestate papae*. Angelus Nigri, o.p., *De potestate papae* (voir Quéatif-Echard, *Scriptores Ordinis praedicatorum*, I, 464). 1301-1302 : Jacques de Viterbe, erm. S. Aug., *De regimine christiano* ; éd. H. X. Arquillière, Paris, 1926. Fin 1301 : Gilles de Rome, erm. S. Aug., *De ecclesiastica potestate* ; éd. R. Scholz, Weimar, 1929. Sur Gilles de Rome, on consultera H. X. Arquillière, *Le Plus Ancien Traité de l'Église*, 66 et N. Iung, *Unfranciscain, théologien du pouvoir pontifical au xiv^e siècle*. Fin 1302-début 1303 : Jean de Paris, o.p., *De potestate regia et papali*, éd. J. Leclercq, Paris, 1942. Début du xiv^e siècle : Remigio de Girolami, o.p., *Contra falsos Ecclesiae professores* (cod. 940 C 4 de la Bibl. Naz. de Florence) dont les c. 7-18 sont consacrés à l'*autoritas Ecclesiae*. 1319 s. : Hervé Nédellec, o.p., *De potestate papae*, Paris, 1500, 1506, 1647. En 1313, du même auteur, *De iurisdictione* ; éd. L. Hodl, Munich, 1959. Vers 1321 : Pierre de la Palu, o.p., *Tractatus de causa immediata ecclesiasticae potestatis*, Zurich, Stella, 1966. Alexandre de Saint-Elpide, erm. S. Aug. (t 1326), *Tractatus de ecclesiastica potestate* ; éd. Rocaberti, t. II, 1-30, 1320-1324 : Agostino Trionfo, erm. S. Aug., *Summa de potestate ecclesiastica*, Augsbourg, 1474 ; Rome, 1479 ; Venise, 1487 ; Rome, 1582. Du même auteur, *Tractatus de duplici potestate prelatorum et laicorum* ; éd. R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps d. Schönen u. Bonifaz VIII*, Stuttgart, 1903. En 1329 : Durand de Saint-Pourçain, o.p., *De origine potestatum et jurisdictionum quibus populus regitur*. 1337 : Simon de Boraston, o.p., *De unitate et ordine ecclesiasticae potestate* ; dans St. L. Forte, « Simon of Boraston, O. P., Life and Writings », *Arch. Frat. Praedic.*, 22, 1952, 321-345.

2. Y. Congar, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendiants et Séculiers... », 100-101.

n'est pas question d'aborder de manière systématique tous ces auteurs parce qu'ils traitent d'abord des relations entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, et de leur juridiction respective. Comme nous l'avons fait remarquer à plusieurs reprises, et ici encore, la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction ne recoupe pas la distinction entre pouvoir spirituel et pouvoir d'ordre. Si cette dernière intervient, c'est dans le cadre d'une présentation plus générale de l'articulation des pouvoirs dans l'Église et hors de l'Église.

Jean (Quidort) de Paris (1240-1306).

Jean de Paris¹ n'est pas un hiérocrite, mais c'est tout de même la question du rapport entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel qui le préoccupe comme en témoigne le titre de son ouvrage : *De potestate regia et papali*². Plus que ses prédécesseurs, il aura à cœur de distinguer temporel et spirituel et de montrer la logique spécifique qui anime l'une et l'autre hiérarchie. On ne trouvera ainsi jamais chez lui des élaborations théoriques comme l'on en rencontrait par exemple chez Jacques de Viterbe³ († 1308) qui, décrivant l'Église comme un royaume et le Christ comme un roi, explique alors : « Le Christ comme roi est plus digne et supérieur au Christ prêtre. Car il est prêtre en tant qu'homme, mais roi en tant que Dieu et qu'homme. Chez les prélats de l'Église, le pouvoir royal, qui est appelé pouvoir de juridiction, est supérieur au pouvoir du prêtre, qui est appelé pouvoir d'ordre 4. »

H n'en reste pas moins que Jean de Paris conçoit l'Église comme un vaste corps dont le pape constitue le *caput* et il

1. À son sujet, on lira dans J. Gaudemet, *Église et Cité*, 337 : « Théologien plus que canoniste, Jean Quidort n'en utilise pas moins les gloses du Décret de Gratien et la *Lectura* d'Hostiensis. On a dit de lui que "ce n'était pas un révolutionnaire" (V. Martin). »

2. Jean de Paris, *De potestate regia et papali* ; éd. J. Leclercq, Paris, 1942.

3. Pour un bon résumé de ce traité, on se reportera à Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, 274-275.

4. Jacques de Viterbe, *De regiminis christiano*, 2,3 ; éd. Arquillière, *Le Plus Ancien Traité de l'Église*, Paris, 1926 : « *Potestas autem regia spiritualis [...] est [...] tradita a Christo apostolis et eorum successoribus, tunc scilicet quando dictum est eis : "quaecumque ligaveritis super terram ligata erunt et in celo". Potestas enim ligandi et solvendi est potestas iudiciaria, que ad reges utique pertinet* » ; 2,4., *ibid.*, 199 : « *Quare et in prelati ecclesie superior est potestas regalis, que dicitur iurisdictionis, quam sacerdotalis, que dicitur ordinis.* »

n'aura de cesse que ne soit affirmé le caractère universel et immédiat de la juridiction pontificale selon le principe que, à saint Pierre succède le pape, aux douze apôtres les évêques, aux soixante-douze disciples les prêtres. Et d'affirmer à propos de la *potestas iurisdictionis* : « Et cette juridiction ou *praelatio* est donnée à Pierre sur toute l'Église par la soumission de fidèles comme il a été dit : Pais mes brebis, c'est-à-dire sois pasteur et prélat, et je te confie et sou mets l'Église comme pasteur \ » Avec une telle conception, on a du mal à comprendre comment on a pu accuser Jean de Paris d'être l'initiateur des théories conciliaristes.

En revanche, si l'on considère sa position concernant la déposition ou la démission volontaire du pape, on comprendra cette réputation qui reste pourtant exagérée. Dans le conflit entre Philippe le Bel et Boniface Vin et les appels renouvelés au concile contre le pape, les théologiens étaient amenés à se prononcer sur les possibilités de départ, volontaire ou forcé, d'un pape. C'est dans ce cadre que Jean de Paris va faire un usage abondant de la distinction entre ordre et juridiction. L'ordre est pour lui un don indélébile de Dieu ; mais la juridiction est conférée au pape par l'élection des cardinaux, donc par des hommes. A ce titre, elle peut donc être retirée au pape par des hommes, les cardinaux ou les évêques en concile. Le pontife demeure alors pontife, mais cesse d'être pape, *Summus Pontifex*. C'est alors que Jean de Paris affirme qu'une déposition par le concile serait possible non seulement pour hérésie ou crime notoire, mais pour « incapacité » :

Et parce que le pouvoir d'ordre indélébile et sa perfection indélébile sont fondés sur le caractère et sur la perfection du caractère, c'est pourquoi ne peut se produire par aucune vertu que le prêtre ne soit plus prêtre ou que l'évêque ne soit plus évêque. Mais la juridiction, comme elle peut être augmentée ou restreinte, et même effacée ou levée, et pour cette raison, la juridiction ayant été retirée, le pape cesse d'être pape et le souverain pontife cesse d'être souverain pontife, bien qu'il ne cesse pas d'être pontife².

1. Jean de Paris, *De potestate regia et papali*, éd. J. Leclercq, 210 : « Et hec iurisdiction sive prelatio data est Petro super totam ecclesiam per sublectionem fidelium eifactam cum dictum est ei : Pasce oves meas id est sis pastor et prelat, et ecclesiam tibi ut pastori committo et subdo. »

2. *Ibid.*, 258 : « Et quia potestas ordinis indelebilis et eius perfectio indelebilis eo quod super characterem et super characteris perfectionem fundatur, ideo nulla virtute fieri potest quod sacerdos non sit sacerdos vel quod episcopus non sit epis-

Quant au second fondement il peut être répondu que le pape s'est soumis à la loi de l'Église épouse dans laquelle est transmis sans interruption qu'en ce qui concerne ce qui relève de l'ordre, parce qu'il peut toujours faire ce qui relève des épousailles spirituelles, à savoir ordonner, s'il ordonne quelqu'un, il est ordonné. Mais en ce qui concerne ce qui relève de la juridiction, il n'est pas sujet de la loi de l'Église épouse sans interruption et de manière immobile, parce que la juridiction peut être retirée. Mais la raison pour laquelle ce qui relève de l'ordre ne peut être retiré alors que ce qui relève de la juridiction peut être retiré, tient peut-être au fait que ce qui relève de la juridiction n'est pas au-dessus de la nature et de la condition des affaires humaines et au-dessus de la condition des hommes, parce qu'il n'est pas au-dessus de la condition de l'homme que les hommes commandent aux hommes, au contraire ceci est en quelque sorte naturel. Or dans de telles choses ce qui n'est pas interdit est permis, de façon qu'il soit détruit par les mêmes causes que celles par lesquelles il est construit en sens inverse. Et il en résulte que comme la juridiction est donnée par l'accord humain, elle peut être retirée par l'accord inverse. Mais ce qui relève de l'ordre est au-dessus de la nature et de la condition des affaires et des choses humaines, de telle manière que, pour l'expression de telles paroles, le caractère ou le pouvoir spirituel s'imprime dans l'âme. Et ainsi dans un tel domaine ce qui n'est pas expressément accordé, est refusé : d'où parce qu'il a été expressément porté que le caractère est imprimé pour une telle parole, pour cette raison il en est ainsi fait. Mais parce qu'on ne trouve pas expressément porté ce qui peut être retiré par un moyen quelconque, donc l'impression ou la collation du caractère sur quoi est fondé le pouvoir d'ordre est indélébile. Donc par le fait que le pape s'est soumis à la loi de l'épouse qui s'est transmise sans interruption, il le conserve dans les affaires qui relèvent de l'ordre comme en ce qui concerne ce qui ressortit au sacerdoce et à l'épiscopat dans lesquels sont imprimés le caractère et la perfection du caractère. Mais quant à ce qui relève de la papauté ou du pontificat suprême, puisque la papauté et le pontificat suprême n'apporte rien si ce n'est la juridiction, il ne faut pas que cela soit perpétué puisqu'il peut renoncer à la juridiction \

copus. Iurisdiction vero sicut potest augeri vel minui, ita et deleri et tolli; et ideo, amota iurisdictione, papa desinit esse papa et summus pontifex desinit esse summus pontifex, licet non desinat esse pontifex. *

1. Jean de Paris, 259 : « *Quantum ad secundum fundamentum responderi potest quod papa subiecit se legi sponse ecclesie que est in ea perpetuari quantum ad ea que sunt ordinis, quia semper potest ea facere que sunt spiritualis coniugii, scilicet ordinare, quia si quem ordinat ordinatus est. Sed quantum ad ea que sunt iurisdictionis, ex lege non est sponse ecclesie perpetuo et immobiliter subditus, quia iurisdictionis potest auferri. Ratio autem quare illa que sunt ordinis non possunt auferri et ea que sunt iurisdictionis auferri possunt esse potest quia ea que sunt iurisdictionis*

Appliquée au pape comme nous le trouvons ici, la distinction entre ordre et juridiction ne sera pas reprise et le raisonnement de Jean de Paris ne sera pas suivi sur ce point. En fait, ses successeurs immédiats vont plutôt Futiliser pour une défense sans faille du souverain pontificat.

Hervé Nédellec (1250-1320).

Hervé reprend et renforce la thèse de l'épiscopat universel du pape. Pour lui, toute l'Église est le diocèse du pape et les évêques l'aident à gouverner cet immense territoire, « *media potestas qua papa regat fideles*! ». Les termes que saint Thomas utilisait pour désigner la situation du curé par rapport à son évêque sont, chez lui, utilisés pour qualifier les rapports entre le pouvoir du pape et le pouvoir des évêques. Il s'agit, en fait, du vocabulaire qui décrivait la situation du bailli ou du prévôt à l'égard du roi. La *potestas* des évêques est donc *a papa*.

Pour lui, seul le pape a la juridiction qu'il transmet aux autres évêques et il la reçoit bien par l'élection des cardinaux, précise Hervé. Y. Congar³ pourra dire à son propos qu'il est « un de ceux qui ont contribué à élargir et, pour autant, à changer la notion de juridiction : alors que chez saint Thomas et les grands scolastiques, dire que le pape donnait la juridiction signifiait qu'il désignait les sujets sur lesquels

non sunt super naturam et conditionem negotii et super conditionem hominum, quia non est super conditionem hominis quod homines presint hominibus, immo naturale est quodammodo. In talibus autem quod non est prohibitum est concessum, ut per easdem causas destruantur per quas construitur modo contrario se habentes. Et ideo sicut per consensum hominum iurisdictio datur, ita per consensum contrarium tollitur. Ea autem que sunt ordinis sunt supra naturam et conditionem negotii et rerum, ut quod ad prolationem talium verborum character vel potestas spiritualis imprimatur in anima. Et ideo in talibus quod non est expresse concessum, est negatum : unde quia expresse collatum est quod ad tale verbum character imprimatur, ideo sic fit. Sed quia non invenitur expresse collatum quod per quemcumque modum auferatur, ideo impressio vel collatio characteris super quofundatur potestas ordinis est indelebilis. Per hoc ergo quod papa subiecit se legi sponse perpetuari habet in ea quantum ad ea que sunt ordinis ut quantum ad sacerdotium et episcopatum in quibus imprimitur character et characteris perfectio; sed quantum ad ea que sunt papatus vel summi pontificatus, cum papatus et summus pontificatus non addant nisi iurisdictionem, non oportet quod perpetuetur, cum iurisdictioni renunciare possit. »

1. Hervé Nédellec, *De iurisdictione*, 1313; éd. L. Hôdal, 1959, 26.

2. *ibid.*, 29, 32, 33.

3. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, 1970, 277.

s'exerçait un pouvoir déjà possédé, pour Hervé \ la juridiction est le pouvoir lui-même [...] ». Dans son traité *De iurisdictione*, son obsession de la juridiction est telle qu'il ne l'article pas avec le pouvoir d'ordre mais en fait une réalité autonome².

Agostino Trionfo³ (1243-1328).

Nous choisissons à présent de porter une attention particulière à Agostino Trionfo⁴ car il est certainement un de ceux qui ont poussé le plus loin la théorisation de la distinction du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction : « Dans le pape il y a deux pouvoirs, un eu égard au corps véritable du Christ, et celui-ci est appelé pouvoir d'ordre, [...] un autre eu égard au corps mystique du Christ, et celui-ci est appelé pouvoir de juridiction ou d'administration⁵. » D'un côté, il décrit la *potestas ordinis* comme *incompactibilis et immutabilis*. « Par exemple, reçue avec les ordres sacrés, celle-ci demeure toujours, parce que le prêtre reste toujours prêtre et l'évêque reste toujours évêque⁶. » « Toutes celles qui relèvent du pouvoir d'ordre ou de la perfection de l'ordre ne peuvent être supprimées ou enlevées de quelque manière ou par cession ou par déposition. Mais celles qui relèvent du pouvoir de juridiction

1. Hervé Nédellec, *De pot. papae*, fol. 363b ; *De iurisdictione*, éd. L. Hödl, 14. Cette notion sera reprise par Turrescremata (*Summa de Ecclesia* I, 96) et par saint Antonin de Florence (*Summa theol.*, pars III, tit. 22, c. 3).

2. Hervé Nédellec, *De iurisdictione*, éd. L. Hödl, 26-27.

3. Le meilleur article sur notre question dans la pensée d'Agostino Trionfo reste : M. J. Wilks, « *Papa est nomen iurisdictionis...* », 71-91.

4. A. Trionfo a également beaucoup écrit sur les rapports entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel. On trouvera une excellente synthèse de ses positions sur ces questions dans W. Kölmel, « Einheit und Zweierheit der Gewalt im corpus mysticum : Zur Souveränitätslehre des Augustinus Triumphus » et *Regimen christianum : Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses* (8. bis 14. Jahrhundert). On remarquera que jamais il n'y a confusion ni entre pouvoir d'ordre et pouvoir spirituel, ni entre pouvoir de juridiction et pouvoir temporel. La distinction entre ordre et juridiction reste entièrement intracclésiastique.

5. « *In papa est duplex potestas, una respectu corporis Christi veri, et ista vocatur potestas ordinis [...], alia respectu corporis Christi mystici, et ista vocatur potestas iurisdictionis vel administrationis* » (Agostino Trionfo, *Summa*, i. 6, p. 9 ; cité par M. J. Wilks, 81).

6. Agostino Trionfo, *Summa*, ci. 8, ad 2, p. 500 : « *Putat cum sacri ordinis susceptione, et ista semper manet, quia sacerdos semper manet sacerdos et episcopus semper manet episcopus.* »

peuvent être supprimées et enlevées \ » Alors que d'un autre côté, la *potestas iurisdictionis* est *mobilis* et *transitoria*. « Mais le pouvoir de juridiction peut être enlevé, ou par cession volontaire, ou par déposition². » On aura remarqué que cette position repose sur toute une ecclésiologie du corps mystique du Christ . « Mais le pontife suprême comme il est tête dans tout le corps mystique de l'Église ne reçoit rien en force et en autorité des membres mais toujours impulse⁴. »

Deux choses au moins doivent être soulignées. La première est que, selon Agostino Trionfo, tout office reçoit sa juridiction de la juridiction plénière du pape : « Le pouvoir de juridiction [...] est triple, à savoir, immédiat, dérivé, et donné dans un ministère. Dans le premier genre, le pouvoir de juridiction sur toutes les choses spirituelles et temporelles est seulement dans le pape ; dans le deuxième genre, il se rencontre chez tous les évêques et les prélats. Dans le troisième genre, le pouvoir de juridiction temporelle se trouve chez tous les empereurs, rois et princes séculiers⁵. » Les deux pouvoirs (*potestas ordinis*, *potestas iurisdictionis*) sont le propre du pape, comme vicaire du Christ. Les évêques partagent avec lui la *potestas ordinis* : « Tous les apôtres ont reçu en même temps que Pierre et de la même manière le pouvoir d'ordre du Christ, Jn 20, quand il leur a été dit : *Recevez VEspirit saint : J ceux à qui vous remettrez les péchés, ils seront remis*. Et ui tel pouvoir d'ordre ne fut donc pas donné à Pierre de manière plus individuelle qu'aux autres apôtres, parce qu'il ne lui est pas dit : *Reçois* mais *recevez*, mais les évêques représentent les personnes des apôtres comme le pape tient la place du

1. *Ibid.*, iv. I, p. 40 : « *omnia illa quae pertinent ad potestatem ordinis vel ad ordinis perfectionem non possunt tolli nec auferri quocunque modo vel per cessionem vel per depositionem. Sed illa quae pertinent ad potestatem iurisdictionis possunt tolli et auferri.* » De la même manière, iv. 2, p. 41 ; lxxiv. 2, p. 384 ; cx. 5, p. 550.

2. *Ibid.*, ad 2, p. 41 : « *potestas autem iurisdictionis tolli potest aut per voluntariam cessionem aut per depositionem* » (aussi iv. 2, p. 41).

3. *Ibid.*, xxv. I, p. 150.

4. *Ibid.*, vi. 5, ad 3, p. 61 : * *Sed summus pontifex sic est caput in toto corpore mystico Ecclesiae quod nihil virtutis et auctoritatis a membris recipit sed semper influit* ; aussi xxvii. 6, p. 164. Également *Summa*, lxi. 3, p. 323 : « *omnes fideles tam laici quam clerici sint membra Ecclesiae.* »

5. *Ibid.*, i.I, p. 2 : « *Potestas iurisdictionis [...] est triplex, scilicet, immediata, derivata, et in ministerium data. Primo modo potestas iurisdictionis omnium spiritualium et temporalium est solus in papa : secundo modo est in omnibus episcopis et praelatis : tertio modo potestas iurisdictionis temporalis est in omnibus imperatoribus regibus et principibus saecularibus.* »

bienheureux Pierre. Donc tous les évêques sont égaux au pape dans le pouvoir d'ordre comme tous les apôtres le furent à Pierre dans le pouvoir susdit *. »

Ainsi donc les évêques agissent également comme vicaires du Christ quant à la *potestas ordinis* mais absolument pas quant à la *potestas iurisdictionis*. Pour celle-ci seul le pape est vicaire du Christ : « le pouvoir de juridiction réside seulement dans le pape². » « Quant à la juridiction universelle et totale, le maître total et universel, en effet, des choses spirituelles et temporelles est le Christ lui-même et son vicaire est le pontife suprême³. » On remarque que pour A. Trionfo, il s'agit du même ordre chez les évêques et chez les prêtres, même s'il est réalisé selon un « mode plus excellent et plus grand » chez les évêques⁴.

PROPOSITIONS CONCLUSIVES

Le parcours effectué dans ce chapitre permet de présenter à son terme cinq propositions conclusives.

1. Alors que Pierre Lombard tenait encore la position classique à propos des clefs en évoquant la clef de la science du discernement et le pouvoir de juger, Albert le Grand et plus encore ses successeurs vont distinguer une clef de l'ordre et une clef de la juridiction, faisant la distinction dans le même temps entre un for pénitentiel et un for judiciaire. En opérant

1. Agostino Trionfo, *Summa*, i.4, p. 6-7 : « *omnes apostoli simul cum Petro aequaliter receperunt potestatem ordinis a Christo, Ioannis 20, quando dictum est eis, Accipite spiritum sanctum : quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; nec talis potestas ordinis singularius fuit data Petro quam aliis discipulis, quia non est dictum sibi Accipias sed Accipite; sed personas apostolorum repraesentant episcopi sicut papa gerit vicem beati Petri. Ergo omnes episcopi sunt aequales papae in potestate ordinis sicut omnes apostolifuerunt Petro in praedicta potestate* » ; aussi i.1, p. 2 ; iv. 1, ad 2, p. 41 ; iv. 2, ad 3, p. 42 ; xx. 4, ad 1, p. 124 ; xxv. 3, p. 151 ; lxxxviii. 1, ad 1, p. 439 ; *Tractatus de duplici potestate*, 6d. R. Scholz, 491-492.

2. « *potestas iurisdictionis residet solum in papa* » (Agostino Trionfo, *Summa Up.2*).

3. *Ibid.*, xxxvi. 3, p. 214 : « *quantum ad universalem et totalem iurisdictionem, totalis enim et universalis dominus spiritualium et temporalium est ipse Christus et vicarius eius summus pontifex.* »

4. Agostino Trionfo, *Tractatus de duplici potestate*, 6d. Scholz, 490-491.

ainsi ils vont sortir subrepticement un certain nombre d'actes du pouvoir d'ordre, comme l'excommunication ou la possibilité de donner des indulgences. À tel point que ces actes pourront être exercés par des personnes ayant une juridiction de type contentieux, mais n'étant pas prêtres, comme les archidiaques ou les légats non prêtres. On perçoit que c'est toute l'ecclésiologie qui est touchée par cette segmentation du pouvoir en juridictionnel, d'un côté, et en sacramentel, de l'autre, ou autrement dit, entre ministère des sacrements, d'une part, et office pastoral de l'autre. La théorie nouvelle du pouvoir pontifical sera totalement imprégnée de cette manière de considérer le pouvoir et l'ecclésiologie en général. « On a assez tôt noté que Pierre l'emportait sur les autres apôtres non par la consécration ou l'ordre mais par la *dispensationis dignitas* (Rufin), l'*administratio* (Étienne de Tournai). On se trouve dès lors dans la ligne qui amènera un Agostino Trionfo à écrire "*Papa est nomen iurisdictionis*" et à dire qu'il suffirait au pape d'être "vicaire du Christ" sans être évêque de Rome \ »

2. L'activité des théologiens mendiants a contribué à mettre au premier plan la juridiction et en a fait un pouvoir indépendant du « pouvoir d'ordre ». Les deux pouvoirs vont alors se trouver comme en vis-à-vis. Les Maîtres séculiers, en revanche, ne sont pas allés aussi loin dans la distinction entre ordre et juridiction et continuent à utiliser un vocabulaire unifié : *potestas* ou *claves Ecclesiae*, *potestas (ecclesiastica)*, *potestas* et *auctoritas*, *regimen animarum*. La *cura animarum* leur confère ce pouvoir unique qui vient directement du Christ.

3. Ces deux pouvoirs finissent par avoir leur objet propre et distinct. Pierre de la Palu écrit : « Il faut distinguer au sujet du pouvoir, parce que l'un est de juridiction, l'autre de consécration. En effet, le pouvoir de juridiction est pour gouverner le peuple, et le pouvoir de consacrer pour la consécration et l'administration des sacrements². » Cette conception s'est

1. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*. 1970, 148-149.

2. « *Distinguendum est de potestate, quia quaedam est iurisdictionis, quaedam consecrationis. Potestas autem iurisdictionis est ad regendum populum, potestas autem consecrationis est ad consecrationem et administrationem sacramentorum...* » (Pierre de la Palu, *IV Sent.*, d. 24, q. 6 : fol. 130r ; cité par Y. Congar).

développée au cours de la scolastique pour aboutir à l'idée que le pouvoir d'ordre avait pour objet le corps réel du Christ alors que le pouvoir de juridiction avait pour objet le corps mystique du Christ. On a, de plus, limité le domaine sacramentel au corps réel du Christ et relégué le corps mystique du Christ dans la sphère juridique non sacramentelle. E. Corecco corrobore cette analyse et ajoute : « Dans cette perspective la distinction entre ordre et juridiction, de formelle devient matérielle, provoquant une coupure entre deux éléments de la *Sacra potestas*, mais aussi dans la structure de l'Église. On arrivera ainsi dans le haut Moyen Âge (*sic*) à opposer entre eux une sphère sacramentelle où agit seulement le pouvoir d'ordre et une sphère extra-sacramentelle où agit seulement le pouvoir de juridiction¹. » Eudes Rigaud² (t 1275) adopte – parfaitement dans cette ligne – une position à l'égard des doyens et des archidiacons qui mérite une attention particulière : « À propos du décanat et de l'archidiaconat, il faut dire que ce ne sont pas des ordres mais des dignités qui assistent l'ordre. En effet, dans celles-ci n'est pas conféré un sceau, c'est-à-dire un caractère. De même, le pouvoir qui est conféré dans l'ordre est un pouvoir spirituel, c'est-à-dire pour un acte spirituel de grâce, mais dans le décanat ou l'archidiaconat n'est donné que le pouvoir de juridiction et ce n'est pas en vue d'un acte spirituel de grâce en tant que tel, bien entendu ils administrent à la place de l'évêque³. »

4. De Pierre Lombard aux théologiens du pouvoir pontifical du début du xiv^e siècle, on est clairement passé de ce que nous appelions dans notre chapitre introductif la première phase de la distinction à la seconde. Nous sommes maintenant en présence de deux pouvoirs indépendants, ayant leur objet

1. E. Corecco, « Nature et structure de la *sacra potestas* dans la doctrine et dans le nouveau code de droit canonique ». 362.

2. Un des maîtres de saint Bonaventure à la faculté des arts de Paris.

3. Eudes Rigaud, Commentaire de *In IV Sent.*, d. 24, fol. 218rb *in marg. inf.* de Bruxelles, bibl. Royale, ms. 1542, 11614 ; cité par W. H. Principe, « The School Theologians' Views of the Papacy, 1150-1250 », 86 : « *Quod quaeritur de decanatu et archidiaconatu, dicendum quod non sunt ordines sed dignitates adminiculatores ad Ordinem, nec in istis confertur signaculum, id est, character. Item, potestas quae confertur in ordine est potestas spiritualis, id est, ad actum spirituales gratiae, sed in decanatu et archidiaconatu datur potestas iurisdictionis tantum et non est ad alium actum spiritualis gratiae in quantum, scilicet, gerunt vicem episcopi.* »

propre, des acteurs distincts et un type de rapport au temps spécifique, l'un étant immuable et l'autre transitoire.

5. Il convient, pour terminer, d'apporter une nuance à notre propos en tentant de situer la place que tient la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction explicitement formulée. Chez les grands scolastiques, son extension reste extrêmement limitée aussi bien quant aux sujets dans lesquels on la trouve (pouvoir des clefs, hiérarchie des ordres) que par la place qu'elle occupe dans leur développement. Elle n'a pas encore atteint le statut de distinction organisatrice pour l'articulation d'ensemble et la présentation d'une ecclésiologie. Si elle occupe une place plus importante dans les présentations et les apologétiques du pouvoir pontifical chez les théoriciens du début du xiv^e, elle n'acquiert cependant pas encore ce caractère central.

CHAPITRE V

LE CONCILE DE TRENTE UNE AMPLIFICATION NON ACCEPTÉE DE LA DISTINCTION

Le lecteur qui ne procéderait qu'à un examen des décrets de réforme et des canons du concile de Trente pour y trouver la distinction entre ordre et juridiction finirait bien vite par conclure à son absence totale dans ces documents. Il commettrait pourtant une grave méprise en déduisant que cette problématique est absente du concile de Trente. Elle occupe au contraire une place importante que nous nous proposons de mettre en évidence dans ce chapitre². Si, comme nous le verrons dans la seconde partie, l'essentiel des emplois se trouve dans la dernière période d'activité du concile (1562-1563), consacrée au sacrement de l'ordre³, on la trouve

1. G. Alberigo (dir.). *Les Conciles œcuméniques*, t. II-2, *Les Décrets*, 1344-1623.

2. L'origine et la nature du pouvoir des évêques au concile de Trente viennent de faire l'objet d'une thèse de doctorat de l'université Grégorienne de Rome : M. Sygù T., *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva (1545-1869)*, 1998. L'auteur y retrace tout le débat du concile concernant l'origine du pouvoir de juridiction des évêques. Le cadre qu'il restitue nous est particulièrement précieux car c'est dans celui-ci que va apparaître la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Cette étude ne supprime pas l'intérêt majeur de G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, et spécialement du chapitre premier « Le potestà episcopali secondo i Padri del concilio di Trento », 11-10 L Ce chapitre a été reproduit dans G. Alberigo, *La Chiesa nella storia*, 129-177.

3. On trouvera une bonne évocation de la situation particulièrement problématique du sacerdoce au moment du concile de Trente dans la première partie de l'étude de A. Duval, « L'Ordre au concile de Trente », dans B. Boite, *Études sur le sacrement de l'ordre*, 277-324. On consultera également A. de Bonhomme, « Juridiction des évêques et exemption des réguliers selon le projet de bulle de Paul III. *Superni dispositione consilii* ». Cet article rend compte d'un projet de bulle qui s'élabora sous le pontificat de Paul III au cours des années 1541-1542 et ne vit

également dès le début du concile, ainsi que nous le constatons dans une première partie.

LA PREMIÈRE PÉRIODE DU CONCILE (MARS 1547-DÉCEMBRE 1549)

Après une première phase¹ de travail intense et productif sous le pape Paul III (1545-1547), le concile quitte Trente en mars 1547, pour Bologne, afin d'éviter la peste – telle est au moins la justification publique. Jusqu'à la suspension du concile en décembre 1549, les discussions vont se poursuivre sur le sacrement de l'ordre. Le 26 avril 1547 sont distribués les *Articuli de ordine* qui précisent la doctrine protestante sur le sujet. Le 13 juillet 1547 commencent les débats des théologiens. Un projet de l'évêque de Bitonto, Comelio Musso, sert de base aux discussions. Le canon 6 contient déjà les expressions *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis* : « Si quelqu'un ne distinguant pas le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction dit que tous les prêtres sont égaux de droit divin ou que leur autorité est semblable et qu'aucune différence ne doit séparer le prêtre de l'évêque, qu'il soit anathème 2. »

Cependant le légat Cervini (futur pape Marcel II), ne désirant pas entrer dans des questions théologiques controversées, élabore un nouveau projet qui sera distribué le 21 juillet et qui aboutit à la disparition de notre distinction dans les nouveaux

jamais le jour. Elle voulait préciser les attitudes à adopter à l'égard de l'exemption des réguliers. Cet article est d'un grand intérêt car il fait le bilan des relations entre les réguliers et les évêques à cette époque et présente les revendications des uns et des autres à la curie romaine. Il fournit ainsi une intéressante monographie qui permet de situer historiquement le concile de Trente et reproduit des éléments de cette bulle d'où est absente notre distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

1. L'histoire générale du concile de Trente a été faite par H. Jed in, *Geschichte des Konzils von Trient*. Seul le premier tome est traduit en français : dans *Histoire du concile de Trente*, 1.1, *La Lutte pour le concile*. On consultera également pour un aperçu rapide mais particulièrement documenté : G. Alberigo (dir.), *Les Conciles œcuméniques*, 1.1, *L'Histoire*, 307-321.

2. *Councilum Tridentinum*, éd. GÖRRES-Gesellschaft, VI 310, 17-19 : « Si quis potestatem ordinis et iurisdictionis non distinguens dixerit omnes sacerdotes iure divino vel eiusdem vel parvis esse auctoritatis et nulla differentia debere discerni presbyterum ab episcopo, a. s. » Sera dorénavant cité CT, suivi de nombres qui désignent la tomaisson, ensuite la page et le numéro de ligne.

canons proposés. Mais dans la discussion de ces canons par les théologiens réapparaît la distinction dans la bouche d'Agostino Bonucci, général des Servîtes (23 août 1547) : « Tous les pouvoirs aussi bien de juridiction que d'ordre sont donnés par le Christ lui-même à Pierre et de Pierre dérivent dans l'Eglise, de sorte que tout pouvoir ecclésiastique serait de Pierre dans sa propre Église, comme l'affirment Turrecremata, Eck, Cajetan et d'autres docteurs. Donc les évêques ont leur autorité du pontife suprême, qui tient sa juridiction du Christ. Les évêques ont leur autorité de Dieu, c'est vrai, mais de façon médiate ; mais immédiate du pape \ »

Cependant, dans la discussion qui s'ensuivra, cette distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction ne sera pas reprise et n'aura aucun succès. Ainsi donc si elle existe et ne semble pas faire l'objet de contestations, elle n'est pas utilisée pour formuler ce qui se veut être une résistance à la théologie protestante sur le sacrement de l'ordre.

On aura dès ces premiers débats saisi les questions de fond qui ne vont pas manquer d'agiter vigoureusement le concile : Les évêques sont-ils supérieurs aux prêtres de droit divin ? D'où provient la juridiction des évêques ? Vient-elle de Dieu immédiatement dans la consécration ou du pontife suprême ?

Les cinq canons qui finirent par être rédigés auraient dû être promulgués le 15 septembre 1547. Mais la session fut annulée et les travaux du concile suspendus sans qu'aucun texte soit donc voté sur ce sujet.

LA DEUXIÈME PÉRIODE DU CONCILE

(MAI 1551-JANVIER 1552)

Après la suspension des travaux du concile le 13 décembre 1549 et la mort de Paul III en décembre suivant, le nouveau

1. CT VI 395, 29-34 : « *omnes potestates tam iurisdictionis quam ordinis esse datas a Christo ipsi Petro et a Petro derivare in ecclesiam, ita ut omnis potestas ecclesiastica sit a Petro in ipsa ecclesia, ut tenet Turrecremata, Ekhius, Cajetanus et alii doctores. Itaque episcopi habent auctoritatem a pontifice summo, qui a Christo suam habet iurisdictionem. Habent episcopi auctoritatem a Deo, verum [est], sed mediate; immediate autem a papa.* »

pape Jules III convoque à nouveau le concile à Trente pour le 1^{er} mai 1551.

Le 3 décembre 1551 reprennent donc les discussions sur le sacrement de l'ordre à partir de six articles extraits de la doctrine protestante. Le 7 décembre 1551, dans l'assemblée des théologiens mineurs notre distinction refait surface par l'intermédiaire du théologien Johannes von Neuss : « Les évêques sont institués par le Christ ; et cela a confirmé que dans l'Église il y a une juridiction et une *praelatio*, qui préside aux autres, comme dans la juridiction politique. Et cette juridiction est distincte du pouvoir d'ordre, parce qu'elle concerne uniquement les évêques et ceux qui président ; or dans l'ordre est donné seulement le pouvoir d'offrir ; pour diriger les brebis la juridiction, qui vient du Christ, est néanmoins donnée par l'évêque à l'ordonné \ »

Cette fois la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction va connaître un certain succès et se trouver au centre des débats. Dans cette même journée du 7 décembre 1551, le jésuite Alfonso Salmeron, théologien, déclarait ainsi : « Et, en effet, les évêques ont un double pouvoir, l'un de consacrer, qui est donné par la puissance de l'ordre, et qui est indélébile ; l'autre de prédication et de juridiction, qu'ils ont du pontife 2. »

Dans cette ligne, on rencontrera aussi la distinction entre le sacrement et la hiérarchie d'ordre, ainsi sous la plume de Eberhard Billick, provincial de Tordre des Carmes, en congrégation des théologiens le 16 décembre 1551, toujours sur les articles de la messe et de l'ordre :

L'ordre est en effet partagé entre le sacramentel et le hiérarchique ; le premier est l'autorité, le second est l'exercice du pouvoir (*executio potestatis*). Car le portier a le pouvoir ; il ne peut cependant pas l'exercer sans l'ordre hiérarchique, à savoir s'il lui est délégué. Ainsi le lecteur, l'exorciste, l'acolyte, le diacre, le

1. CT VII 422, 36-41 : « *Episcopos esse a Christo institutos ; atque corroboravit in ecclesia esse iurisdictionem et praelaturam quandam, quae alias praeest, prout in iurisdictione politica. Quae iurisdictionis distincta est a potestate ordinis, quia illa ad episcopos tantum pertinet et ad eos, qui praesunt ; in ordine autem datur tantum potestas offerendi ; ordinato tamen datur ab episcopo iurisdictionis regendi oves, quae a Christo est.* »

2. CT VII 385, 6-8 : « *Atque etiam episcopi duplicem habent potestatem, unam consecrandi, quae datur vi ordinis, quae et indelebilis est ; alteram praedicationis et iurisdictionis, quae habetur a pontifice.* »

sous-diacre et le prêtre ne peuvent exercer aucun pouvoir à moins d'y être tous appelés par l'ordre hiérarchique, c'est-à-dire par un supérieur. Or le plus grand dans cet ordre hiérarchique est le pontife suprême, qui a de Dieu l'autorité et la fonction, ainsi qu'il lui fut dit : *Pais mes brebis* (Jn 21, 17). Et les autres inférieurs, bien qu'ils soient ordonnés et qu'ils aient le pouvoir, ne peuvent l'exercer que s'ils y sont appelés cependant par le pontife suprême. Ainsi il appelle à l'aide les évêques comme ministres dans l'Église universelle. Et les évêques appellent les prêtres dans leur diocèse. Ainsi l'ordre épiscopal et sacerdotal vient du Christ. Si, en effet, le pouvoir laïc vient de Dieu, comme le dit Paul (voir Rm 13, 1), combien plus le pouvoir épiscopal et sacerdotal. C'est pourquoi Paul dit : Ac 20, 28 ; Ep 4, 11 ; [...]. Les évêques ont en effet été institués par le Christ \

On retrouve aussi notre distinction sur un thème bien connu chez Barthélemy Carranza, dominicain espagnol : « Ainsi l'article 6 a fortifié l'hérétique en distinguant l'ordre entre sacramentel et hiérarchique. Dans le premier en effet, tous sont égaux, ainsi les évêques et les prêtres ; dans le second cependant ils diffèrent, parce que l'épiscopat est plus grand et plus digne². »

La distinction est donc utilisée dans cette discussion mais sans être jamais très développée et surtout sans qu'une ligne dominante d'interprétation s'impose. Chacun l'utilise de manière plus ou moins précise selon son propre dessein.

Le 19 janvier 1552, les Pères reçurent une nouvelle rédaction des canons sur l'ordre qu'ils discutèrent dans les jours qui suivirent. Cette nouvelle formulation ne reprend pas la

1. CT VU, 410, 18-38 : « *Ordo enim dividitur inter sacramentalem et hierarchicuni; primus est auctoritas, secundus est executio potestatis. Nam ostiarius habet potestatem ; eam tamen non potest exercere sine ordine hierarchico, si ei scii, mandatur. Ita lector, exorcista, acolitus, diaconus, subdiaconus et presbyter. Nam nisi ii omnes vocentur ab ordine hierarchico, id est superiore, nullam potestatem exercere possunt. Supremus autem in hoc ordine hierarchico est summus pontifex, qui a Deo habet auctoritatem et functionem, cum dictum eifuerit: Pasce oves meas (Gv 21, 17). Alii autem inferiores, licet ordinentur et potestatem habeant, nisi tamen a summo pontifice vocentur, ea uti non possunt. Unde vocat episcopos in auxilium ministerii in universali ecclesia. Et episcopi vocant sacerdotes in eorum diocesibus. Ordo etiam episcopalis et sacerdotalis a Christo est. Si enim potestas layca a Deo est, ut ait Paulus (cfr. Rom 13, 1), multo magis episcopalis et sacerdotalis. Quare Paulus dicit: (Atti, 20, 28; Ef4, 11) [...]. Episcopi enim a Christo instituti sunt. »*

2. CT VII 437, 11-13: « *Articulum 6 etiam haereticum confirmavit, distinguens ordinem inter sacramentalem et hierarchicum. In primo enim omnes sunt aequales, et episcopi et presbyteri; in secundo autem differunt, quia episcopatus est maior et dignior. »*

distinction entre ordre et juridiction pourtant évoquée dans les débats. La raison de cette disparition ne se dégage pas facilement de l'examen du contenu des débats. On peut présumer qu'il s'agit de la volonté d'aplanir les difficultés et de ne pas utiliser des positions théologiques qui divisent. Le 25 janvier 1552 auraient dû être promulgués les décrets et canons de cette session, mais ils ne le furent pas en raison de l'attente de l'arrivée des théologiens protestants. Entre-temps le concile fut suspendu.

Cependant, pour l'histoire de notre distinction, cette période du concile joue un rôle considérable. La distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction est reprise par de nombreux Pères et on développe ce qui en sera les articulations essentielles. Le pouvoir ecclésiastique est double, selon ces Pères. Le pouvoir d'ordre est reçu par la consécration et on souligne qu'il est indélébile. Le pouvoir de juridiction en est distinct. En fait, sont ici posées les bases des développements à venir qui viendront enrichir et développer ces premières propositions mais ne les remettront jamais en cause. On considère à partir de maintenant dans les débats conciliaires la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction comme allant de soi.

LA TROISIÈME PÉRIODE DU CONCILE (JANVIER 1562-DÉCEMBRE 1563)

Cette dernière période¹ du concile de Trente s'ouvre dans l'incertitude et les tensions. Convoqué pour le 6 avril 1561 par le nouveau pape Pie IV par la bulle *Ad Ecclesiae regimen* (29 novembre 1560), le concile ne s'ouvre finalement que le 18 janvier 1562. La discussion n'ayant pas abouti lors de la précédente session, c'est encore le sacrement de l'ordre qui fait l'objet des débats. Le 18 septembre sept articles, élaborés à partir de l'étude des doctrines protestantes, sont distribués

1. L'histoire de cette période du concile a été faite par H. Jedin, *Crise et dénouement du concile de Trente, 1562-1563*. Il s'agit de la traduction de *Krisis und Abschluss des Trienter Konzils, 1562-1563*. Plus ancien mais toujours pertinent : L. von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, t. VII, Pius IV. ; trad. *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Age*.

par les légats pour la discussion aux théologiens mineurs. Les articles quatre et sept touchent la question du pouvoir des évêques. Us sont en fait pratiquement la reproduction des articles de janvier 1552 à la différence que dans l'article 7 a disparu la mention *iure divino*, retirée par les légats pour éviter la polémique. C'est pourtant sur ce point que va porter l'essentiel des échanges qui suivirent jusqu'à aboutir à un blocage du concile.

L'article 7 reproduit la doctrine des protestants et est ainsi formulé :

« Les évêques ne sont pas supérieurs aux prêtres et ils n'ont pas le droit d'ordonner, ou s'ils l'ont, celui-ci est commun aux prêtres, et les ordinations faites sans le consensus du peuple sont invalides 1. »

La discussion va se concentrer sur l'article 7. D'un côté, nous trouverons les tenants d'un épiscopat² institué de droit divin, *iure divino*³, et de l'autre, les adversaires de l'introduction de cette clause dans les textes du concile. C'est au cœur de cette controverse que va être utilisée la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Examinons successivement les deux positions.

Les partisans de la clause « *iure divino* ».

En fait, une cinquantaine de Pères se trouvaient être des défenseurs de l'épiscopat *iure divino*, avec pour tête de file l'archevêque de Grenade, Pedro Guerrero. Pour eux, les évêques sont constitués par le Christ *iure divino* et sont également *superiores presbyteris iure divino*. Pour P. Guerrero cela tient au fait que les évêques succèdent aux apôtres aussi bien

1. CT IX 5, 12-26 : « Art. 7. *Episcopus non esse presbyteris superiores neque habere ius ordinandi, aut si habent, id illis esse commune cum presbyteris, ordinationesque, ab ipsiis factas sine plebis consensu irritas esse.* »

2. Sur cette question de l'épiscopat au concile de Trente, on consultera J. Pégon, « Épiscopat et hiérarchie au concile de Trente » et G. Alberigo, « L'istituzione e i poteri nella Chiesa : l'episcopato nel cattolicesimo riformato (XVI-XVII sec.) ».

3. Cette clause *iure divino* fait également l'objet d'un âpre débat dans la discussion sur la résidence des évêques au concile de Trente. Nous ne l'aborderons pas ici car, dans ces échanges, la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction ne tient pas le rôle central qu'elle tient dans les débats sur le sacrement de l'ordre. On pourra se reporter pour un éclairage sur cette question à M. Syguit, *Natura e origine...*

en ce qui concerne le pouvoir d'ordre que le pouvoir de juridiction. H ne s'agit pas ici d'une prise de position seulement dogmatique, mais d'une option qui a de grandes répercussions pratiques, notamment quant au lien entre les évêques et le pape. Affirmer que les évêques reçoivent leur juridiction directement de Dieu *iure divino* équivaut à les soustraire en partie au pouvoir du pape. En effet, le droit divin, en tant que tel, n'est pas réformable ou amendable, pas même par le souverain pontife. On aura saisi l'importance politique de ces questions : limiter le pouvoir du pape sur les évêques, c'est augmenter celui du roi ou de l'empereur sur ceux-ci. Ce qui dans les guerres de l'époque se révèle tactiquement délicat. Le pouvoir du concile sur le pape serait aussi *de facto* renforcé si l'on considérait que les évêques recevaient immédiatement leur juridiction de Dieu.

Dès le 23 septembre 1562, les tenants de la première position s'expriment on ne peut plus clairement. Ainsi sur la question de savoir si les évêques sont supérieurs aux prêtres *iure divino*, Ioannes Fonseca, théologien de P. Guerrero, affirme :

Et ils [les évêques] sont supérieurs non seulement par la juridiction, mais par l'ordre. Ainsi en effet que les supérieurs des diacres sont les prêtres, ainsi les évêques des prêtres (voir conciles de Constance, de Florence et concile de Trente sous Paul m, session 7). Et aucun prêtre même par mission apostolique ne peut conférer les ordres, et tout évêque, même déposé et suspens peut ordonner ; donc ils sont par l'ordre supérieurs aux prêtres. Et l'épiscopat est le même sacrement que le presbytérat. Car s'il était distinct, il pourrait être séparé du prêtre ce qui est faux. Car l'épiscopat suppose le sacerdoce, de là vient que ces deux noms ont été confondus autrefois : et parce que dans la forme est insérée la célébration de la consécration, et parce que, tant qu'il n'est pas prêtre, il ne peut exercer les *pontificalia*, et parce qu'il revient à l'évêque de délier et lier, alors qu'il paît en vérité, ce qui est commun avec les prêtres, et le même caractère est imprimé ; mais il est élargi à un autre pouvoir, et alors qu'est donné le pouvoir au prêtre sur le corps véritable du Christ (*corpus Christi verum*), est imprimé un caractère, qui est étendu, alors est donné le pouvoir d'absoudre. L'évêque est donc un prêtre parfait, qui peut engendrer d'autres prêtres ; cependant le prêtre est imparfait, puisqu'il ne peut pas engendrer ses semblables, comme l'enfant diffère de l'homme parfait dans la génération naturelle. Et les évêques sont supérieurs aux

prêtres de droit divin. Car ils sont supérieurs par l'ordre, comme il est dit ; or l'ordre est de droit divin L

L'argumentation de I. Fonseca tente de démontrer la supériorité des évêques sur les prêtres non seulement du point de vue du pouvoir de juridiction mais également du pouvoir d'ordre. Soulignant qu'il s'agit du même sacrement, il distingue la supériorité des évêques en ce qu'ils peuvent « engendrer » des prêtres.

Sur le même sujet dans une direction identique, Amans de Brixia, théologien de l'évêque de Sibidonda, déclare le 2 octobre 1562 : « Les évêques sont supérieurs aux prêtres non seulement par la juridiction mais par l'ordre et le pouvoir. [...] Et il ressort que les évêques sont supérieurs aux prêtres, parce qu'ils peuvent faire beaucoup de choses que ne peuvent pas les prêtres, comme conférer les ordres, lequel pouvoir n'est pas de juridiction, puisqu'il ne peut être délégué à un inférieur, mais d'ordre [...] . »

On retrouve la capacité d'ordonner des prêtres comme une distinction fondamentale entre les évêques et les prêtres, mais on remarque également l'utilisation d'un critère de distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction qui apparaît probablement ici pour une des premières fois : il s'agit de

1. CTIX 31, 11-27 : « *Suntque superiores non solum jurisdictione, sed ordine. Sicut enim diaconis superiores sunt presbyteri, ita episcopi presbyteris. Concil. Constantiense, Florentinum et hoc Tridentinum sub Paulo III, sess. 7. Nullusque sacerdos etiam ex commissione Apœ potest conferre ordines, et quilibet episcopus, etiam depositus et suspensus potest ordinare; ergo sunt presbyteris superiores ordine. Episcopatusque est idem sacramentum cum presbyteratu. Nam si distinctum esset, separari posset a sacerdotio, quod falsum est. Nam episcopatus sacerdotium præsupponit, unde nomina etiam hæc duo aliquando confunduntur : et quia in forma consecrationis celebratio includitur, et quia, quousque non est sacerdos, non potest exercere pontificalia, et quia ad episcopum pertinet solvere et ligare, ut vere pascat, quod commune est cum presbyteris, et idem character imprimitur; sed extenditur ad aliam potestatem, et cum datur potestas presbytero supra corpus Christi verum, imprimitur character, qui extenditur, dum datur potestas absolvendi. Episcopus igitur est sacerdos perfectus, qui alios sacerdotes generare potest; sacerdos autem est imperfectus, cum sui similes generare non possit, sicut puer differt a viro perfecto in generatione naturali. Suntque superiores episcopi presbyteris iure divino. Nam sunt superiores ordine, ut dictum est; ordo autem est de iure divino. »*

2. CTIX 35, 13-19 : « *episcopus esse presbyteris superiores non solum iurisdictione, sed ordine et potestate. [...] Et quod episcopi sint presbyteris superiores, patet, quia multa possunt, quae non possunt presbyteri, ut confere ordines, quae potestas non est iurisdictionis, cum committi inferiori non possit, sed ordinis*

la possibilité de déléguer. Le pouvoir de juridiction se délègue, mais le pouvoir d'ordre ne se délègue pas.

Montrer que le pouvoir de juridiction est reçu directement de Dieu est une autre ligne d'argumentation de ces tenants de la clause *iure divino*. Ainsi, Fr. Delgado, évêque de Saaz en Bohême, partisan de l'épiscopat *iure divino* utilise la distinction dans ce but : « Les évêques ne viennent pas de Dieu seulement quant à l'ordre, mais aussi quant à la juridiction, car quand Dieu a institué cet ordre avec pour raison première qu'ils guident le peuple et paissent, comment donc peut-il être cru que puisse être créée une autorité défectueuse s'il manquait la juridiction ! ? »

On voit poindre ici une argumentation qui sera souvent reprise par les tenants de la clause *iure divino*, à savoir l'unité du ministère épiscopal autour de la mission de faire paître le troupeau et de le guider, comme la mission centrale des évêques donnant sens à tout leur ministère. Or dans les catégories naissantes de l'époque cela relève de la juridiction. Si le ministère épiscopal vient de Dieu, alors la juridiction vient de Dieu.

P. Guerrero, chef de file de ce courant, va naturellement développer ces arguments en appuyant sa démonstration sur les éléments scripturaires suivants : Ep 4, 11 ; 1 Co 12, 28 ; Ac 20,28 ; Le 10,2 ; Mt 24,45 ; Le 12,42. Pour l'archevêque de Grenade, cela ne fait pas l'ombre d'un doute :

La vérité est très certaine, jamais mise en doute par les Pères anciens, que les évêques sont les successeurs des apôtres. Ainsi parlent les conciles et les Pères de manière absolue, et ne distinguent pas : qui donc a donné la possibilité de distinguer qu'ils succéderaient en ceci, à savoir dans l'ordre, non en cela, c'est-à-dire par la juridiction.

Ainsi même le pouvoir de juridiction est spirituel et dépasse les forces humaines, comme le pouvoir d'ordre, et un homme, même le pontife suprême, est seulement ministre. 1 Co 4, 1 : *Qu'ainsi nous juge un homme*, etc., et il n'est pas muni d'un pouvoir plus haut que ministériel (le Christ s'est réservé en effet l'excellent) ; donc il ne confère pas le pouvoir de juridiction par un autre moyen que comme

1. CT III, 449 : « *Non tantum quoad ordinem episcopos esse a Deo, sed etiam quoad iurisdictionem, nam cum Deus instituerit hunc ordinem ob hanc imprimis causam, ut regant populum et pascant, quomodo igitur credi potest creatam esse auctoritatem mancā, si non haberet iurisdictionem ?* »

ministre et de manière ministérielle, et de même, je l'accorde, qu'il soit le plus haut dans ce genre de ministère d'ordre.

Et en plus, quand un évêque est élu au pontificat suprême, soit par les cardinaux, soit par le clergé, soit par le peuple selon la diversité des temps : de qui reçoit-il son pouvoir suprême de juridiction ? Assurément du Christ ; donc les évêques, quels que soient leurs électeurs, soit le pontife suprême, soit le clergé, soit le peuple, reçoivent leur pouvoir de juridiction par le même Christ, par le moyen de leur élection. En effet l'un comme l'autre sont également spirituels, et bien que l'un soit plus large et plus grand, mais non d'un autre genre ; c'est pourquoi seul le Seigneur est le donneur et l'auteur de l'un et l'autre.

Donc il n'est pas rien que le pontife suprême soit distributeur de toute la matière, car en dehors de lui personne ne pourrait l'avoir et ainsi ne pourrait pas exercer l'acte de juridiction. [...] *.

P. Guerrero, soulignant qu'on ne peut savoir si les évêques succèdent aux apôtres dans l'ordre ou dans la juridiction, en profite pour affirmer que la juridiction est elle aussi spirituelle et dépasse les simples moyens de l'homme. Ainsi la place de celui qui attribue la juridiction est, selon l'archevêque de Grenade, la même que la place de celui qui confère l'ordre : celle d'un simple ministre. Les adversaires de la clause *iure divino* ne l'entendront pas ainsi, comme nous le verrons. De plus, pour P. Guerrero, l'un et l'autre pouvoir vient du Christ et le pape comme les évêques reçoivent leur juridiction du Christ par le moyen de l'élection. Cela ne supprime pas le rôle irremplaçable du pape qui confie la matière

1. CTIX 49, 21-50, 12 : « *Veritas est certissima, numquam dubitata a patribus antiquis, quin episcopi sint apostolorum successores. Sic absolute loquuntur concilia et patres, nec distinguunt: quis ergo dedit facultatem distinguendi, quod succedant in hoc, sc. ordine, non in illo, videl. iurisdictione. (...) Ita etiam potestas iurisdictionis est spiritualis et excedit humanas vires, sicut potestas ordinis, et homo, etiam Summus Pontifex, tantum est minister. I Cor. 4, 1 : Sic nos existimet homo, etc., et non altiori potestate praeditus est quam ministeriali (excellenter enim sibi Christus reservavit); ergo non alio modo quam vehit minister et ministerialiter confert potestatem iurisdictionis, sicut et ordinis, esto, in hoc genere ministerii sit supremus. Et praeterea, quando episcopus aliquis eligitur in Summum Pontificem, sive a cardinalibus, sive a clero, sive a populo iuxta temporum diversitatem : a quo habet illam potestatem supremam iurisdictionis ? Quippe a Christo ; ergo episcopi, a quibuscumque etiam eligantur, sive a Summo Pontifice, sive a clero, sive a populo, ab eodem Christo habent, media illa electione, potestatem iurisdictionis. Aequè enim una est spiritualis sicut alia, et licet una amplior et maior, non tamen alterius generis, quare unus est dator et auctor utriusque ut Dominus. Nec parum est, Summum Pontificem esse distributorem totius materiae, ut absque illo nullus possit habere illam et ita nec exercere actum iurisdictionis [...].* » *

sur laquelle va pouvoir s'exercer la juridiction, et cela, nous rappelle l'auteur, personne d'autre que lui ne peut le faire.

Ce passage que nous venons d'analyser prouve, si besoin était, que certains Pères, comme ici l'archevêque de Grenade, avaient donc bien saisi les enjeux théologiques d'une distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. H montre aussi que P. Guerrero n'obéit pas seulement, dans ses prises de position, à des intérêts politiques, mais qu'il est également mû par une véritable préoccupation d'ordre théologique.

Les adversaires de la clause « iure divino ».

Les adversaires de la position précédemment exposée, qui s'opposent donc à la présence dans le canon 7 de la clause *iure divino*, développèrent pour leur compte la distinction des deux pouvoirs. On peut ainsi résumer brièvement leur position avant de la détailler ultérieurement : le pouvoir d'ordre dérive chez les évêques directement de Dieu et est conféré par la consécration épiscopale. En revanche, le pouvoir de juridiction ne peut avoir d'autre origine que la *missio* donnée par le pape avec l'attribution d'un diocèse déterminé.

Bien que n'étant pas le premier à fonder son argumentation sur cette distinction \ J. Lainez², dans son discours du 20 octobre 1562 sur le canon 7 du sacrement de l'ordre, est celui qui développe de la manière la plus systématique, comme cela n'a jamais été fait auparavant, la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Ce texte joue un rôle fondamental dans le développement d'ensemble de l'histoire du concept que nous étudions. J. Lainez, successeur de saint Ignace à la tête de la Compagnie de Jésus³, bâtit son discours en trois parties. La première examine ce que l'on entend par *de iure divino*. Ensuite il examine ce que sont le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction pour enfin, dans une troisième partie, faire le bilan des relations qui existent ou qui n'existent pas entre les deux.

Laissons de côté la première partie où l'auteur précise ce qu'il entend par « droit divin » et examinons sans tarder ce qui

1. Voir M. Sygut, *Natura e origine...*, 39-43.

2. M. Roca Cabanellas, « D. Lainez en la ultima etapa del concilio ».

3. Sur J. Lainez on consultera R. Maryks, *Giacomo Lainez*.

concerne directement le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction.

Le pouvoir ecclésiastique est en effet double, parce que autre est le pouvoir d'ordre et autre le pouvoir de juridiction. Le pouvoir d'ordre est celui qui est donné dans la consécration pour la sanctification immédiate des âmes par le moyen des sacrements. Et parce que les sacrements ont besoin aussi d'autres choses pour sanctifier, donc ce pouvoir est étendu également à d'autres moyens de sanctification. Cependant il tend directement à la sanctification des âmes. Le pouvoir de juridiction tend également à la sanctification des âmes non par les sacrements mais par d'autres moyens extrinsèques plus éloignés, comme par l'excommunication et d'autres choses du même genre, de sorte que par celle-ci on se repent ; il n'est pas transmis par la consécration, mais par simple remise (*commissio*), et peut être confié non seulement à quelqu'un d'ordonné dans les ordres majeurs, mais également à quelqu'un d'ordonné dans les ordres mineurs, et même à un vrai laïc, comme on dit, quoiqu'il soit meilleur qu'il soit confié à des clercs *.

Nous avons affaire ici plus à une description de l'un et l'autre pouvoir qu'à une véritable définition. C'est le mode de transmission des pouvoirs qui sert d'abord pour les discriminer : la consécration pour le pouvoir d'ordre, la *commissio* pour le pouvoir de juridiction. L'un et l'autre ont pour fin la sanctification des âmes, mais le premier y contribue immédiatement par le moyen des sacrements et le second de manière médiate par des « moyens extrinsèques plus éloignés » et non précisés comme l'excommunication. En fait, ici la juridiction fait l'objet d'une définition par la négative. E s'agit de tout ce qui n'est pas les sacrements, ou tout ce qui ne concourt pas de manière directe ou indirecte à leur distribution. Du point de vue du sujet de ces pouvoirs, le pouvoir d'ordre n'est confié

1. CT IX 95, 34-43 : « *Potestas ecclesiastica etiam duplex est, quia alia est potestas ordinis, alia iurisdictionis. Potestas ordinis est illa, quae datur in consecratione ad animas immediate sanctificandas mediis sacramentis. Et quia sacramenta egent etiam aliis rebus sanctificandis, ideo illa potestas extenditur etiam ad alias sanctificationes. Directe tamen tendit ad sanctificandas animas. Potestas iurisdictionis est et ipsa ad sanctificandas animas, sed non per sacramenta, sed per alia extrinseca magis remota, ut per excommunicationem et huiusmodi, ut quis per haec respiscat; neque traditur per consecrationem, sed per simplicem commissionem, et potest haec committi nedum ordinato in maioribus, sed etiam ordinato in minoribus, immo etiam mero laico, ut dicunt, quamvis melius sit, quod committatur clericis.* » *

qu'à des ordonnés majeurs alors que le pouvoir de juridiction peut l'être à n'importe qui, même à un laïc.

Après cette courte description, J. Lainez détaille ce qui rassemble et sépare les deux pouvoirs :

Ces pouvoirs convergent, parce que tous les deux sont de Dieu, soit de manière médiate soit de manière immédiate, parce que chacun des deux est un pouvoir spirituel et a une fin surnaturelle, c'est-à-dire le salut des âmes, et tendent vers le ciel. Donc il vient du ciel comme l'eau, qui descend d'un lieu aussi haut qu'est haut le lieu où elle monte. Mais ils diffèrent parce que l'un est donné par la consécration, ainsi le pouvoir d'ordre, et ceci parce que Dieu n'a pas voulu le donner à la volonté des hommes, alors que c'est une chose des plus excellentes, mais par un mode déterminé et ordonné par lui et par un pacte de lui-même, pour que par là soit rendu manifeste que c'est un pouvoir divin. Il en découle que le démon veut les mêmes incantations et consécration, parce qu'il veut être honoré autant que Dieu et, comme on le voit, Dieu ayant ses incantations, il veut les mêmes. *Modo adpropositum.*

L'autre pouvoir, celui de juridiction, est donné par remise simple d'un homme, mais cependant Dieu peut le donner par lui-même et immédiatement. De même ils diffèrent dans la manière, car celui-ci est donné par Dieu immédiatement, et celui-là non immédiatement. Dans le premier, l'homme présente un ministère simple, parce qu'il a la matière prescrite, la forme et la manière, qui, si l'on observe tout, produit de l'effet, l'autre non, et n'est pas orienté vers l'effet, mais agit seulement de l'extérieur. Dans la juridiction est utilisé *Vimperium*, et l'autorité de l'homme concourt autant comme ministre il est vrai, de Dieu quant à Dieu, mais quant à celui qui est assujéti, comme supérieur de celui-ci. Ils diffèrent aussi parce que le premier est fixe et immobile, mais l'autre est variable. Le premier ne peut être empêché, même pas par le pape, de sorte que si l'ordonné tentait d'agir, il n'agirait pas, mais du moins il n'agirait pas licitement. Mais dans l'autre ceci est différent, parce qu'il peut être donné et repris par l'homme, resserré et élargi et donné même à un ordonné mineur. Et la doctrine commune est que non seulement la matière est enlevée, mais aussi le pouvoir, et que le pouvoir adhérerait ainsi à la matière, de telle façon que la matière confiée soit donnée, la matière retirée soit retirée, et la matière changée, changée \

1. CT IX 95, 34-43 : « *Hae potestates conveniunt, quod sunt ambae a Deo, vel mediate vel immediate, quia utraque est potestas spiritualis et habet finem supernaturalem, id est salutem animarum, et tendit ad coelum. Ideo etiam venit a coelo sicut aequa, quae a tam alto loco descendit, quam alius est locus, quo ascendit. Differunt*

La place de celui qui confère l'un et l'autre pouvoir diffère. Alors que pour le pouvoir d'ordre il intervient comme un simple ministre (*nudum ministerium*), pour le pouvoir de juridiction il agit en vertu de son *imperium*, du fait qu'il est supérieur et pas seulement comme ministre. Vient ensuite la précision, fondamentale aux yeux de J. Lainez, de la durée des pouvoirs : l'un est fixe et immobile, l'autre est variable. H va ensuite se concentrer sur la question centrale pour le concile de la transmission de ces pouvoirs :

Le mode de transmission [des deux pouvoirs] fait l'objet d'une question. Il y a quatre opinions dans cette question consistant à savoir si les évêques sont supérieurs aux prêtres de droit divin : deux fausses, une douteuse ou, comme moi je le crois, également fausse, et une vraie. La première fausse est que le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction viendraient l'un et l'autre du pape, mais non de Dieu. Ceci, je crois, ne fait pas l'objet de réprobation. L'autre fausse est que le pouvoir d'ordre viendrait du pape, mais la juridiction viendrait de Dieu directement. La troisième fausse (à mon avis) est que l'évêque recevrait le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction de Dieu, et que ces pouvoirs seraient alors liés, ou qu'ils seraient identiques (différents par la chose et la logique), ou qu'ils ne pourraient pas être séparés l'un de l'autre, et que le pape donnerait la matière. Mais il est vrai que le pouvoir d'ordre vient de Dieu ; et aussi que le pape et qui que ce soit d'autre est un simple ministre. Mais le pouvoir de juridiction en général vient de Dieu immédiatement. Mais on dira : Comment de Dieu en général ? ou en particulier ? Non, car parce qu'il est venu en certains particuliers de

*autem, quia una datur per consecrationem, ut potestas ordinis, et hoc quia Deus noluisset illam dare ad nutum hominis, cum sit res excellentissima, sed modo determinato, ordinato ab eo et ex pacto ipsius, ut ex hoc ostenderetur, quod est potestas divina. Unde etiam ex hoc est, quod daemones vult quodammodo incantationes et consecrationes, quia vult tamquam Deus honorari, et cum videat, Deum habere suas incantationes, vult et ipse similes incantationes. Modo ad propositum. Potestas alia, scilicet iurisdictionis, datur per commissionem simplicem ab homine, sed tamen potest eam Deus dare per se et immediate. Item differunt in modo, quia illa datur a Deo immediate, ista non ita immediate. In prima homo exhibet nudum ministerium, quia habet praescriptam materiam, formam et modum, quae omnia si servat, producit effectum, alias non, et non attingit ad effectum, sed agit tantum exteriora. In iurisdictione utitur imperio, et concurrunt auctoritas hominis tamquam minister (!) quidem Dei quoad Deum, sed quoad subditum, ut superior illius. Item differunt, quia prima est fixa et immobilis, alia vero variabilis. Prima non potest impediri, neque etiam a Papa, ita quod si ordinatus attentet agere, non agat, sed ita tantum, ut non licite agat. In alia autem est varietas, quia potest ab homine dari et auferri, arctari et ampliari et dari etiam ordinato in minoribus. Et communis doctrina est, quod auferatur nuda materia, sed etiam potestas, et quod potestas ita cohaereat matri-
 aiae, quod tradita materia detur, ablata auferatur, et variata varietur. »*

manière immédiate, en d'autres encore par l'intermédiaire d'un homme. Parce qu'à Pierre et à ses successeurs il a été donné par Dieu de manière immédiate, mais on tient qu'il le fut probablement de façon médiate aux autres apôtres ; mais moi je crois immédiatement et que cela fut un privilège spécial. Mais chez les évêques il provient du pape. Mais chez le pape il vient immédiatement de Dieu. Certains disaient que l'acte ne dépend pas du pontife mais seulement la matière. Comment cela pourrait-il se faire alors que l'acte ne peut être sans la matière ? Donc comme ce pouvoir des évêques ne vient pas immédiatement de Dieu, il ne peut pas être dit de droit divin (*iure divino*). Mais on dit : Est-ce que l'ordre n'est pas bon ici ? Je dis qu'il en est ainsi parce que les choses invariables viennent de Dieu et les choses variables viennent par l'homme. C'est évident par un exemple parmi d'autres. Voici que Dieu fit Adam par lui-même immédiatement, et cependant ses fils furent faits par Adam. Et donc, comme je disais, ce pouvoir vient de Dieu chez le pape de manière immédiate et demeure en lui fixe et immobile tant qu'il vit et à moins qu'il ne devienne hérétique. Chez les apôtres également il fut fixe et immobile. Mais chez les évêques il ne peut être changé sans cause, mais avec une cause il peut être changé. Donc chez les autres en dehors du pape il n'est pas inviolable ; je ne dis pas cependant qu'il ne vient pas de Dieu, mais qu'il ne vient pas immédiatement de Dieu et donc qu'il n'est pas de droit divin

1. C7IX 96, 14-38 : « *Modo veniendum est ad quaestionem. In hac quaestione, an episcopi sint superiores presbyteris iure divino, sunt quatuor rationes : duae falsae, una dubia et, ut ego credo, etiam et ipsa falsa, et una vera. Primafalsa est, quod potestas ordinis et potestas iurisdictionis sint ambae a Papa, non a Deo; haec, credo, non indiget reprobatione. Alia falsa est, quod potestas ordinis sit a Papa, iurisdictionis vero a Deo immediate. Tertiafalsa est (meo iudicio), quod episcopus habeat potestatem ordinis et iurisdictionis a Deo, et haec potestates sint adeo connexae, ut vel sint idem (re et ratione differunt), vel non possint ab invicem separari, et quod Papa det materiam. Vera autem est, quod potestas ordinis est a Deo; Papa autem et quicumque alius est nudus minister. Potestas vero iurisdictionis in genere a Deo est immediate. Sed dicetur: Quomodo a Deo in genere ? Sive singularibus ? Non, sed quia in quibusdam singularibus est a Deo immediate, in quibusdam vero mediante homine. Nam Petro et successoribus eius data est a Deo immediate, aliis vero apostolis probabiliter tenetur, quod mediate ; sed ego credo, quod immediate, et hoc fuit speciale privilegium. In episcopis vero a Papa manat. In Papa vero est immediate a Deo. Quidam dicebant, quod actus non dependet a Pontifice, sed materia tantum. Quomodo potest hoc fieri, cum actus non possit esse sine materia ? Cum igitur potestas episcoporum haec non sit immediate a Deo, non potest dici de iure divino. Sed dicetur : Estne bonus ordo hic ? Dico quod sic, quia invariabilia sunt a Deo et variabilia per hominem. Hoc patet exemplo in aliis. Ecce Deus fecit Adam per se ipsum immediate, et tamen filii eius facti sunt per Adam. Est igitur, ut dicebam, potestas haec in Papa immediate a Deo et est in eo fixa et immobilis, dum vivit, nisi fiat haereticus. In apostolis etiam fixa et immobilis ; in episcopis vero sine causa mutari non potest, cum causa autem potest mutari. In aliis*

À Pierre et à ses successeurs le pouvoir de juridiction a été donné de manière immédiate. Les apôtres font l'objet d'un privilège spécial, nous dit J. Lainez, sans préciser davantage. Mais les évêques ne jouissent pas de ce privilège et ils reçoivent leur juridiction du pape. Viennent alors deux éléments essentiels à la compréhension de la théologie de J. Lainez. Tout d'abord, pour lui, est de droit divin ce qui vient de Dieu immédiatement. Et ensuite, toutes les choses invariables viennent de Dieu et les choses variables viennent des hommes. Il nous faudra revenir sur ces deux idées centrales qui sont théologiquement sujettes à caution. Ces dernières idées sont fondées sur un raisonnement biblique déconcertant :

De même certains argumentent : le Seigneur a dit non seulement à Pierre, mais également aux autres apôtres : *ce que vous lierez sur la terre, etc. ; ceux à qui vous remettrez les péchés, etc.* ; mais par ces paroles il a donné le pouvoir de juridiction, donc le pouvoir de juridiction n'a pas été donné immédiatement seulement à Pierre par le Seigneur. À ceci je réponds que c'est vrai que le Seigneur a dit ces paroles aux apôtres ; mais je nie que ce pouvoir fût le pouvoir de juridiction, parce qu'il fut le pouvoir d'ordre, à savoir le pouvoir d'absoudre au for de la conscience. Donc aucun pouvoir de juridiction n'a été donné. Ainsi Thomas tient que les clefs et le pouvoir des clefs ont été donnés pour que ce pouvoir puisse à partir de lui [Pierre] se répandre dans les autres. Est confirmé ce qui a été dit à savoir que le pouvoir de juridiction n'a pas alors été donné aux apôtres. Car Pierre n'était pas encore constitué tête de l'Église ; quand en effet le Seigneur a dit ces paroles aux apôtres, il n'avait pas encore été dit à Pierre : *Pais mes brebis*, et il n'est pas probable que ce pouvoir ait été donné aux autres avant que Pierre ne fût constitué tête de l'Église, pour que les apôtres ne fussent pas sans tête. Ceci est confirmé, en outre, parce que dans ces paroles : *Ce que vous lierez, etc.*, si on dit qu'elles causent la juridiction, alors il n'est pas tenu pour prétendu que, par celles-ci, n'est ni donné ni promis le pouvoir de juridiction, mais seulement il annonce qu'il sera donné à sa manière ensuite, comme si Dieu disait à quelqu'un : *Tu seras roi*. Il n'est pas considéré à cause de cela comme ayant déjà été fait roi, mais annoncé que lui-même est un futur roi, choisi à sa manière par son peuple. Donc à propos des apôtres, il est prévu qu'ils auront ce pouvoir ; il ne leur a cependant pas encore été donné ; mais le

*igitur a Papa non est invariabilis ; non dico tamen, quod non sit a Deo, sed quod non est immediate a Deo et ideo non est de iure divino. **

pouvoir de juridiction est alors donné par le Seigneur, quand il a été donné par lui à Pierre et par lui il a été donné aux autres.

Ce type de rapport à l'Écriture est bien différent de celui que nous entretenons aujourd'hui et nous ne saurions le juger simplement à l'aune de nos méthodes actuelles. Soulignons cependant que cette lecture est largement conditionnée par le souci de l'époque qui veut lutter contre la lecture réformée de l'Écriture en fondant l'Église et ses actes majeurs dans la vie du Christ. Ce genre d'opération devient délicat quand on tente d'y introduire une perspective chronologique pour démontrer le primat d'un acte sur un autre : qui a été institué avant qui ? ou quel acte est fondé en premier ? Sans parler de l'inévitable dérive anachronique consistant à projeter sur le texte biblique des catégories – ici celles d'ordre et de juridiction – qui lui sont largement postérieures. J. Lainez est pourtant coutumier de ce genre de pratique, ainsi que nous le constaterons à nouveau dans ses carnets. C'est – on peut le regretter – sa manière d'asseoir et de fonder ses catégories théologiques.

J. Lainez passe ensuite en revue un certain nombre d'objections de ses adversaires qu'il s'efforce de démonter :

De même on argumente pour montrer que le pouvoir de juridiction de l'évêque serait lié au pouvoir d'ordre parce que Paul, entre autres paroles qui se rapportent à l'évêque, dit que l'évêque doit

1. CTIX 96, 14-38 : «*Item arguitur: Dominus non soli Petro, sed aliis etiam apostolis dixit: Quaecumque ligaveritis super terram, etc.; Quorum remiseritis peccata, etc.; sed per haec verba dedit potestatem iurisdictionis, ergo non soli Petro data est potestas iurisdictionis a Domino immediate. Ad hoc dico, verum esse, quod Dominus dixerit illa verba apostolis; sed nego, quod illa potestas fuerit potestas iurisdictionis, quia fuit potestas ordinis, sc. absolvendi in foro conscientiae. Nulla ergo data fuit potestas iurisdictionis. Ita tenet div. Thomas, quod sc. claves et potestas clavium data sunt, ut ab illo flueret haec potestas in alios. Confirmatur id, quod dictum est, quod sc. tunc non fuerit data apostolis potestas iurisdictionis. Nam Petrus nondum erat constitutus caput ecclesiae; quando enim Dominus dixit illa verba apostolis, nondum dictum erat Petro: Pasce oves meas, et non est probable, quod data esset aliis haec potestas, antequam esset constitutus Petrus caput ecclesiae, ne apostoli essent sine capite. Confirmatur adhuc, quia in his verbis: Quaecumque ligaveritis, etc., si dicatur, quod important iurisdictionem, adhuc non habetur intentum, quia per illa verba non datur nec promittitur potestas iurisdictionis, sed tantummodo praedicitur danda modo suo postea, sicut si diceretur alicui a Deo: Eris rex, non propterea per hoc haberetur, quod ille esset iam factus rex, sed quod praedictum esset ipsi, quod futurus esset rex, eligendus tamen modo suo a populo. Sic in proposito apostolis praedictum est, quod habituri essent hanc potestatem; nondum tamen data fuit; sed tunc potestas iurisdictionis data est a Domino, quando ab eo data est Petro et per illum data est aliis.* »

bien régir sa maison, ensuite il ajoute : celui qui ne sait pas commander sa maison comment gouvernera-t-il bien l'Église de Dieu ? Or gouverner l'Église se rapporte à la juridiction. Donc, comme ceci est affirmé par Paul, il s'ensuit que ce serait de droit divin et de Dieu. À ce propos cette conséquence est niée ; car Paul décrit ici les conditions qui doivent être celles de l'évêque, mais il ne supprime pas par là le fait que son pouvoir de juridiction soit reçu d'un autre. Ainsi il décrit aussi les conditions que devrait remplir un serviteur fidèle ; et il ne supprime cependant pas à cause de cela, qu'il soit soumis au maître.

[...] De même certains argumentent : l'épiscopat est un sacrement, donc il est de droit divin ; mais le pouvoir de juridiction de l'évêque relève de l'épiscopat, donc il est de droit divin. À ceci il pourrait être répondu en niant que l'épiscopat soit un sacrement, comme beaucoup le nient ; mais pourtant moi je ne le nierais pas, et donc je nie cette conséquence, que si l'épiscopat est un sacrement, son pouvoir de juridiction serait de droit divin, parce que les sacrements peuvent exister sans juridiction.

De même certains argumentent : autrefois les évêques étaient élus par le clergé et le peuple, et ils étaient confirmés par les primats ; mais ainsi confirmés ils avaient le pouvoir de juridiction ; ils ne l'avaient donc pas du pape ; donc le pouvoir de juridiction n'émane pas nécessairement du pape. À ceci je réponds que ce pouvoir émanait du pape, parce que les primats faisaient cela en vertu du pouvoir qu'ils avaient du pape \

1. * *Item arguitur, ad ostendendum, quod potestas iurisdictionis episcopi sit connexa potestati ordinis, quod Paulus inter cetera, quae ad episcopum pertinent, ait, quod debet episcopus bene regere domum suam, deinde subdit: Qui domui suae praeesse nescit, ecclesiam Dei quomodo gubernabit bene? Gubernare autem ecclesiam pertinet ad iurisdictionem. Cum ergo hoc habeatur a Paulo, sequitur quod sit de iure divino et a Deo. Ad hoc negatur haec consequentia; nam Paulus ibi describit conditiones, quae debent esse in episcopo, non autem tollit per hoc, quin potestas iurisdictionis eius sit ab alio. Sicut describit etiam conditiones, quas habere debeat servus fidelis; neque tamen propterea tollit, quin sit subditus domino (CT IX, 98, 37-45). [...] Item arguitur: Episcopatum est sacramentum, ergo est de iure divino; sed potestas iurisdictionis episcopi pertinet ad episcopatum, ergo est de iure divino. Ad hoc posset responderi negando, episcopatum esse sacramentum, sicut multi negant; sed tamen ego non negarem, et ideo nego hanc consequentiam, quod si episcopatus sit sacramentum, potestas iurisdictionis eius sit de iure divino, quia sacramenta possunt esse sine iurisdictione. Item arguitur: Episcopi olim eligebantur a clero et populo, et confirmabantur a primatibus; sed sic confirmati habebant potestatem iurisdictionis; non ergo habebant a Papa; igitur potestas iurisdictionis non emanat de necessitate a Papa. Ad hoc dico, quod illa potestas emanabat a Papa, quia primates hoc faciebant in virtute potestatis, quam habebant a Papa (CT IX, 100, 26-34). >*

Ce *votum* de J. Lainez méritait cette large mention, il est en quelque sorte le premier développement systématique de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. On aura perçu qu'il ne fait pas que collecter les éléments qui existaient auparavant de manière disparate au sujet de cette distinction ; il fournit un ensemble cohérent qui sert de sous-bassement à une théologie du pouvoir épiscopal et à son lien avec le pontife suprême. Il va faire de notre distinction un outil apologétique de premier ordre. Ce faisant, il la durcira à l'extrême. On perçoit encore davantage les ressorts de cette entreprise dans ses *Disputationes tridentinae* *, qui constituent à la fois ses carnets du concile et donnent lieu à des développements et explications sur un certain nombre de positions.

Les carnets de J. Lainez.

Dans le *votum* du 20 octobre 1562 que nous venons largement de reproduire, J. Lainez traite des pouvoirs d'ordre et de juridiction de manière marginale. Son intention première est en effet de démontrer que le pouvoir de juridiction vient du pape et que cette opération ne peut être qualifiée de *iure divino*. Dans ses carnets, en revanche, il consacre de longues parties au développement de notre distinction dans le tome premier intitulé *Disputatio de origine jurisdictionis episcoporum et Romani pontificis primatu* 2. Cet opuscule s'organise comme une suite de *quaestiones*. La *quaestio* II a pour titre *De potestate ecclesiastica* et elle comprend un chapitre entièrement consacré à la distinction qui nous occupe : « De duplici potestate spiritali, ordinis et jurisdictionis, ac de utriusque causis ». Sur huit pages, l'auteur reprend substantiellement la définition brève qui figurait dans son *votum*. Jugeant probablement le thème d'importance cruciale, l'auteur n'hésite pas à lui consacrer une *Quaestio addititia*, la *quaestio* VI : *Potestas ordinis et potestas jurisdictionis inter se conferuntur*. Ici ce sont quarante-cinq pages uniquement consacrées au sujet et qui masquent difficilement leur but. Il s'agit de fonder la distinction dans la tradition de l'Église

1. J. Lainez, *Disputatio de origine iurisdictionis episcoporum*, dans *Disputationes tridentinae*, I.

2. *Ibid.*, 162.

et de montrer qu'elle se développe harmonieusement depuis l'Évangile jusqu'à l'époque de l'auteur. Examinons ces deux questions.

Dans la *Secunda quaestio (previa)*, l'auteur traite *De potestate ecclesiastica*. Après avoir distingué la *potestas sacra* et la *potestas civilis*, il précise les composantes de la *potestas sacra*. Vient une brève définition du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction. Il s'agit une fois de plus d'une énumération des caractéristiques de l'un et l'autre pouvoir plus que d'une véritable définition. Vient ensuite une fondation de ces pouvoirs, d'abord dans l'Écriture puis chez les Pères de l'Église. On ne trouve ici rien qui ne serait déjà présent dans le *votum* que nous venons de citer. Par contre, le général des Jésuites va enrichir considérablement son dossier scripturaire, patristique, scolastique et magistériel pour fonder la pertinence de la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction dans la *Quaestio sexta (sive Additamentum ad quaestionis secundae caput II, p. 68 : Potestas ordinis et potestas jurisdictionis inter se conferuntur)*.

J. Lainez organise ses références en cinq chapitres.

Dans le chapitre premier, « *Sunt duae illae potestates distinctae et ab invicem separabiles* », l'auteur rappelle qu'habituellement les deux pouvoirs coexistent, mais il souligne qu'il se peut que l'on trouve le pouvoir de juridiction sans le pouvoir d'ordre et vice versa. J. Lainez trouve dans les Écritures des exemples d'ordre sans juridiction grâce au type de lecture pratiqué à l'époque. Les apôtres reçoivent l'ordre à la Cène, affirme-t-il, mais sans juridiction, car avant la Cène ils prêchaient, ce qui relève de la juridiction. Ceci est prouvé par les pontifes, les conciles et les docteurs, reprend J. Lainez. Dans tous les exemples qui viennent, et sauf indication contraire, il s'agit de cas où les évêques sont hérétiques, ou suspens, ou ont renoncé pour de multiples raisons à leur charge. L'auteur conclut à chaque fois qu'ils gardent l'ordre mais perdent la juridiction. Dans aucune de ces citations, les expressions « pouvoir d'ordre » ou « pouvoir de juridiction » ne sont, bien sûr, employées. La conclusion tombe enfin : « Il faut donc noter que l'ordre peut se maintenir sans la juridiction². »

Libidi.

2. *Ibid.*, 335 : * *Notissimum igitur est, ordinem sine jurisdictione posse consistere.* »

Ensuite, le général des Jésuites envisage le cas inverse où la juridiction existe sans l'ordre. « C'est un fait non moins établi que la juridiction peut exister sans l'ordre, comme en témoignent différentes décrétales des papes¹. »

Dans le chapitre n, « Potestas ordinis et potestas jurisdictionis in multis conveniunt, in multis vero differunt », J. Lainez envisage en quoi ces deux pouvoirs convergent et divergent. L'auteur envisage quatre points de convergence² :

1. Les deux viennent de Dieu et du Christ.
2. Ils ont un même but : le salut éternel des âmes et la béatitude surnaturelle.
3. Ils convergent dans le sujet. Les deux requièrent une créature rationnelle et humaine.
4. Ils convergent dans le fait d'être spirituel et, chacun à leur manière, surnaturel. L'auteur le justifie pour le pouvoir de juridiction.

Viennent maintenant les différences entre les deux pouvoirs³ :

1. Le pouvoir d'ordre vient immédiatement de Dieu. La juridiction bien qu'ayant son origine en Dieu et descendant immédiatement chez Pierre et ses successeurs, pour les autres est médiate et c'est la médiation du pontife suprême qui donne la juridiction. Il n'agit plus ici comme un simple ministre.

2. Us diffèrent également dans la manière d'atteindre la cause finale. Le pouvoir d'ordre procure immédiatement le salut. Le pouvoir de juridiction fait tendre de manière médiate vers cette sanctification. Il cite saint Thomas à l'appui, qui distingue la clef d'ordre et la clef de juridiction⁴.

3. Les deux pouvoirs diffèrent par leur sujet. Pour recevoir le pouvoir d'ordre il faut être un homme, être baptisé et avoir reçu la tonsure. Pour recevoir la juridiction ecclésiastique, il faut être chrétien. H en déduit que le pouvoir d'ordre est de droit divin et le pouvoir de juridiction de droit ecclésiastique.

4. Les deux pouvoirs diffèrent enfin dans leur essence. D'abord le caractère déposé par le pouvoir d'ordre est absolu et ne peut être retiré par quiconque. La juridiction dépend

1. J. Lainez, « *Non minus autem constat, jurisdictionem sine ordine esse posse, quod asserunt diversa pontificum decreta.* »

2. *Ibid.*, 339-340.

3. *Ibid.*

4. Thomas d'Aquin, *In IV. dist. 19, q. 1, a. 1, q. 3, sol. 3.*

toujours de la volonté d'un supérieur. De plus, bien que les deux viennent de Dieu et soient surnaturels, cependant le pouvoir d'ordre est plus grand et davantage au-dessus de la nature. Enfin, le pouvoir d'ordre est fixe, stable et indélébile.

Dans le chapitre m, « De stabilitate, quae inest potestati ordinis », l'auteur développe cette stabilité du pouvoir d'ordre. Il s'appuie sur les docteurs et les scolastiques qui sont d'accord pour dire que trois sacrements, à savoir, le baptême, l'ordre et la confirmation impriment un caractère indélébile. Il précise ensuite ce qu'il en est pour le pouvoir d'ordre :

1. Le pouvoir d'ordre est une participation au sacerdoce de Jésus-Christ selon l'ordre de Melchisédech. Celui-ci est éternel, donc ce pouvoir est indélébile.

2. Le sujet de ce pouvoir est une âme immortelle. Le Christ, en effet, qui l'imprime, est éternel. L'Église elle-même, pour l'édification de laquelle il est imprimé, est stable. Donc ce pouvoir est fixe et demeure.

3. Le sacerdoce de l'Ancien Testament était à vie, et non à temps, comme ce fut introduit par la corruption d'Antioche, ainsi que le dit Joseph. Alors *a fortiori* notre sacerdoce est perpétuel.

4. S'il n'était pas perpétuel, l'Église serait en danger, en ne réitérant pas le sacrement des hérétiques, des excommuniés, ou des dégradés, quand ils se réconcilient avec l'Église.

5. Injure serait faite à la consécration et à la force divine elle-même qui, dans les pierres, les calices et les temples a un effet fixe, et dans la seule âme rationnelle aurait un effet mouvant et momentané.

Après un bref chapitre iv faisant une synthèse du raisonnement, s'ouvre le dernier chapitre, le chapitre v, « Potestas jurisdictionis est variabilis », qui est le symétrique du chapitre ni et précise la nature variable de la juridiction.

Bilan de la position de J. Lainez.

L'argumentation de J. Lainez s'appuie en fait sur quelques postulats simples :

- le pouvoir d'ordre est équivalent au pouvoir sacramental

et concerne uniquement la célébration et la distribution des sacrements, ou des choses qui leur sont étroitement liées ;

- le droit divin est invariable et le droit humain variable, donc ce qui est variable, comme le pouvoir de juridiction, ne peut être dit de droit divin ;

- il y a une distinction stricte, si ce n'est une séparation, entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction.

Dans quelle mesure la position de J. Lainez est-elle représentative de celle de la majorité du concile ? La réponse à cette question n'est pas aisée et il serait pour le moins téméraire de juger du succès du général des Jésuites au concile à l'aune de celui qu'il remportera dans la période de l'après-concile. G. Alberigo consacre une partie importante de son étude à cette question. Sa thèse est que l'accord avec les autres canonistes de la curie qui pesèrent de tout leur poids dans les discussions sur le sacrement de l'ordre ne fut, en fait, qu'apparent ou général. J. Lainez se démarque de fait sur un certain nombre de points. Le premier – que nous venons de signaler – est l'identification qu'il fait entre *potestas ordinis* et *potestas sacramentalis* et l'introduction de toutes les activités magistérielles dans la *potestas iurisdictionis*². Comme nous le verrons, Castagna n'ira pas aussi loin sur ce point. Une identification aussi rigide et stricte rejette toute l'activité apostolique débordant les sacrements dans la sphère du pouvoir de juridiction. Cette difficulté sera largement relevée par les Pères du concile de Trente. Ainsi Gabriele Paleotti, auditeur de la rote, un des représentants officiels de la curie romaine à Trente et de formation juridique solide, n'hésite pas à dire pour justifier un changement de terme dans les canons en juin 1563 : « on a changé *regendi* en *pascendi* parce qu'il semblait que *regendi* appartenait plus à la juridiction, car *pascendi* comme plus général pouvait s'entendre même par l'exemple et la doctrine, comme une chose proprement de l'ordre et pas l'autre³. »

On mesure combien le contenu de la *potestas ordinis*

1. G. Alberigo, *Lo sviluppo...*, 74-95.

2. J. Lainez, *Disputationes tridentinae*, I, 68 et 72-75 ; cité par G. Alberigo, *Lo sviluppo...*, 77.

3. J. Susta, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV.*, t. IV, 79-80 : « si è mutato *regendi* in *pascendi* perchè pareva che *regendi* appartenesse più alla giurisdizione, dove *pascendi* come più generale si può intendere etiam exemplo et doctrina, eh' è cosa propriamente dell'ordine et non l'altro. »

diffère ici de celui que l'on trouve chez Lainez. Ce problème d'une identification trop stricte entre le pouvoir d'ordre et les sacrements sera également souligné par des commentateurs comme H. Jedin qui déclare au sujet du *votum* de J. Lainez : « La distinction était pénétrante, mais elle ne correspondait pourtant pas exactement à la question posée, puisque, en même temps que le pouvoir d'ordre, l'évêque recevait une fonction apostolique, même à défaut de territoire où l'exercer \ »

Pour G. Alberigo, le problème vient, d'une part, que pour Lainez peut être conféré immédiatement par Dieu uniquement ce qui est dit sacramentel, et d'autre part, que tout ce qui n'a pas un contenu sacramentel est classé dans la *potestas iurisdictionis*. L'autre problème soulevé par G. Alberigo est que les seuls pouvoirs qui sont conférés aux évêques sur l'Eglise universelle sont de nature sacramentelle au sens restreint que nous venons d'évoquer² et qu'en vertu de ce principe, les évêques n'ont pas de pouvoir de juridiction sur l'Eglise universelle.

J. Lainez semble également marginal dans sa manière de concevoir la succession des apôtres. Pour lui, les évêques ne seraient successeurs des apôtres que pour le pouvoir de consacrer : « Les évêques sont successeurs des apôtres. Us le sont certes, mais cependant pas en tout, mais dans le pouvoir de consacrer³. »

Pour mesurer l'influence qu'a pu avoir le *votum* et, plus généralement, la position de J. Lainez, on ne doit pas perdre de vue qu'à côté de la distinction qu'il développe et défend subsistent d'autres distinctions conceptuelles qui essaient de se frayer une place pour tenter de rendre compte au mieux de l'origine de la juridiction épiscopale. I. Saraiva Martins⁴ en relève quelques-unes comme la distinction entre *iurdictio essentialis* et *non essentialis*, *inseparabilis a subiecto* et *separabilis*, ou encore la juridiction *in foro paenitentiaro et in foro ecclesiastico* : « De même que par la consécration sacerdotale nous recevons le pouvoir de dire le droit au for

1. H. Jedin, *Crise et dénouement du concile de Trente, 1562-1563*, 91.

2. Voir J. Lainez, *Disputationes tridentinae*, I, 172-173.

3. CTIX 100, 5-6 : « *Episcopi sunt successores apostolorum. Sunt quidem ; non tamen in omnibus, sed in potestate consecrandi.* »

4. I. Saraiva Martins, « De Collegialitate episcoporum in Concilio Tridentino ac in theologia posttridentina ».

pénitentiaire, de même par la consécration épiscopale au for ecclésiastique \ » Ces différentes distinctions sont le signe qu'aucune d'elles n'est encore considérée comme définitive et comme s'imposant de manière absolue.

Bilan provisoire de la controverse.

Massarelli, le secrétaire du concile, résume ainsi les discussions qui eurent lieu du 13 au 20 octobre 1562 : « Or toute la question et la difficulté tournait autour de trois points : si et comment devait être situé le pontife romain dans la hiérarchie ; s'il fallait savoir si les évêques étaient institués de droit divin, et si les évêques étaient supérieurs aux prêtres de droit divin². » Sur ces questions la division semblait être irréductible. D'un côté, les uns tenaient que le pouvoir de juridiction venait immédiatement du Christ et, de l'autre, leurs adversaires soutenaient qu'il avait au contraire sa source dans le pontife suprême. Les premiers ne niaient cependant pas le rôle du pape dans l'attribution de la *materia* du pouvoir de juridiction, son contrôle et sa régulation.

Les positions semblaient établies et on ne voit pas qui aurait pu vouloir renoncer à la sienne, ceci d'autant plus que les Espagnols bloquaient toute discussion, attendant l'arrivée prochaine des Français comme un renfort possible pour leur camp.

Plusieurs propositions nouvelles de rédaction du canon 7 furent faites par les légats soucieux de débloquer la situation. Seripando tentait même de sortir de l'impasse dans laquelle la distinction trop stricte entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction mettait le concile en élargissant la réflexion et le débat sur le pouvoir et la mission de l'évêque :

Quatre aspects doivent être considérés chez les évêques : l'ordre, l'office, la juridiction et le peuple. Le premier est institué par Dieu

1 .I. Nacchjanti, *CT IX*, 132; cité par I. Saraiva Martins, 277 : « *sicut per sacerdotalem consecrationem potestatem accipimus dicendi ius in foro paenitentiaro, ita et per consecrationem episcopalem in foro ecclesiastico.* »

2. *CT IX* 43, n. 6 : « *Omnis autem quaestio ac difficultas erat circa tria : an et quomodo ponendus esset in hierarchia Romanus Pontifex ; an experimendum esset, episcopos esse iure divino institutos, et an episcopi sint iure divino presbyteris superiores.* »

sans aucun doute, le deuxième aussi, qui est paître, enseigner, guider, etc. Le troisième tout entier est posé par Dieu dans les mains et pour une distribution de Pierre et de ses successeurs, où il demeure et est dispensé chez les autres, ainsi que le Christ Ta dit à Pierre : *Pais mes brebis*, c'est-à-dire toutes, ainsi le pontife m'a dit : *Pais les brebis du Christ de Saleme et de Gubbio*. À propos de la quatrième, personne ne doute qu'elle ne vienne du pape. J'ai dit aussi que les évêques, qui sont établis par l'homme, sont aussi établis par l'Esprit Saint ; parce que les évêques d'Éphèse, établis sans aucun doute par les hommes, ont, selon Paul, été établis par l'Esprit Saint. Ensuite j'ai dit que le pape ne peut pas, quand il crée un évêque, l'envoyer pour qu'il n'enseigne pas, parce qu'il enverrait un évêque pour qu'il ne fasse pas l'office qui lui a été assigné par Dieu, quoiqu'on puisse priver de la parole de vérité celui qui ne prêche pas justement *.

Dans la discussion du 3 novembre 1562 au 9 décembre de la même année, les mêmes factions se dessinèrent à nouveau. P. Guerrero défendait l'origine sacramentelle du pouvoir de juridiction. Martin Perez de Ayala, évêque de Ségovie, allait dans le même sens : « Or il est certain que les évêques ont été institués par le Christ immédiatement, autant quant au pouvoir d'ordre, que quant au pouvoir de juridiction (pouvoir de juridiction est à prendre non pas dans son sens habituel, qui est plutôt politique, mais dans son sens évangélique, qui est malgré tout nécessaire : de celui-ci en effet nous pouvons confesser qu'il vient de l'homme et qu'il peut être retiré par lui ; mais cela est prouvé de manière certaine par différents moyens pour ce qui est du pouvoir de guider et de paître les brebis)². »

1. J. Susta, *Die römische Kurie...*, t. III, 42 ; CTIX 105 ; et dans D. Gutiérrez, « Hieronymi Seripandi *Diarium de vita sua* (1513-1562) » ; et cité par G. Alberigo, *Lo sviluppo...*, 51 : « *quatuor esse consideranda in episcopis : ordinem, officium, iurisdictionem et plebem. Primum procul dubio a Deo est institutum, secundum quoque, quod est pascere, docere, regere, etc. Tertium a Deo totum positum est in manu et dispensatione Petri et successorum, unde manaret et dispensaretur in alios, ita ut, quemadmodum Christus dixit Petro : Pasce oves meas, omnes videlicet, ita pontifex dixit mihi : Pasce oves Christi Salernitanas vel Eugubinas. De quarto nemo dubitat, quin sit a papa. Dixi item, episcopos, qui ponuntur ab homine, poni quoque a Spiritu Sancto ; nam Ephesios episcopos, procul dubio ab homine positos, dixit Paulus positos a Spiritu Sancto. Dixi denique, non posse papam, cum creat episcopum, mandare ei, ut non doceat, quia mandaret episcopo, ut non faceret officium a Deo sibi assignatum, quamvis posset privare non recte praedicantem verbum veritatis.* »

2. CTIX 140, 27-30 : « *Quod autem certum sit, episcopos a Christo esse institutos immediate, tam quoad potestatem ordinis, quam quoad potestatem iurisdic-*

Charles de Guise, cardinal de Lorraine, proposa une formule de compromis : « Les évêques, les prêtres et l'ordre sacré ont été institués par Dieu, non seulement quant à l'ordre, mais également quant à cette juridiction, qui a été annexée à l'ordre ; mais l'autre, qui en a été séparée, ne vient pas de Dieu. Car le pouvoir de tout ordre vient de Dieu et a été institué immédiatement par le Christ, car personne ne pourrait constituer quoi que ce soit sumaturellement si ce n'est Dieu. »

Mais c'est alors que Pie IV prit position dans le débat par le moyen d'une lettre de son neveu Charles Borromée aux légats : « Sa Sainteté a encore compris par le post-scriptum du 19 le doute que nous avons de ne pas pouvoir laisser déclarer : *Institutionem episcopatus esse juris divini*. En cela nous ne voulons pas manquer de rappeler [...], que, si on peut faire cela, il s'entend seulement *quoad ordinem*, étant trop clair que *quoad jurisdictionem* les évêques l'ont du souverain pontife, et que dans ladite déclaration, tant dans la préface que dans les canons on mette encore des mots tels [...] qu'à aucun moment ils ne puissent porter préjudice et engendrer des conséquences pernicieuses pour le Saint-Siège². »

De manière indirecte mais bien réelle, et par l'usage des termes *quoad ordinem* et *quoad iurisdictionem*, le pape donne son aval à l'utilisation de la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction.

tionis (sumendo potestatem iurisdictionis non pro illa usuali, quae politica potius est, quam evangelica, licet sit etiam necessaria : de hac enim confiteri possumus, quod sit ab homine et ab eo tolliposset ; sed pro potestate regendi et pascendi oves) variis viis certo probatur. »

1. CTSX 207, 32-36 : « *Episcopi, presbyteri sacerque ordo a Deo instituti sunt, non solum quoad ordinem, sed etiam quoad eam iurisdictionem, quae ordini annexa est ; alia autem, quae seiuncta est, non est a Deo. Nam potestas omnis ordinis a Deo est et a Christo immediate instituta, cum nemo quidquam supematurale constituere possit nisi Deus. »*

2. Lettera del Borromeo ai Legati, 29 octobre 1562, dans J. Lainez, *Disputationes tridentinae*, 423 ; citée par M. Syguit, *Natura e origine...*, 74 : « *Sua Santità ha ancora inteso per la postscritta de' 19. il dubbio, che havevamo di no poter lasciar di dichiarare, institutionem episcopatus esse juris divini. Nel che non voglio mancare di ricordare [...], che quando ciò s'habbi pure a fare, s'intenda solamente quoad ordinem ; essendo troppo chiara cosa, che quoad jurisdictionem i vescovi l'hanno de summo pontifice, et che in la detta declaratione, tanto nella prefatione, quanto nei canoni si mettano anco parole tali [...], che non possano in tempo alcuno generar, pregiudicio ne tirar conseguenze pemitiose a questa santa sede. »*

L'intervention de G. B. Castagna.

Le 3 novembre 1562, Giovanni Battista Castagna (1521-1590), archevêque de Rossano, reprit cette lettre de Pie IV pour l'appuyer et s'en faire le défenseur\

Nous choisissons d'accorder une attention particulière à G. B. Castagna², d'une part, parce que celui qui deviendra le pape Urbain VII joue, aux côtés de J. Lainez, de G. A. Facchinetti (futur Innocent IX) et de G. Paleotti, un rôle incontesté dans la *magiorranza romana*, et, d'autre part, parce qu'il est celui dont l'apport doctrinal est le plus riche à la fois dans la précision de son exposition et dans ses références à la doctrine antérieure.

D'abord il reprend avec une grande clarté la question qui se pose : « A l'occasion, dis-je, du septième canon a été soulevée la question entre les Pères de savoir si le pouvoir des évêques était de droit divin, c'est-à-dire, s'il leur était confié immédiatement par le Christ Seigneur, ou s'il était de droit positif, c'est-à-dire confié toujours par Dieu, mais de façon médiate par son vicaire le pontife romain³. »

Et l'auteur de poursuivre :

Donc pour répondre à la question, nous disons qu'il y a un double pouvoir chez les évêques : autre est ce qui relève de l'ordre, autre est ce qui relève de la juridiction, qui diffèrent grandement entre eux et afin que ces deux pouvoirs soient bien distingués : la première différence entre eux est que le premier, celui d'ordre, n'est pas donné en dehors du sacrement, signe sensible et forme transmise ; mais l'autre, celui de juridiction, est donné par la seule parole. Ceci est prouvé car celui qui est élu et confirmé dans l'épiscopat, à moins d'être consacré, ne peut ordonner, conférer le chrême, confirmer, consacrer et autres choses semblables, qui relèvent de l'ordre. Néanmoins il peut excommunier, absoudre, corriger, juger, et faire ce qui relève de la juridiction, comme le déclare le pape Célestin dans le

1. CTIX 112,28-122⁵.

2. G. B. Castagna est romain depuis ses origines jusqu'à ses liens étroits avec la curie qui le mèneront à la papauté en passant par de solides études de droit de l'Église. À notre connaissance, aucune étude détaillée n'existe sur sa vie et son apport intellectuel. On pourra consulter la petite notice de G. Alberigo, *Lo sviluppo...*, 28-29.

3. CT IX 112, 28-122, V: «*Occasione inquam septimi canonis excitata est quaestio inter patres, an potestas episcoporum sit de iure divino, id est, a Christo Domino immediate eis concessa, an vero de iure positivo, id est, concessa quidem a Deo, sed mediate per suum vicarium Romanum Pontificem.* »

cap. *Transmissam de elect.* [...]. La deuxième différence est que, quand il confère le premier, l'homme n'agit pas si ce n'est comme un simple ministre (*nudum ministerium*) et il est seulement un instrument de Dieu, mais il ne concède rien de lui-même. Quand il confère le second il n'est pas un simple ministre, mais (agent volontaire), donneur et concédant quelque chose qui est en lui. En effet, on ne donne pas ce qu'on n'a pas. Ceci est prouvé parce que l'homme ne peut donner des choses surnaturelles ; celles-ci, en effet, ne sont données si ce n'est par Dieu immédiatement, mais elles sont servies par l'homme. Ainsi le consécrateur ne dit pas : Je te donne l'Esprit Saint ; je te donne le pouvoir, etc. mais : *reçois l'Esprit Saint* (il dit presque : qui procède du Père et du Fils, et qui est répandu en toi par la force du sacrement. En effet, les apôtres ne le donnaient pas, et les évêques ne le donnent pas, mais il est envoyé par le Père et le fils, comme le déclare le Maître des Sentences à partir des paroles d'Augustin en *I Sent.*, dist. 14. De même le consécrateur dit) : *Reçois le pouvoir* presque des mains de Dieu, et il implore Dieu : *Donne Seigneur les clefs, donne Seigneur la force* et autres choses semblables. Mais quand le pontife suprême confère l'épiscopat, il dit de sa propre personne : *nous pourvoyons telle Église de telle personne et nous le faisons évêque et pasteur de l'Église susdite, et nous lui confions l'administration pour les affaires temporelles et spirituelles, au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint.* Ceci est la forme de l'Église, qui n'erre pas, par laquelle est donné aussitôt le pouvoir de juridiction, comme il est dit. La troisième différence est que le premier ne peut être ni retiré ni empêché, pour ne pas produire d'effet sans soustraction de la matière ; le second en outre peut être ôté, retirant le droit et le pouvoir, même si (par le fait même) la matière n'est pas retirée. Ceci est prouvé, parce que le prêtre et l'évêque tout excommuniés et suspendus qu'ils soient, consacrant dans la matière voulue et la forme, consacrent [l'eucharistie], baptisant baptisent, ordonnant ordonnent, et les actes ne sont pas invalides (*irritus*), même si eux-mêmes commettent une faute. Si cependant on retire la matière du pain, si on retire l'eau, l'enfant ou l'ordinand, ils ne pourraient pas consacrer, ordonner, etc. Mais pour la juridiction il en va autrement. Car l'évêque excommunié a des sujets et ainsi une matière ; mais il ne peut les excommunier et les juger. [...] On trouve tout cela dans la doctrine de saint Thomas en 2.2, qu. 39, art. 3. (Le premier, qui est d'ordre, n'est pas donné si ce n'est au présent par la collation des ordres ; le second, qui est de juridiction, est donné même à l'absent \)

1. CTix 112,28-122,5 : * *Respondendo igitur ad questionem dicimus, duplicem in episcopis esse potestatem ; alteram quae ad ordinem, alteram quae ad iurisdictionem pertinet, quae multum inter se differunt, et ut bene hae duae potestates dis-*

Par conséquent au sujet du premier pouvoir, celui d'ordre, [aucun catholique] n'a été vu en train de douter, ni de pouvoir douter ; alors qu'il s'agit en effet du pouvoir surnaturel, dont l'effet l'emporte non seulement sur les forces des hommes mais aussi des anges : certainement il ne peut être conféré par l'homme, si ce n'est de manière ministérielle seulement, en appliquant le sacrement, avec la force duquel ce pouvoir surnaturel est conféré ; et de cela il ne faut pas discuter ; en effet je n'ai entendu personne nier que ce pouvoir d'ordre soit immédiatement de Dieu.

Au sujet du second pouvoir, à savoir celui de juridiction, la question a été soulevée de savoir s'il est de droit divin. Pour la détermination de celui-ci on voit d'abord qu'il faut présupposer que ce pouvoir est dit de droit divin, que, bien qu'il soit donné à l'homme et exercé par l'homme, pourtant il n'est pas donné par l'homme, mais par Dieu immédiatement. Est de droit positif ce qui est donné par

tingantur : prima inter eas est differentia, quod illa, quae est ordinis, non datur absque sacramento, signo sensibili et forma tradita ; illa vero, quae est jurisdictionis, datur solo verbo. Probatur, quia electus et confirmatus in episcopum, nisi consecratus sit, non potest ordinare, chrisma conficere, confirmare, consecrare et similia, quae ordinis sunt; potest nihilominus excommunicare, absolvere, corrigere, iudicare et cetera facere, quae sunt iurisdictionis, ut declarat Coelestinus Papa in cap. Transmissam de elect. [...]. Secunda differentia est, quod in conferendo primam homo non praestat nisi nudum ministerium et est tamquam instrumentum Dei, sed nihil ipse de suo concedit. In conferendo secundam non est nudus minister, sed (agens voluntarius), dator et concedens aliquid, quod in ipso est. Non enim datur, quod non habetur. Probatur, quia non potest homo dare, quae supematuralia sunt; illa enim non dantur nisi a Deo immediate, sed ab homine ministrantur. Hinc est, quod consecrator non dicit: Do tibi Spiritum Sanctum ; do tibi potestatem, etc., sed: Accipe Spiritum Sanctum (quasi dicat: a Patre Filioque procedentem, in te virtute sacramenti infusum. Non enim apostoli dabant, nec episcopi dant eum, sed a Patre et Filio mittitur, ut declarat Magister sententiarum ex verbis Augustini in I sent. dist. 14. Similiter consecrator dicit): Accipe potestatem quasi de manu Dei, et imprecatur Deum : Da Domine claves, da Domine virtutem et similia. Sed quando Summus Pontifex confert episcopatum, dicit in persona propria: Providemus ecclesiae tali de persona talis (!) et facimus eum episcopum et pastorem dictae ecclesiae, et committimus ei administrationem in temporalibus et spiritualibus, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Haec est forma ecclesiae, quae non errat, qua datur statim potestas jurisdictionis, ut dictum est. Tertia differentia est, quod prima non potest tolli nec impediri, ita ut effectum non pariat absque subtractione materiae ; secunda etiam tolli potest, tollendo ius et potestatem, etiamsi (facto ipso) materia non subtrahatur. Probatur, quia sacerdos et episcopus quantumvis excommunicatus et degradatus, consecrando in debita materia et forma, conficit, baptizando baptizat, ordinando ordinat, et actus non sunt irriti, licet ipse peccet. Si tamen subtrahatur materia panis, si subtrahatur aqua, vel puer aut ordinandus, non poterit consecrare, ordinare, etc. Sed in jurisdictione secus. Nam episcopus excommunicatus subditos habet et sic materiam; sed eos excommunicare et iudicare non potest. [...] Haec omnia habentur ex doctrina S. Thomae in 2.2, qu. 39, art. 3. (Prima, quae est ordinis, non datur nisi praesenti per collationem ordinum; secunda, quae est iurisdictionis, datur etiam absenti; et aliae etiam sunt differentiae, quae non ita faciunt ad ea, quae dicturus sum.). »

l'homme et exercé par l'homme. (Ceci est déclaré par la constitution de Boniface VIII qui a pour incipit : *Unam Sanctam*.) Donc il faut voir si le pouvoir de juridiction de l'évêque, alors qu'il est donné à l'homme et exercé par l'homme, est ainsi immédiatement donné par l'homme ou par Dieu \

Et l'auteur de distinguer ensuite trois opinions sur l'origine du pouvoir de juridiction des évêques (que nous n'examinerons pas car elles n'entrent pas immédiatement dans notre champ de préoccupation), avant de conclure :

En outre le pouvoir, qui est reçu immédiatement du Christ, est habituellement donné par le sacrement et la consécration, comme il est dit et prouvé chez saint Thomas, *ubi supra* ; mais la juridiction est acquise sans sacrement par la seule parole : donc ce n'est pas immédiatement de Dieu. Que la juridiction soit acquise par l'évêque avant la consécration est clair ; il peut en effet corriger, juger, excommunier, conférer des bénéfices et autres choses semblables ; voir *Transmissam de elections*, [...]

En outre ceci est prouvé expressément de cette manière : si la juridiction dont nous venons de parler a été concédée immédiatement par Dieu, elle ne peut pas être retirée par l'homme. Un inférieur ne peut en effet pas retirer ce qu'a concédé immédiatement un supérieur. Mais ce pouvoir peut être retiré par le pape ; donc il n'est pas de droit divin. Ceci est prouvé pour un plus petit, puisqu'il [le pape] peut excommunier un évêque, le déposer, le priver, l'éloigner des causes et en commettre un autre, le transférer même malgré lui, et faire d'autres choses semblables, par lesquelles il apparaît clairement que la juridiction est retirée. — De même, si c'était de droit divin, cette autorité ne pourrait pas être retirée même par le pape, à l'exemple du pouvoir d'ordre qui ne peut être retiré selon Ac 5, 38 : si cette œuvre a été faite par les hommes, qu'elle soit

1. CTIX 112, 28-122, 5 : * *De prima igitur potestate ordinis [neminem catholicum] vidi dubitare, nec dubitari posse videtur ; cum enim illa potestas supernaturalis sit, cuius effectus nedum hominum vires, sed etiam angelorum superet: certe ab homine conferri non potest, nisi ministerialiter tantum, applicando sacramentum, cuius virtute illa supernaturalis potestas confertur; et de hac non est nobis disserendum ; neminem enim audivi negantem, hanc potestatem ordinis esse immediate a Deo. De secunda potestate, videl. iurisdictionis, orta est quaestio, an sit de iure divino. Pro cuius determinatione videtur primo praesupponendum, illam potestatem dici de iure divino, quae, licet homini detur et ab homine exerceatur, non tamen ab homine datur, sed a Deo immediate. De iure positivo est, quae ab homine datur et ab homine exerceatur. (Ita declaratur per constitutionem Bonifatii VIII, quae incipit: Unam Sanctam com glos.) Videndum est igitur, an potestas iurisdictionis episcopi, sicut datur homini et exerceatur per hominem, ita ab homine an a Deo immediate detur. »*

dissoute ; si en revanche elle l'a été par Dieu, vous ne pourriez pas la dissoudre. Donc la renonciation à un droit ne vaut que si elle est faite dans les mains de celui de qui on avait ce droit. [...] Mais la renonciation à cette juridiction est faite valablement dans les mains du pape : donc elle est tenue du pape ¹.

L'auteur passe ensuite en revue les autorités théologiques et canoniques appuyant sa thèse. On ne peut qu'être impressionné par l'érudition des sources. On remarquera que, pour notre sujet, l'essentiel des sources provient des théologiens du pouvoir pontifical du début du xiv^e siècle : Richard de Middleton², Pierre de la Palu³, Hervé Nédellec⁴, Agostino Trionfo⁵.

On aura remarqué que G. B. Castagna reprend dans son intervention le même thème de la séparation entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. H distingue trois différences entre les deux pouvoirs : le mode de transmission, le sacrement pour le pouvoir d'ordre et la parole pour le pouvoir de juridiction. En second, il précise que, dans le premier cas,

1. Ibid. : « *Praeterea potestas, quae immediate a Christo accipitur, regulariter datur per sacramentum et consecrationem, ut dictum est et probatur S. Thomam. ubi supra; sed iurisdictio absque sacramento solo verbo acquiritur : ergo non est immediate a Deo. Quod iurisdictio ante consecrationem episcopo acquiritur, clarum est; potest enim corrigere, indicare, excommunicare, beneficia conferre et similia ; d.c. Transmissam de electione. [...]. Praeterea hoc probatur expresse hoc modo: Si iurisdictio praedicta est concessa immediate a Deo, non potest ab homine tolli. Inferior enim non potest tollere, quod immediate concessit superior. Sed potestas ista potest per Papam tolli; ergo non est de iure divino. Probatur minor, quia potest episcopum excommunicare, deponere, privare, causas advocare et alteri committere, transferre etiam invitum, et similia facere, per quae clare patet, iurisditionem tolli. – Item si esset de iure divino, non posset etiam auctoritate Papae renuntiari, exemplo potestatis ordinis, quae renuntiari non potest iuxta illud Act. 5, 38 : Si ex hominibus fuerit hoc opus, dissolvetur; si autem ex Deo, non poteritis illud dissolvere. Renuntiatio autem alicuius iuris non valet, nisi facta sit in manibus illius, a quo ius illud habetur. [...]. Sed renuntiatio illius iurisditionis valide fit in manibus Papae : ergo a Papa habetur. »*

2. Richardus de Media Villa (o. min., t vers 1308), *Scriptum super 4 libris sententiarum* ps. 4, dist. 24, art. 5, qu. 3 et ultima (Venise, 1489, sine numeris) : « *Utrum omnium episcoporum sit aliquis in ecclesia superior [...]. Respondeo, quod omnium episcoporum est aliquis in ecclesia superior, qui sub Christo totius ecclesiae caput sit [...]. Ille autem episcopus, qui praestit totae ecclesiae, est episcopus Romanus [...]. Petrus summus fuit inter alios apostolos, quia quamvis potestatem clavium omnes immediate receperint a Christo, tamen potestatem iurisditionis acceperunt mediante Petro. »*

3. Pierre de La Palu, *De causa immediata ecclesiasticae potestatis*, Paris, 1506, art. 5 et *De eccles. potest.*, art. 2, 2, conclusion.

4. H. Nédellec, *Tract. de potest. Papae*, § *Nunc restat*.

5. Castagna ne cite pas l'ouvrage mais seulement in *quaestionis I. art. 3*.

celui qui confère le pouvoir n'agit que comme simple ministre, alors que dans le second il est donateur actif. L'argument de fond témoigne d'une théologie des sacrements pour le moins étonnante et déficitaire : « l'homme ne peut donner des choses surnaturelles. » La troisième différence soulignée par G. B. Castagna a déjà été largement développée par J. Lainez : le pouvoir d'ordre ne peut être ni retiré ni empêché. Il en tire la conclusion *a contrario* que, si le pouvoir de juridiction peut être modifié ou retiré, il n'est donc pas de droit divin. On est bien ici dans le même univers mental que celui de J. Lainez, même si Castagna ne va pas aussi loin en limitant la sphère du pouvoir d'ordre aux sacrements.

La conclusion de la session.

Une fois encore le débat fut conclu par une intervention de J. Lainez qui, sans reprendre sa distinction doctrinale sur la distinction des deux pouvoirs, commenta la nature de la juridiction.

À partir de novembre 1562, le concile entra dans une période de crise. Le 22 novembre, le cardinal de Guise rencontra le légat Seripando et proposa deux solutions pour débloquer la situation. La première prévoyait la convocation d'une commission composée des principales nations pour trouver une formule de compromis. La seconde était de renoncer au canon 7 et de ne pas prendre parti. Les légats déclarèrent que l'une et l'autre proposition était inacceptable, ce qui ne fit que relancer la polémique au sein du concile. On ne dira jamais assez combien était présente derrière ces débats la problématique conciliariste et la fameuse question de savoir qui, du pape ou du concile, l'emportait sur l'autre. En effet, la problématique du lien entre ordre et juridiction est grosse d'une déviation conciliariste : si les évêques reçoivent dans leur ordination une juridiction immédiate, alors cette juridiction n'est pas liée au pape, et ne se limite pas forcément à leur diocèse, mais peut s'exercer sur l'Église universelle. La mort successive de deux des légats permit de débloquer la situation. Le 2 mars mourut le cardinal Gonzague et le 17 mars le cardinal Seripando. Le pape put ainsi nommer deux nouveaux cardinaux légats, Bemardo Navagero et Giovanni Morone. Ce dernier, étant le doyen d'âge des légats pon-

tificaux, assura donc la présidence du concile. Il utilisa avec bonheur ses talents et son expérience diplomatique.

Il s'assura ainsi les bonnes grâces de l'empereur Ferdinand lors de tractations secrètes à Trente, Innsbruck et Rome et bénéficia de la demande du pape de réduire au minimum les exposés doctrinaux, spécialement dans le domaine de l'institution des évêques, de leur juridiction et de leurs liens avec le pontife suprême. La lettre du cardinal Borromée (26 juin 1563) est à ce sujet d'une extrême clarté : « quant à l'ordre il vous faut former des canons les plus succincts et les plus brefs possible, laissant de côté, sans en faire part au monde, tout ce qui peut regarder le primat de saint Pierre et par conséquent l'autorité de notre Seigneurie, l'institution des évêques et leur juridiction et en touchant purement et simplement ce qui appartient au sacrement de l'ordre, et qu'on laisse totalement la doctrine comme non nécessaire, faisant à la place (si cela vous va) une brève préface, laquelle n'insinuera rien d'autre que le pur sacrement de l'ordre¹. »

Ainsi le décret voté le 15 juillet 1563, à la fin de la XXinc session du concile, n'aborde-t-il pas ces questions². Les évêques espagnols marqueront leur regret dans le vote en n'attribuant qu'un *placet iuxta modum* aux canons 6 et 73 :

« can. 6 : *Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans l'Église catholique une hiérarchie instituée par une disposition divine, composée d'évêques, de prêtres et de ministres : qu'il soit anathème.*

« can. 7 : *Si quelqu'un dit que les évêques ne sont pas supérieurs aux prêtres; ou qu'ils n'ont pas le pouvoir de*

1. J. Susta, *Die römische Kurie...*, t. IV, 100 ; cité par A. Duval, « L'Ordre au concile de Trente », 307 : « *quanto a l'ordine si habbino a formar i canonii più succinti et più brevi che sia possibile, lasciando da canto, senza fame una mentione al mondo, tutto quello che possa spettare al primato di San Pietro et conseguentemente a l'autorità di N. Sre, a la institution de vescovi et a la giurisdittion loro et toccando puramente simplicemente quel che appartiene al sacramento de l'ordine, et che si lasci totalmente la dottrina come non necessaria, facendo in cambio (se a lor pare) una breve prefatione, la quale non innuisca altro che il puro sacramento de l'ordine...* »

2. Voir W. Bertrams, « De quaestione circa originem potestatis iurisdictionis episcoporum in concilio Tridentino non resoluta ». G. Alberigo, *Lo sviluppo...*, 87-90, fait une relecture critique de cet article affirmant que, bien que contestant le maximalisme de J. Lainez, W. Bertrams est entré dans la vision de ce dernier et a accepté la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction comme une donnée homogène et continue de la tradition de l'Église.

3. CT IX, 622-623.

confirmer et d'ordonner ; ou que le pouvoir qu'ils ont leur est commun avec les prêtres ; ou que les ordres conférés par eux sans l'accord ou l'appel du peuple ou de quelque puissance civile sont nuis ; ou que ceux qui n'ont pas été légitimement ordonnés ni envoyés par une autorité ecclésiastique et canonique, mais viennent d'ailleurs, sont des ministres légitimes de la parole et des sacrements : qu'il soit anathème \ »

Le débat sur le sacrement de l'ordre au concile de Trente s'achève donc sans qu'une position soit explicitement prise sur l'origine de la juridiction des évêques. Nous l'avons vu, cette absence est même une condition pour que le concile puisse continuer et éviter l'éclatement. La distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, bien que tacitement acceptée et employée par les deux camps en conflit, était soulignée surtout par les adversaires de la clause *iure divino* qui s'en servaient pour montrer que les évêques ne pouvaient recevoir leur pouvoir de juridiction immédiatement du Christ. Cette problématique ne sera pas reprise dans les décrets et canons finaux.

LE CATÉCHISME ROMAIN

En mars 1563, à la demande du concile, une commission est instituée par Pie IV pour veiller à la préparation d'un catéchisme² pour la diffusion des décisions conciliaires³. Ainsi le travail d'une commission de prélats, ayant pour la plupart participé au concile, permet la publication en 1566 sous Pie V du *Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos*. On sera étonné d'y retrouver la distinction explicite entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction bien que celle-ci n'ait pas été présente dans les canons et décrets du concile de Trente :

1. G. Alberigo (dir.). *Les Conciles œcuméniques*, t. II-2, *Les Décrets*, 1513.

2. On notera que la publication de catéchismes est véritablement l'instrument de réforme cléricale du xvi^e siècle. On citera par exemple l'*Enchiridion Christianae institutionis* rédigé par Jean Gropper à la demande du concile de Cologne (1536) et qui sera recommandé par l'archevêque de Cologne à ses curés.

3. Art. « Catéchisme romain », dans *Catholicisme*, II, 655-656.

« Partie II, chapitre vn, question VI (Que le pouvoir ecclésiastique est double) :

« Or celui-ci [le pouvoir ecclésiastique] est double : d'ordre et de juridiction. Le pouvoir d'ordre se rapporte au corps véritable du Christ Seigneur dans la sacro-sainte eucharistie. Mais le pouvoir de juridiction est tout entier tourné vers le corps mystique du Christ. En effet il vise à gouverner et à conduire le peuple chrétien, et à le diriger vers la béatitude éternelle et céleste. »

S'il n'est pas nouveau d'y voir précisé que le pouvoir ecclésiastique est double, on ne s'attendait pas à les voir ici distingués par leur objet : le corps véritable (*verum Christi corpus*) pour l'ordre et le corps mystique (*mysticum corpus*) pour la juridiction. En effet, cette dernière problématique, bien qu'elle apparaisse une fois ou l'autre au concile (nous l'avions rencontrée chez G. Fonseca), n'était pas présente dans les grands exposés de J. Lainez ou G. B. Castagna que nous avons examinés sur le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Rappelons que cette problématique des deux pouvoirs renvoyant respectivement au corps véritable et au corps mystique se trouvait chez le théologien A. Trionfo qui affirmait à propos du pape : « Dans le pape, il y a deux pouvoirs, un eu égard au corps véritable du Christ, et celui-ci est appelé "pouvoir d'ordre", [...] un autre eu égard au corps mystique du Christ, et celui-ci est appelé "pouvoir de juridiction ou d'administration"². » Ironie de l'histoire que de voir dans le catéchisme d'un concile, qui prétend s'appuyer sur ses canons, apparaître une distinction qui pourtant n'y figure pas, avec un développement précis qui ne fut même pas présent dans ses actes.

Le pouvoir d'ordre est décrit dans une question suivante

1. *Catechismus Romanus, ex decreto Concilii Tridentini ad parochos*, d'après l'édition romaine, 1862 : « Pars II, Caput VII, Quaestio VI (*Quotuplex sit potestas ecclesiastica*) : Ea [potestas ecclesiastica] autem duplex est : ordinis et iurisdictionis. Ordinis potestas ad verum Christi Domini corpus in sacrosancta eucharistica refertur. Iurisdictionis vero potestas tota in Christi corpore mystico versatur. Ad eam enim spectat, Christianum populum gubernare et moderari, et ad aeternam coelestemque beatitudinem dirigere. »

2. « In papa est duplex potestas, una respectu corporis Christi veri, et ista vocatur potestas ordinis [...] alia respectu corporis Christi mystici, et ista vocatur potestas iurisdictionis vel administrationis » (AGOSTINO TRIONFO, *Summa*, i.6, p. 9 ; cité par M. J. Wilks, « Papa est nomen iurisdictionis... », 81).

dans un sens plus conforme à ce que nous avons pu relever au concile de Trente :

Question VII (Étendue du pouvoir d'ordre) :

Vraiment le pouvoir d'ordre contient non seulement la force et le pouvoir de consacrer l'eucharistie, mais il prépare les âmes des hommes et il les rend capables de la recevoir, et il comprend toutes les autres choses qui peuvent se référer d'une manière ou d'une autre à l'eucharistie. Or plusieurs témoignages de cela peuvent être tirés des lettres sacrées, mais ceux qu'on lit chez les saints Jean (20, 21-23) et Matthieu sont remarquables et de très grand poids ; le Seigneur dit en effet : "Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. Recevez l'Esprit Saint ; ceux à qui vous aurez remis les péchés, ils leur sont remis, et ceux à qui vous les aurez retenus, ils sont retenus" ; et : "Amen je vous le dis, tout ce que vous aurez lié sur la terre, sera lié aussi dans le ciel, et tout ce que vous aurez délié sur la terre, sera aussi délié dans le ciel" [...] \

Le pouvoir de juridiction, en revanche, ne fait pas l'objet d'une définition. Sans doute parce qu'il est encore trop gros de querelles potentielles.

Pour le développement de la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, cette apparition dans le Catéchisme du concile de Trente est lourde de conséquences. Cet ouvrage va constituer l'instrument de diffusion du concile beaucoup plus que la publication de ses textes. Ainsi donc la distinction va, d'une certaine manière, « entrer en fraude » dans la tradition de l'Église alors que les Pères du concile avaient choisi de ne pas en faire mention dans les textes votés au concile.

1. *Catechismus Romanus...* : « *Quaestio VII (Ordinis potestas ad quae se extendat) : Verum ordinis potestas non solum consecrandae eucharistiae vim et potestatem continet, sed ad eam accipiendam hominum animos praeparat et idoneos reddit, ceteraque omnia complectitur, quae ad eucharistiam quovis modo referri possunt. Eius vero plura ex sacris literis testimonia afferri possunt, sed illa praeclara et gravissima sunt, quae apud sanctos Iohannem (20, 21-23) et Mattheum leguntur; inquit enim Dominus: "Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt." et: "Amen dico vobis, quaecumque ligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo, et quaecumque alligaveritis super terram, erunt soluta et in coelo."* [...] »

PROPOSITIONS CONCLUSIVES

1. Malgré l'opposition marquée de deux camps au concile de Trente, les uns et les autres utilisent la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Les uns pour souligner la différence dans la transmission de ces pouvoirs et les autres pour montrer l'identité de transmission. Mais les deux adoptent cette distinction comme allant de soi et sans tenter une seule fois dans tout le concile de la remettre en cause. La distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction fait désormais partie de la vulgate théologico-canonique.

2. Cependant elle est employée ici dans le domaine restreint du pouvoir des évêques et de leurs relations avec le pape. Si elle apparaît parfois également pour qualifier le pouvoir des prêtres dans leurs rapports avec les évêques, jamais son champ n'est élargi à d'autres domaines de la vie de l'Église ou de la théologie. On pourra imputer cette restriction au contexte de controverse qui est celui du concile et à l'usage essentiellement apologétique de la distinction.

3. On notera l'absence dans ce concile d'une théologie de l'Église susceptible d'organiser et de servir de cadre à la réflexion sur le ministère du successeur de Pierre et sur celui des évêques. Elle explique sans doute pourquoi un certain nombre de questions cruciales sont restées sans réponses. A. Duval en dresse une liste : « L'épiscopat est-il ou non d'institution divine ? La juridiction des évêques dérive-t-elle directement du Christ ? Quel est le rôle du pape dans sa transmission ? Comment se définit la supériorité de l'épiscopat sur le sacerdoce ? L'épiscopat est-il ou non *verus et proprius ordo*, conféré par un *verum sacramentum* ? Est-ce dans le simple prêtre ou dans l'évêque que se réalise la notion véritable du *sacerdos ecclesiae sanctae catholicae*, dont les *sacerdotes minores* ne seraient que les collaborateurs [...] ? »

Sur l'absence d'une ecclésiologie comme telle à Trente,

G. Alberigo¹ souligne également l'absence d'une ecclésiologie explicite dans le concile. Il insiste pour montrer que les Pères ont été davantage mus par l'empirisme de la sauvegarde de l'unité de l'Église catholique que par une théologie ou une ecclésiologie explicites à défendre avant tout. Ceci se révèle vrai en ce qui concerne notre distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

4. Une certaine carence en matière de théologie des sacrements explique également les hésitations et les discussions. Ainsi les arguments de l'un et l'autre camp sont davantage des arguments de convenance que de véritables raisonnements théologiques. On aura ainsi remarqué qu'une des catégories fondamentales utilisées était celle de *mediate/immediate*. Tout ce qui est transmis par les sacrements vient *immédiate* de Dieu et le reste *médiate*. Mais le type de médiation n'est jamais élucidé et on aboutit à un conflit sur ce qui est *médiate* ou *immédiate*, comme dans le cas du pouvoir de juridiction. La théologie des sacrements en vigueur ne permet pas de penser de manière satisfaisante la place de l'Église et du ministre dans l'acte sacramentel, d'une part, et, plus largement, dans la transmission des biens du Christ à son Église.

Ainsi le problème central n'est-il pas seulement celui de la source du pouvoir de juridiction, le Christ ou le pape, mais la manière dont le pape intervient dans cette transmission. Ainsi J. Lainez qui pousse jusqu'au bout l'analyse des catégories s'enferme dans des oppositions. Il affirme que les deux pouvoirs viennent de Dieu et en même temps – le pape n'agissant pas comme ministre dans le pouvoir de juridiction – que le pape est la source de ce pouvoir. La notion de *ministre* employée à plusieurs reprises n'est pas, elle non plus, suffisamment pensée théologiquement. Comment peut-on tenir que, dans la consécration, le consécrateur soit ministre et que le pouvoir d'ordre vienne de Dieu *immédiate* ? C'est toute la place de l'homme dans l'action sacramentelle qui reste à théologiser, mais cette problématique est anachronique au xvr siècle.

1. G. Alberigo, « L'ecclésiologia del Concilio di Trento », repris dans G. Alberigo, *La Chiesa nella storia*.

5. On reste également dubitatif sur l'anthropologie théologique sous-jacente à la plupart des argumentations. Un des axes fondamentaux est, par exemple, que tout ce qui change vient de l'homme et tout ce qui est invariable vient de Dieu. On se situe davantage ici dans un univers platonicien ou néoplatonicien attribuant la valeur suprême à ce qui est immuable que dans une véritable théologie chrétienne. L'absence de réflexion théologique sur l'incarnation ne permet pas ici de réconcilier l'action de Dieu et l'action de l'homme et on en reste ainsi à des généralités sur ce qui est « surnaturel » ou ne l'est pas. Une fois reconnu que tout vient de Dieu, comment fonder que certaines choses soient « plus surnaturelles que d'autres » comme l'affirme J. Lainez dans ses argumentations ? Ces problématiques ne sont absolument pas celles du concile de Trente. Peut-on le reprocher à ses Pères ? Assurément pas, mais on peut y lire la rupture théologique que marque le concile de Trente : les questions qui surgissent ne peuvent recevoir de réponses satisfaisantes dans les catégories théologiques de l'époque. Or ces questions sont parfaitement contemporaines de la naissance du sujet et nécessitent que soit pensée sa participation responsable à l'action divine. Il faudra attendre le *xx^e* siècle pour que ce questionnement soit honoré par la théologie.

6. En deçà de ces réflexions plus fondamentales, on ne peut clore ce chapitre sans souligner une nouvelle fois que le concile de Trente n'a pas entériné dans les canons et les décrets qui ont été votés la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Nous avons vu que la controverse au sujet de l'origine du pouvoir de juridiction avait commandé cette absence. On peut penser également que les Pères, même les opposants à la clause *iure divino*, avaient mesuré les limites de cette distinction pour rendre compte de manière satisfaisante de la mission et du pouvoir épiscopal. G. Alberigo ajoute à propos du développement de J. Lainez : « En fait, à part ces utilisations conceptuelles impropres et quelques autres, reste que sur ce point les Pères de Trente ont vu juste : en voyant que la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, même selon la plus correcte formulation, n'épuise pas toute la gamme des pouvoirs épiscopaux. Il restait toujours un résidu inabsorbé, celui au moins des pouvoirs pastoraux (spécialement de magistère) que les évêques

en tant que tels (pas en tant que chefs d'un diocèse, mais comme membres du corps épiscopal et à certaines conditions) sont appelés à exercer face à toute l'Église \ »

Ce choix du concile de Trente contraste avec le destin hors du commun des idées de J. Lainez. Nous avons vu comment la distinction s'était insinuée dans le Catéchisme du concile. Nous envisagerons dans le chapitre suivant ce qu'il en est des théologiens et canonistes postérieurs au concile. Là aussi G. Alberigo² constate que les théologiens post-tridentins ont volontiers identifié sans discernement la pensée de J. Lainez et la doctrine du concile. Il cite l'exemple du théologien suisse Agostino Reding qui dès 1684 publie cinq volumes intitulés *Œcumenici Tridentini Concilia*³. Dans son analyse de la XX^e session, il présente la pensée de J. Lainez comme étant celle du concile. Nous avons cependant mesuré la différence sur ce point.

Plus de trois siècles plus tard, en 1906, on trouve encore dans un ouvrage moderniste de J. Turmel, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*⁴, à propos du pape et de la juridiction des évêques, un résumé des thèses de J. Lainez. Comment expliquer que dans ce livre assez général et s'étendant sur une large période, ce soient justement les idées de J. Lainez qui soient reprises ? L'examen des théologiens et canonistes du xvi^e au xviii^e siècle pourra nous aider à y voir plus clair.

1. G. Alberigo, *Lo sviluppo...*, 67 : « Infatti, a parte queste e altre gravi improprietà concettuali, resta che per lo meno i padri di Trento su questo punto vedevano giusto ; nel sentire che la distinzione tra potestà d'ordine e potestà di giurisdizione, anche secondo la più corretta formulazione, non esauriva tutta la gamma dei poteri episcopali. Restava sempre un residuo inassorbito, quello cioè almeno dei poteri pastorali (specie magisteriali) che i vescovi in quanto tali (non in quanto capi di una diocesi, ma come membri del corpo episcopale, sia pure a certe condizioni) sono chiamati ad esercitare nei confronti di tutta la chiesa. »

2. G. Alberigo, « L'ecclesiologia del Concilio di Trento », dans *La Chiesa nella storia*, 189.

3. A. Reding, (*Œcumenici Tridentini Concilia veritas inextincta, ne apisce quidem laesa ex praesumptuosa Joannis Henrici Heideggeri Tigurini anatome historico-theologica*, Einsiedeln, 1684.

4. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive du concile de Trente au concile du Vatican*, Paris, 1906 (3^e éd.), 340-349.

CHAPITRE VI

LES THÉOLOGIENS ET CANONISTES DU XVI^e AU XIX^e SIÈCLE

Le choix du Catéchisme romain d'employer la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction alors qu'elle n'était pas présente dans les canons et décrets du concile de Trente motive notre intérêt pour les théologiens et canonistes post-tridentins. Vont-ils adopter le silence du concile ou plutôt suivre l'option du Catéchisme romain ? Ou encore développer à leur tour une théorie propre de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction ?

LES THÉOLOGIENS

Robert Bellarmin (1542-1621).

Le rôle du célèbre théologien jésuite Robert Bellarmin dans la mise en œuvre pratique des décisions du concile de Trente et de la Contre-Réforme est bien connu. Notre recherche portera essentiellement sur les trois tomes issus de son enseignement de la théologie de controverse : *Disputationes de*

1. Né en Toscane en 1542, il entre en 1560 dans la Compagnie de Jésus et est ordonné prêtre en 1570. De 1576 à 1587, il occupe la chaire de théologie de controverse au Collège romain, dont il deviendra recteur de 1592 à 1594. En 1599, il est cardinal et, théologien attiré de Clément VIII, devient consultant de la Sacrée Congrégation de l'Inquisition. Nommé archevêque de Capoue en 1602, il revient à Rome en 1605 auprès de Paul V pour régler un certain nombre d'affaires complexes. Voir X. Le Bachellet, art. « Bellarmin », dans *DTC* ; J.-R. Armogathe, an. « Bellarmin », dans *Dictionnaire critique de théologie*.

controversiis fidei adversus huius temporis haereticos \ Ces ouvrages malgré leur caractère engagé présentent une approche relativement systématique et construite. L'index ne possède pas d'entrées pour les termes *ordo*, *potestas*, *iurisdictio* et on ne trouve pas ces notions dans les catégories principales qui fournissent son organisation à l'ouvrage. Pour autant, la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction n'est pas absente de son œuvre.

On la trouve dans la partie consacrée au souverain pontife à propos de la juridiction des évêques et de ses liens avec le souverain pontife. Son approche monarchique de l'Eglise l'entraîne dans une exaltation institutionnelle du pape. Très logiquement, il prend parti pour l'origine médiate de la juridiction des évêques. Dans toute cette démonstration, la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction est connue et utilisée sans être thématisée et sans qu'elle serve d'organisation d'ensemble à la partie ou à une de ses sous-parties. Elle semble plutôt intervenir comme une distinction technique facilement utilisable pour répondre à quelques objections de ceux qui prétendent que le pouvoir de juridiction vient immédiatement de Dieu :

Quatrièmement ils objectent que pour exercer l'ordre de l'épiscopat, la juridiction est nécessaire, donc Dieu qui confère l'ordre, confère aussi la juridiction. Je réponds que l'un et l'autre sont conférés par Dieu, mais l'un immédiatement, l'autre de manière médiate ; parce que l'un, c'est-à-dire le pouvoir d'ordre, requiert le caractère et la grâce, que Dieu seul peut produire ; l'autre, c'est-à-dire la juridiction, requiert seulement la volonté du supérieur.

Cinquièmement ils objectent que le pontife suprême appelle les évêques « frères » et « collègues », donc qu'ils sont mis à la tête de l'Eglise par un seul Père commun, Dieu. Je réponds que d'abord ils sont appelés « frères » en raison de l'ordre épiscopal dans lequel ils sont égaux. Deuxièmement, selon la juridiction, parce que les évêques sont associés par le pontife pour soutenir sa propre charge, non pour un quelconque ministère inférieur 2.

1. R. Bellarmín, *Disputationes de controversiis fidei adversus huius temporis haereticos*, Ingolstadt, 1596-1598.

2. *Ibid.*, 1.1, *De Romano Pontifice*, lib. IV, cap.xxv, 1072 : « QUARTO obiciunt, ad ordinem Episcopatus exercendum necessaria est iurisdictio, ergo Deus qui confert ordinem, confert etiam iurisditionem. RESPONDEO, utrumque a Deo conferri, sed unum immediate, alterum mediate; quia unum, id est, potestas ordinis requirit characterem, et gratiam, quam solus Deus efficere potest; alterum, id est,

La réponse à la première objection souligne que l'ordre et la juridiction viennent de Dieu et Bellarmin tombe d'accord là-dessus avec ses contradicteurs. Par contre, il affirme que l'un, le pouvoir d'ordre, vient immédiatement et l'autre, le pouvoir de juridiction, de manière médiate. Aucune raison ou justification d'ordre théologique n'est ici avancée, si ce n'est que l'un concerne la grâce de Dieu et l'autre seulement la volonté du supérieur. On pourra estimer l'argument relativement faible. Dans la seconde objection que nous rapportons ici, on notera simplement l'égalité dans l'épiscopat entre le pontife et les évêques, mais également l'association des évêques dont Bellarmin fait état pour soutenir la charge du pape.

Il ne semble pas que la distinction entre ordre et juridiction soit présente dans toute la présentation que l'auteur fait de l'Église militante \ si ce n'est lorsqu'il élucide le lien entre les prêtres et les soixante-douze disciples et déclare : « les prêtres ne succèdent pas à proprement parler aux 72 disciples, mais seulement par similitude ; car ces 72 disciples ne furent pas prêtres et ne reçurent du Christ ni l'ordre ni la juridiction². »

D'ailleurs dans le *De Clericis* on ne retrouve pas la distinction entre ordre et juridiction, si ce n'est au chapitre xrv, « De distinctione Episcopi et Presbyteri ». L'auteur argumente ainsi :

Mais l'Église catholique reconnaît la distinction, et enseigne de droit divin que l'épiscopat est plus grand que le presbytérat, aussi bien par le pouvoir d'ordre que par le pouvoir de juridiction : ainsi parle en effet le concile de Trente à la session 23, chapitre 4 [...]. Nous renonçons donc à cette question qui relève de la dispute sur les sacrements ; y a-t-il un seul ordre, un seul sacrement de l'épiscopat, et du presbytérat, ou deux ? Nous entreprenons de démontrer trois choses. Premièrement, que l'évêque est plus grand que le prêtre de droit divin, parce qu'il détient le pouvoir d'ordre. Deuxièmement, qu'il est plus grand même quant à la juridiction. Troisièmement que

iurisdictionem solum requirit superioris voluntatem. Obiiciunt QUINTO, summus Pontifex Episcopos vocat fratres, et collegas, igitur ab uno communi Patre Deo Ecclesiae praeficiuntur. RESPONDEO, primum vocari fratres ratione ordinis Episcopalis, in quo sunt aequales. Secundo ratione iurisdictionis, quia assumuntur Episcopi a Pontifice ad suum ipsius onus sustentandum, non ad aliquod inferius ministerium. »

1. *Ibid.*, 1.1, *De Ecclesia militante*, lib. III, 1399-1468.

2. *Ibid.*, 1.1, *De Romano Pontifice*, lib. IV, cap.xxv, 1070: « presbyteros non succedere proprie discipulis 72. sed solum per similitudinem ; nam discipuli illi 72. non fuerunt presbyteri, nec ullum ordinem, aut jurisdictionem a Christo susceperunt. »

les évêques dans l'ancienne Eglise ne se rassemblent pas dans l'assemblée des prêtres, comme des consuls en Sénat, mais comme des rois et des princes dans l'assemblée des conseillers I.

Et l'auteur de développer ces trois derniers points sans utiliser à nouveau la distinction et en employant des arguments qui ne rejoignent pas directement notre étude. Cependant, dans l'énoncé de la démonstration que nous venons de citer, il est clair que Bellarmin prend franchement parti, si ce n'est pour la sacramentalité de l'épiscopat, au moins pour sa supériorité sur le presbytérat, tournant ainsi le dos à toute une école de la théologie médiévale qui considérait que, du point de vue de l'ordre, l'évêque n'était pas supérieur au prêtre car il n'avait pas davantage de pouvoir que celui-ci sur le corps eucharistique. La raison invoquée de la supériorité repose cependant toujours plus sur un lien particulier avec un sacrement bien spécifique – ici la capacité de conférer l'ordre – que sur une véritable argumentation théologique. Pourtant, dans le troisième point que Bellarmin se propose de démontrer, revient une nouvelle fois avec force sa considération particulière pour l'évêque dans la participation au gouvernement de l'Eglise universelle.

Dans le deuxième tome, où l'auteur traite de chacun des sept sacrements, on ne trouve pas d'utilisation significative de la distinction dans la partie sur la pénitence, ni dans la partie sur le mariage ni même dans la partie sur le sacrement de l'ordre. Pour ce dernier, il est effectivement question, mais de manière marginale, du pouvoir d'ordre, sans qu'il soit ici mis en parallèle ou en perspective d'une manière quelconque avec le pouvoir de juridiction.

Le troisième tome traitant de questions que nous nommerions aujourd'hui d'anthropologie théologique (grâce, péché, etc.) ne contient, semble-t-il, pas notre distinction.

1. R. Bellarmin, *ibid.*, t. I, *De membris Ecclesiae militantis*, lib. I, cap. xiv, 1593-1594 : «*At Ecclesia Catholica distinctionem agnoscit, ac docet iure divino Episcopatum Presbytero maiorem esse, tum ordinis potestate, tum etiam iurisdictione: sic enim loquitur Concilium Trident. Sess. 23. cap. 4. [...] Nos igitur omissa illa quaestione, quae ad disputationem de Sacramentis pertinet; Sitne unus ordo, unumue Sacramentum Episcopatus, et Presbyterii, aut duo: tria demonstrare conabimur. PRIMO, iure divino maiorem esse Episcopum Presbytero, quod attinet ad ordinis potestatem. SECUNDO, maiorem esse etiam quantum ad iurisdictionem. TERTIO, Episcopus in veteri Ecclesiae non sive in coetu Presbyterorum; quasi Consules in senatu, sed quasi Reges ac Principes in coetu Consiliariorum.* »

En conclusion, on remarquera que si R. Bellarmin connaît la distinction, elle ne joue pas chez lui un rôle central et organisateur. Il n'est pas en cela – comme on aurait pu s'y attendre – le continuateur de la pensée de J. Lainez.

Francisco Suarez¹ (1548-1617).

R n'est pas facile de se faire une idée d'ensemble de l'ecclésiologie de Fr. Suarez tant celle-ci est dispersée dans l'ensemble de son œuvre, particulièrement vaste. Pour ce qui est de la question de l'épiscopat, G. Alberigo² compte plus d'une centaine de passages s'y rapportant et reconnaît qu'une tentative de systématisation sur ce sujet laisse une impression de malaise et de flou. Selon lui, une seule chose se dégage avec clarté chez cet auteur : les évêques reçoivent leur juridiction du pape.

Dans les vingt-six volumes de ses *Opera omnia*³, nous avons examiné, dans le tome V, le titre *De lege positiva canonica*, et dans le tome XII, les titres *De Ecclesia* et *De summo pontifice*. La distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction est bien présente mais sans constituer une catégorie fondamentale et organisatrice. On en relèvera un seul exemple dans l'opposition de Fr. Suarez à la théorie dite « sacramentaliste » de l'origine de la juridiction des évêques. Le Docteur *eximius* commence par présenter la théorie de ses adversaires : « Ceci supposé, dit Castro, ce pouvoir ainsi donné à l'évêque par la puissance de sa consécration, non seulement est pouvoir d'ordre mais aussi de juridiction ; parce que par cette puissance l'évêque consacré peut dire le droit, si une matière lui est assujettie, de telle manière que Navarus et d'autres ont dit que tous les prêtres par la puissance de leur ordination recevaient la juridiction en eux (comme ils parlent eux-mêmes) bien qu'ils ne puissent en faire usage valablement, si ce n'est quand une matière leur est assujettie⁴. »

1. Voir *DTC*, t. XIV, 2638-2728.

2. G. Alberigo, *Lo sviluppo...*, 181.

3. Fr. Suarez, *Opera omnia*, Paris, 1856.

4. *Ibid.*, *De lege positiva canonica*, t. V, lib. IV, cap. iv, 341 : « Hoc supposito, dicit Castro hanc potestatem sic datam Episcopo ex vi suae consecrationis, non solum esse potestatem ordinis, sed etiam iurisdictionis ; quia ex vi illius potest Episcopus consecratus ius dicere, si ei applicetur materia, ad eum modum quo Navar et

Cette théorie affirme donc clairement que la juridiction est reçue dans l'ordination. Et Suarez de répondre : « Mais cette juridiction en elle-même, [...] n'est rien si ce n'est le pouvoir d'ordre sur le corps mystique du Christ, et ne peut être exercée davantage sans l'autre, que les scolastiques appellent "pouvoir d'ordre" \ »

Suarez ne s'oppose pas de manière frontale aux « sacramentalistes », mais il établit un lien pour ainsi dire intrinsèque entre le pouvoir d'ordre et la juridiction en définissant cette dernière comme « le pouvoir d'ordre sur le corps mystique du Christ » et en précisant qu'elle ne peut être exercée sans l'autre. On peut regretter que l'auteur ne développe pas davantage ces réflexions aussi bien dans leurs fondements que dans les résultats que l'on peut en tirer.

Il faut en conclure que, se situant en plein renouveau thomiste, Fr. Suarez reprend à la scolastique la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Mais s'il la connaît et s'en sert, il ne lui attribue cependant pas une importance majeure dans sa pensée.

Gianvincenzo Bolgeni² (1733-1811).

Si les deux auteurs précédents ne font qu'un usage restreint de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, il n'en va pas de même pour celui que nous abordons maintenant et qui se trouve être décisif dans l'histoire du développement de ces notions. Les écrits de G. Bolgeni s'inscrivent tous dans un climat de polémique, à commencer par *Esame délia Vera idea délia Santa Sede stampata in Pavia nel 1784* qui paraît à Macerata en 1785 et qui est une réponse au livre de Tamburini dont le titre est inscrit dans celui de la réponse de Bolgeni. En 1788, après son *Délia carità o amordi*

aliqui dixerunt omnes sacerdotes ex vi ordinationis suae recipere iurisdictionem in habitu (ut ipsi loquuntur) licet ea uti valide non possint, nisi eis applicetur materia. »

1. Fr. Suarez, *ibid.*, 342 : « *Illa autem iurisdicatio in habitu, [...], non est nisi potestas ordinis in corpus Christi mysticum, nec plus potest operari sine alia, quam potestas illa quam scolastici ordinis vocant. »*

2. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1747, il devient professeur de philosophie et de théologie à Macerata. Connue pour son combat contre les jansénistes et les joséphistes. Voir P. Bernard, *DTC*, t. II, 944-947. Pour une bibliographie sur G. Bolgeni et son œuvre, on consultera G. Alberigo, *Lo svilupp*o, 308.

Dio, il publie deux volumes intitulés *Fatti dominatici*. On y décèle déjà les germes de sa théologie de l'épiscopat qu'il développera pour elle-même dans un ouvrage que nous proposons d'examiner maintenant.

« *L'Episcopato ossia della Potestà di governar la Chiesa* ».

*L'Episcopato ossia della Potestà di governar la Chiesa. Dissertazione divisa in due Parti*² ne fait pas exception à la règle de l'œuvre polémique. Alors que la première partie présente dans une visée apologétique sa conception de l'épiscopat, la seconde réfute les thèses de G. Cestari. Ce Gennaro Cestari n'a rien d'un théologien de renom. H a également à son actif un certain nombre d'ouvrages de sciences naturelles... C'est un prêtre érudit du royaume de Naples qui, excédé par les fréquentes et trop longues vacances de sièges épiscopaux dans son royaume, préconise que le peuple élise les évêques qui pourraient très bien se passer d'une confirmation de leur élection par Rome. H développe cette théorie dans *Lo Spirito della giurisdizione ecclesiastica sull'ordinazione de' vescovi* (Naples, 1788). On n'y trouve aucun développement en termes de pouvoir d'ordre et de pouvoir de juridiction, ce qui ne nous étonnera pas vu le propos de l'auteur...

Dès la première phrase de son livre de présentation de l'épiscopat, G. Bolgeni utilise la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction : « Les évêques sont disposés par l'Esprit Saint pour diriger l'Église de Dieu : par conséquent l'épiscopat n'est pas autre chose que le pouvoir de diriger et de gouverner cette même Église, ceci comprenant le pouvoir dit d'ordre et le pouvoir dit de juridiction, lesquels deux pouvoirs nous distinguerons et expliquerons par la suite (inf. num. 78. seqq.)³. »

1. *Fatti dommatici ossia della infallibilità della chiesa nel decidere sulla dottrina buona o cattiva dei libri*, avec dans le second volume un important appendice (p. 591-1020) intitulé « Confutazione generale del Giansenismo. Metodi falsi ed erronei usati dai giansenisti nelle questioni teologiche ».

2. G.-V. Bolgeni, *L'Episcopato ossia della Potestà di governar la Chiesa. Dissertazione divisa in due Parti*, Rome, 1789.

3. *Ibid.*, 1 : « Vescovi sono posti dallo Spirito Santo a reggere la Chiesa di Dio : L'Episcopato pertanto altro non è che la potestà di reggere e governare questa medesima Chiesa, intendendo sì la potestà chiamata di ordine, sì la potestà chiamata di giurisdizione, le quali due potestà distingueremo, e spiegheremo in appresso (inf. num. 78. seqq.). »

Cette entrée en matière laisse deviner la place centrale que va tenir la distinction dans cette œuvre de G. Bolgeni. Nous assistons ici à un tournant majeur par rapport aux deux autres théologiens que nous venons d'examiner et qui ne lui accordaient qu'une place restreinte. Mais revenons au développement du numéro 78 annoncé par l'auteur lui-même.

Bolgeni commence par affirmer que chez un évêque le pouvoir d'ordre est « distinct et séparable » du pouvoir de juridiction. Il rappelle que l'ordre est indélébile et ne peut faire l'objet d'aucune modification ou restriction ni en soi, ni quant au heu ou au peuple. Il n'en va pas de même, ajoute-t-il, du pouvoir de juridiction, lequel peut être restreint quant aux lieux ou aux sujets sur lesquels s'exerce le ministère épiscopal.

« Saint Léon insinue très bien la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, disant des évêques : *Quibus cum dignitas sit communis, non est tamen ordo generalis* (Epist. XIV. al. XII. ad Anastas. Thessal. cap. XI). Tous les évêques ont le même caractère, *dignitas est communis* ; mais ils n'ont pas tous la même juridiction, l'un l'ayant plus large, comme nous le verrons par la suite, les autres plus restreinte, *non est tamen ordo generalis*. Et depuis les temps du grand concile de Nicée, nous avons l'exemple d'un évêque privé de toute juridiction, lequel de toute manière avait non seulement le caractère épiscopal, lequel ne peut être retiré, mais jouissait également de la dignité, et des honneurs de l'évêque »

La lecture théologique de saint Léon nous paraît sujette à caution tant il n'est pas évident sans plus d'explications de faire équivaloir *dignitas* à *ordo* et surtout *ordo generalis* à *iurisdictio*, comme le fait ici l'auteur.

Dans un premier temps, il affirme explicitement que « l'ordre peut être conféré, ainsi que le caractère épiscopal, sans que soit conférée aucune juridiction, qu'elle soit

I.G.-V. Bolgeni, 149 : « S. Leone insinua molto bene la distinzione fra la potestà deirOrdine e la potestà di Giurisdizione, dicendo de* Vescovi : *Quibus cum dignitas sit communis, non est tamen ordo generalis* (Epist. XIV. al. XII. ad Anastas. Thessal. cap. XI). Tutti i Vescovi hanno il medesimo carattere, *dignitas est communis* ; ma non hanno tutti la medesima giurisdizione, altri avendola, come prosegue in appresso, piu estesa, altri piu ristretta, *non est tamen ordo generalis*. E fino dai tempi del gran Concilio Niceno abbiamo l'esempio di un Vescovo privato di ogni giurisdizione, il quale tuttavia non solamente aveva il carattere Episcopale, che non si può togliere, ma godeva ancora della dignità, e degli onori di Vescovo. »

ordinaire, propre, ou native¹ ». La démonstration d'une telle possibilité se limite à une liste d'exemples : celui des évêques coadjuteurs, des chorévêques, des évêques ordonnés pour le seul honneur et des évêques déposés ou qui ont renoncé à leur charge épiscopale². À propos de ces derniers, G. Bolgeni affirme : « Voici un évêque, qui a non seulement le caractère, mais également le rang et les honneurs d'un évêque ; pourtant il n'a aucune juridiction sur aucun peuple *expropria auctoritate* sur un véritable peuple, ou une Église, et il ne peut exercer le ministère épiscopal si ce n'est par juridiction déléguée et provisoire, *nisi concessionis ratione*. Il peut donc avoir l'ordre, et le caractère épiscopal sans en avoir la juridiction³. »

G. Bolgeni présente et examine ensuite la possibilité inverse, celle d'avoir un pouvoir de juridiction sans avoir le pouvoir d'ordre : « 79. À l'opposé on peut avoir toute la juridiction épiscopale pour le gouvernement d'une Église sans avoir l'ordre et le caractère. Depuis quelques siècles et à propos de la création des évêques s'est fait connaître pacifiquement la discipline admise dans toute l'Église catholique, qu'un élu reconnu dans le consistoire du pape, et ayant obtenu sa bulle, gouverne son Église avec toute la juridiction épiscopale, bien qu'il ne soit pas encore consacré et diffère sa consécration pendant tout le temps permis par les canons, à savoir trois mois selon le concile de Trente (*Sess. XXIII. cap. IL de Reform.*) 4. »

Du point de vue épistémologique, un seuil conceptuel considérable vient d'être franchi ici. Alors que certaines

1. G.-V. Bolgeni, 151 : * *In secondo luogo può conferirsi l'Ordine, e il carattere Episcopale, senza conferirsi giurisdizione alcuna, che sia ordinaria, propria, e nativa.* »

2. *Ibid.*, 151.

3. *Ibid.*, 152 : « *Ecco un Vescovo, che ha non solamente il carattere, ma ancora il rango, e gli onori di Vescovo ; eppure non ha giurisdizione alcuna expropria auctoritate sopra verum popolo, o Chiesa, e che non può esercitare il ministero Episcopale se non per giurisdizione delegata e precaria, nisi concessionis ratione. Si può dunque avere l'Ordine, e il carattere Episcopale senza averne la giurisdizione.* »

4. *Ibid.*, 152 : « 79. *All'opposto si può avere tutta la giurisdizione Episcopale pel governo di una Chiesa senza averne l'Ordine, e il carattere. Da qualche secolo in qua circa la creazione de' Vescovi è in pacifico possesso la disciplina ammessa in tutta la Chiesa cattolica, che un Eletto preconizzato nel Concistoro del Papa, e ottenuto le sue Bolle, governi la sua Chiesa con tutta l'Episcopale giurisdizione, quantunque non sia ancor consecrato, e differisca la sua consecrazione per tutto il tempo permesso dai Canonici, cioè per tre mesi, secondò il Concilio di Trento (Sess. XXIII. cap. H. de Reform.).* »

pratiques ecclésiales étaient considérées jusqu'ici comme des pratiques particulières ou d'exception, elles sont maintenant citées en exemple pour appuyer une théorie de l'épiscopat en général. Il en va ainsi dans la première partie de la démonstration des évêques coadjuteurs, des chorévêques, des évêques qui ont perdu leur charge quel qu'en soit le motif, ou même des évêques ordonnés pour l'honneur. Ces exemples ne peuvent être considérés comme représentant le cas habituel de l'épiscopat, celui de l'évêque attaché à son diocèse. Pourtant ces cas sont avancés pour justifier que l'on peut avoir le caractère épiscopal sans juridiction. Le même type de raisonnement est utilisé pour démontrer que l'on peut avoir la juridiction épiscopale sans l'ordination grâce aux pratiques de gouvernement dans le laps de temps qui sépare la confirmation de l'élection de la consécration. Pour ce cas, nous avons vu à la fois le développement de sa pratique et sa théorisation progressive. S'en servir pour tirer une théorie des pouvoirs épiscopaux équivaut à s'appuyer sur une situation particulière pour élaborer une théorie générale.

L'auteur donne également l'exemple du vicaire capitulaire qui gouverne le diocèse pendant la vacance du siège sans être évêque mais en ayant la juridiction épiscopale. Il avance comme raison la nécessité que l'Église n'erre pas à cause d'un évêque élu qui ne serait pas consacré ou d'un vicaire capitulaire qui ne pourrait exercer sa juridiction épiscopale et il conclut : « n'est donc indubitable que la juridiction épiscopale puisse être séparée de l'ordre et exercée même par quelqu'un qui n'est pas évêque du point de vue du caractère \ »

Nous ne sommes plus ici en présence d'une distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, mais bien d'une séparation et l'auteur n'hésite pas à employer ce vocabulaire. C'est l'aspect essentiel auquel aboutit la systématisation de G. Bolgeni dans ce premier ouvrage. La suite de son livre concerne davantage la juridiction et ses multiples divisions dans lesquelles nous n'entrerons pas car elles dépassent les limites strictes de notre sujet.

1. G.-V. Bolgeni, 152 : « *E' dunque cosa indubitabile che la giurisdizione Episcopale può separarsi dall'Ordine, ed esercitarsi anche da chi non, è Vescovo di carattere.* » *

« *Dissertazione di Gianvincenzo Bolgeni sulla Giurisdizione ecclesiastica* ».

Le même auteur publie en 1791 un opuscule contenant trois textes. *Analisi e Difesa del Libro intitotato [sic] L'Episcopato et Dissertazione di Gianvincenzo Bolgeni sulla Giurisdizione ecclesiastica in confutazione di una diatriba del teologo Giorgio Sicardi* \

Les deux premiers recueils (*Analisi e Difesa*) portent sur l'ouvrage dont nous venons de rendre compte. Le premier est une reprise synthétique des idées développées et le second une défense contre les attaques dont l'opuscule a pu faire l'objet. On ne relève aucun développement nouveau qui ne reprenne déjà ce que nous venons de découvrir, si ce n'est que dans le chapitre premier de ses *Analisi*, l'auteur est encore plus explicite sur la distinction et surtout la description de l'un et l'autre pouvoir : « Le pouvoir d'ordre regarde immédiatement la sanctification interne de l'âme avec l'administration des sacrements, par le moyen desquels Dieu insuffle la première grâce sanctifiante, ou par lesquels la grâce déjà infuse s'accroît. Le pouvoir de juridiction regarde immédiatement le règlement externe des œuvres ordonnées au culte de Dieu et à l'exercice des vertus 2. »

Cette distinction entre *Yinterne* et *Yexterne*, en même temps qu'elle est employée pour la première fois, est également révélatrice d'une conception individualisée à l'extrême du sacrement qui a ici perdu sa dimension ecclésiale pour ne regarder que la sanctification de l'âme. On ne voit plus très bien comment on pourrait alors articuler théologiquement ces deux dimensions, l'une touchant à l'essence de l'âme et l'autre étant reléguée, presque de manière péjorative, dans la dimension extérieure.

Plus intéressante encore est la place que G. Bolgeni réserve

1. G.-V. Bolgeni, *Analisi e Difesa del Libro intitotato [sic] L'Episcopato et Dissertazione di Gianvincenzo Bolgeni sulla Giurisdizione ecclesiastica in confutazione di una diatriba del teologo Giorgio Sicardi*. Rome, 1791. Une nouvelle édition qui paraît en 1824 à Rome regroupe l'œuvre dont nous avons rendu compte précédemment, et qui constitue les quatre premiers volumes, et le petit livre de 1791 qui correspond au cinquième volume.

2. *Ibid.*, 6 : « La potestà di Ordine riguarda immediatamente l'interna santificazione delle Anime coll'amministrazione de' Sacramenti, per mezzo de' quali si infonde da Dio la prima grazia santificante, o questa già infusa si accresce. La potestà di giurisdizione riguarda immediatamente l'esterno regolamento delle opere in ordine al culto di Dio, e all'esercizio delle virtù. »

à la distinction dans sa *Dissertazione sulla Giurisdizione ecclesiastica*. Il s'agit d'une réponse à un livre de Giorgio Sicardi, chanoine de la cathédrale de Mondovì, et *Prefetto di moral conferenza*. Le long titre de ce dernier livre en précise l'objet : *Della validità delle assoluzioni dai peccati date in virtù del solo Ordine Sacerdotale, senza verun "altra facoltà ed approvazione, DIATRIBA*. Le chapitre premier de la réponse de G. Bolgeni est intitulé « Distinzione tra le due potestà, di ordine, e di giurisdizione ». Dès la première ligne, l'auteur revient sur la distinction, rappelle que l'un des pouvoirs peut exister sans l'autre chez un même individu et donne une nouvelle fois une définition lapidaire de l'un et l'autre pouvoir : « J'ai défini le pouvoir d'ordre comme *le pouvoir défaire validement les sacrements* et j'ai défini le pouvoir de juridiction comme *le pouvoir de commander et de lier les sujets ou de défaire les liens* *.

Et Bolgeni annonce ses sources en déclarant emprunter cette terminologie du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction et celle de leur distinction à saint Thomas. Il rappelle que ce dernier qualifiait le pouvoir d'ordre de pouvoir sacramentel et en définissait ainsi les principales caractéristiques : il résulte de la consécration et demeure dans le sujet consacré même si celui-ci devient schismatique ou hérétique ; il peut toujours être exercé validement même si c'est de manière illícite. Quand il traite du pouvoir juridictionnel, il cite encore le Docteur angélique qui affirme qu'il est conféré par la seule volonté externe d'un homme et que, en tant que tel, il n'est pas indélébile et est perdu par les schismatiques et hérétiques qui agissent donc invalidement dans les domaines qui le concernent. Bolgeni cite ensuite saint Thomas IT. *nae*, q. 39, a. 3 *in corp.* et *nae*, q. 63, a. 2.

Ses sources étant annoncées, G. Bolgeni revient à l'auteur de la *Diatriba* auquel il entend bien répondre : « M. le chanoine Sicardi s'est insurgé contre cette distinction [entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction] dans la *Diatriba* [...]. H dit qu'une telle distinction *est absolument inapte, et sans fondement aucun* (cit. *Diatr.* § XXXI), qu'elle est *absolument*

1. G.-V. Bolgeni, *Dissertazione di Gianvincenzo Bolgeni sulla Giurisdizione ecclesiastica in confutazione di una diatriba del teologo Giorgio Sicardi*. Rome, 1791, 5 : « La potestà di ordine l'ho definita per una potestà di far validamente i Sacramenti : la potestà di giurisdizione l'ho definita per una potestà di comandare, e di legare i sudditi, o di scioglierli dai legami. »

*neuve et inconnue à toute PAntiquité, dans laquelle on n'en trouve aucune trace (§ XXXVII), qu'on doit la blâmer (§ XXXVIU), qu'elle est autant inconnue à toute la vénérable Antiquité qu'accréditée aujourd'hui auprès des scolastiques et des casuistes, que finalement auprès de la vénérable Antiquité une telle distinction aurait été regardée presque comme une hérésie et rejetée avec mépris (§ XIX) *.* »

Bolgeni répond à cette objection en arguant que saint Thomas adopte clairement cette distinction et l'enseigne *ex professo* en la répétant plusieurs fois et il conclut que cette distinction n'est donc pas absolument neuve puisqu'elle possède « six siècles » d'histoire. Il oppose également à son adversaire que le concile de Trente a « clairement » défini, selon lui, cette distinction dans le canon 7 de la vingt-troisième session qu'il cite approximativement : « ces évêques qui n'ont pas été ordonnés comme il se doit et qui n'ont pas reçu canoniquement leur mission du pouvoir ecclésiastique canoniquement, ne sont pas des ministres légitimes de la Parole de Dieu et des sacrements 2. » Outre le fait que cette citation soit tronquée, l'auteur ne prend pas soin de montrer comment elle vient appuyer sa thèse et cela ne se dégage pas immédiatement à la simple lecture. En fait, l'auteur opère ici une distinction entre ordination et mission bien qu'il reconnaisse avec son détracteur que la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction n'est pas employée dans les textes du concile de Trente.

Reconnaissant que le fondement de l'attaque de Sicardi repose sur la négation de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, Bolgeni décide de remonter aux premiers siècles de l'Église pour prouver que la distinction y est déjà présente. Le biais par lequel il aborde cette histoire et

1. G.-V. Bolgeni, *Dissertazione di Gianvincenzo Bolgeni sulla Giurisdizione ecclesiastica...*, 6-7 : « 2. Contro questa distinzione è insorto il Sig. Canonico Sicardi nella Diatriba [...]. Dice che tal distinzione è affatto inetta, e senza fondamento alcuno (cit. Diatr. §. XXXI) : che è affatto nuova, e sconosciuta a tutta l'antichità, nella quale non se ne trova vestigio alcuno (§. XXXVII) : che è da biasimarsi (§. XXXVIII) : che è tanto sconosciuta a tutta la veneranda antichità, quanto in oggi accreditata presso gli Scolastici, ed i Casisti : che finalmente presso la veneranda antichità tal distinzione si sarebbe riguardata poco men che eresia, e rigettata con disprezzo (§. XIX). »

2. *Ibid.*, 7 : « quei Vescovi, i quali non sono stati debitamente ordinati, ne hanno ricevuta la mission dalla Potestà ecclesiastica canonicamente, non sono Ministri legittimi della parola di Dio, e de' Sacramenti. »

entend démontrer le caractère traditionnel de la distinction est particulièrement intéressant : « je dis d'abord une fois pour toutes comme dogme indubitable de foi catholique que les hérétiques ont, également en dehors de la foi catholique, le caractère imprimé en eux dans l'ordination valide, en vertu duquel caractère et pouvoir d'ordre, ils font valablement les sacrements (excepté celui de la pénitence, comme il résulte de la présente Dissertation)¹. »

Bolgeni cite largement les Pères de l'Église pour montrer non pas la présence de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction mais le fait que le pouvoir des clefs existe seulement au sein de l'unité de la véritable Église catholique où les évêques le « reçoivent de saint Pierre et de ses successeurs² ». N'oublions pas que l'argument de son détracteur était celui de la validité du sacrement de pénitence donné simplement en vertu de l'ordre.

Au chapitre n de la même Dissertation, Bolgeni aborde le problème de la *Distinzione della giurisdizione in divina, ed Ecclesiastica* :

Il a plu à notre Monsieur le Chanoine d'admettre et de distinguer deux juridictions, une qu'il appelle « divine », qui est la même chose que le pouvoir d'ordre ; l'autre qu'il appelle « ecclésiastique », qui est distincte et séparable du pouvoir d'ordre. Voici précisément ses paroles : « En somme on peut et on doit bien distinguer deux juridictions, une divine, qui consiste dans le pouvoir judiciaire conféré par Dieu dans la seule ordination, et par ce moyen à chaque prêtre, et l'autre, ecclésiastique, accordée par l'Église également en dehors de l'ordination pour régler l'usage de la juridiction divine, mais on ne devait pas distinguer ni séparer le pouvoir de juridiction du pouvoir d'ordre, de celui-ci et par sa nature inséparable, les deux consistant dans le caractère sacerdotal, qui ne se peut ni diviser, ni diminuer, ni perdre » (§ XXXIX). Il prétend lui que sa juridiction divine était entendue et indiquée par saint Thomas avec l'expression *potestà giurisdizionale*, je prétends que le saint Docteur n'entendait rien d'autre [par là] que la juridiction ecclésiastique

1. G.-V. Bolgeni, *Dissertazione di Gianvincenzo Bolgeni sulla Giurisdizione ecclesiastica...*, 9 : * Premetto una volta per sempre come dogma indubitabile di fede cattolica, che gli Eretici hanno, anche fuori della Chiesa cattolica, il carattere impresso loro nella valida ordinazione, in forza del qual carattere, e potestà di ordine, fanno validamente i sacramenti (eccettuato quello della Penitenza, come risulterà dalla presente Dissertazione). *

2. *Ibid.*, 24.

(§ XIII). Au contraire, généralisant, il affirme que tel a été le sens de l'Antiquité. « On a bien distingué (dit-il) de manière antique entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction ; mais sous pouvoir de juridiction distinct de celui d'ordre on n'entendait rien d'autre que la juridiction ecclésiastique expliquée plus haut ; c'est pourquoi par pouvoir d'ordre on entendait sans contradiction aucune le pouvoir judiciaire d'exercer au tribunal de la pénitence » (§ XL) \

Sicardi s'appuyait sur cette doctrine pour affirmer que tout prêtre qui donne l'absolution la donne valablement en dehors de toute juridiction qui lui viendrait de l'Église. Bolgeni lui répond en citant le concile de Trente niant la valeur d'une absolution d'un prêtre qui n'aurait pas la juridiction ordinaire ou déléguée (Sess. XIV, cap.vn). H en tire la conclusion que la distinction de Sicardi entre juridiction divine et ecclésiastique est superflue, s'oppose à une décision d'un concile œcuménique, et qu'elle est donc une hérésie.

Le chapitre ni de la réponse de Bolgeni s'attache à définir ce qu'est la juridiction. Ce chapitre ne concerne pas directement notre sujet.

Dans le chapitre rv, l'auteur s'oppose à la conception de Sicardi qui prétend que tous les prêtres ont la juridiction puisque leur est aussi adressée la parole du Christ : *Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie.*

Dans le chapitre v, Bolgeni répond à un certain nombre d'objections qu'il n'a pas encore abordées. La troisième de

1. Ibid., 30 : « *E' piacciato al nostro Signor Canonico (Sicardi) di ammettere, e distinguere due giurisdizioni, una da lui chiamata divina, che è la stessa cosa colla potestà dell'ordine ; l'altra da lui chiamata ecclesiastica, che è distinta, e separabile dalla potestà dell'ordine. Ecco le parole di lui precise. "In somma si potevano, e si dovevano bensì distinguere due giurisdizioni, una divina, che consiste nella potestà giudiziaria conferita da Dio nella sola ordinazione, e per mezzo di essa ad ogni Sacerdote ; e l'altra ecclesiastica accordata dalla Chiesa anche fuori dell'ordinazione per regolare l'uso della giurisdizione divina : ma non si doveva distinguere, nè separare la potestà di giurisdizione dalla potestà dell'ordine, da cui è di sua natura inseparabile, consistendo ambidue nel carattere sacerdotale, che non si può nè dividere, nè diminuire, nè perdere" (§. XXXIX). Pretende egli che la sua giurisdizione divina sia intesa, e indicata da S. Tommaso coll'espressione di potestà giurisdizionale pretendendo che il S. Dottore non altro intendesse che la giurisdizione ecclesiastica (§. XIII). Anzi generalizzando afferma, che tale è stato il senso dell'antichità. "Si è bene distinto (dice egli) anticamente tra potestà di ordine, e di giurisdizione ; ma sotto nome di potestà di giurisdizione distinta da quella dell'Ordine altro non veniva che la giurisdizione ecclesiastica già spiegata di sopra ; siccome per potestà di ordine intendevasi senza contraddizione alcuna la potestà giudiziaria da esercitarsi nel tribunale della Penitenza" (§. XL). »*

ces objections concerne directement la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction :

En troisième lieu quelques-uns objectent, d'après la doctrine du Catéchisme romain, que les prêtres reçoivent dans l'ordination, et en vertu d'elle, deux pouvoirs : un sur le corps réel, l'autre sur le corps mystique de Jésus-Christ. Or ce second pouvoir rend tous les chrétiens en général sujets des Pères, et donc est un vrai pouvoir de gouvernement et de juridiction, au moins au for interne de la conscience.

Réponse. Dans le pouvoir sur le corps mystique de Jésus-Christ s'entend non seulement un pouvoir de gouvernement et de juridiction mais un pouvoir de faire valablement ces sacrements qui regardent directement l'homme comme sujet de ceux par lesquels ils sont administrés : la seule eucharistie regarde directement comme sujet le corps réel de Jésus-Christ. Dans ce sens précisément on entend une telle expression chez les théologiens et après le concile de Trente. Avant ce concile, saint Jean de Capistran distingue le pouvoir d'ordre dans lequel il y a ce qui regarde immédiatement la consécration et l'administration du corps réel de Jésus-Christ, et dans lequel il y a ce qui regarde le corps mystique dans l'administration de chacun des autres sacrements, et il affirme que ce pouvoir d'ordre considéré ainsi sous ses deux aspects est égal chez tous les prêtres ordonnés en bonne et due forme. Or du pouvoir de juridiction on ne dira jamais qu'il est égal chez tous les prêtres : ainsi par pouvoir sur le corps mystique de Jésus-Christ saint Jean de Capistran entend le seul pouvoir d'ordre. Après le concile de Trente, Petavi a entendu dans le même sens cette expression (*S. Joan, a Capistrano de Papaet et Concilii, sive Ecclesiae auctoritate Part. III. ad prim. argumen. ; Petavius de Ecclesiast. Hierarchia Lib. III. Cap. XIII. n. 9.*). Il serait facile d'ajouter ici l'autorité de nombreux autres théologiens : mais il est suffisant ici pour tous de citer le père Suarez, lequel expliquant le pouvoir des prêtres sur le corps MYSTIQUE de Jésus-Christ affirme qu'un tel pouvoir ne peut être autre chose que le caractère sacerdotal lui-même considéré dans la ligne de l'administration du sacrement de pénitence (*In 3. Par. Tom. IV. Disput. XVI. Sect. III. n. I.*).

Le même Catéchisme romain esquisse clairement ce sens. Il commence par parler du pouvoir donné par Dieu aux ministres de l'Église, et dit qu'un tel pouvoir est double, et se divise en pouvoir d'ordre et en pouvoir de juridiction. Après avoir défini l'un et l'autre pouvoir, il ajoute que le pouvoir d'ordre consiste non seulement dans le pouvoir de consacrer l'eucharistie, mais encore dans le

fait de disposer les âmes des fidèles à la recevoir dignement, ce qui se fait par l'administration des autres sacrements

La problématique de l'ordre et de la juridiction n'est ici plus seulement appliquée aux évêques, elle est transposée aux prêtres. G. Bolgeni ne réfute pas la légitimité de ce glissement, mais il conteste que dans l'ordination soient conférés deux pouvoirs, un sur le « corps mystique », l'autre sur le « corps réel » ; ce qui aurait pour effet de conférer un pouvoir de juridiction globale à tous les prêtres. La réfutation ne s'appuie cependant pas sur une négation de la juridiction mais sur une analyse plus poussée de la nature du pouvoir d'ordre. G. Bolgeni décompose celui-ci en deux. D'un côté, il y a ce qui « regarde immédiatement la consécration et l'administration du corps réel de Jésus-Christ », et d'autre part, il y a ce qui regarde « le corps mystique dans l'administration de

I.G.-V. Bolgeni, *Dissertazione di Gianvincenzo Bolgeni sulla Giurisdizione ecclesiastica...*, 58-60 : « In terzo luogo obiettano alcuni, secondo la dottrina del Catechismo Romano, che i Preti ricevono nella ordinazione, e in virtù di essa, due potestà, una sul Corpo reale, Poltra sul Corpo mistico di Gesù Cristo. Or questa seconda potestà rende sudditi dei Patri tutti i Cristiani generalmente, e però è vera potestà di governo, e di giurisdizione, almeno pel foro interno della coscienza. Risposta. Nella potestà sul Corpo mistico di Gesù Cristo s'intende non già un potere di reggimento, e di giurisdizione, ma un potere di far validamente quei Sacramenti, che direttamente riguardano l'uomo come soggetto dei medesimi, sopra il quale si amministrano : la sola Eucarestia riguarda direttamente come soggetto il Corpo reale di Gesù Cristo. In questo senso appunto si è intesa tale espressione da' Teologi e prima, e dopo il Concilio di Trento. Prima di questo Concilio S. Giovanni da Capistrano distingue la potestà di ordine in quella, che riguarda immediatamente la consecrazione, e l'amministrazione del Corpo reale di Gesù Cristo, e in quella, che riguarda il Corpo mistico nell'amministrazione di ogni altro Sacramento; e afferma che questa potestà di ordine considerata così in due aspetti è uguale in tutti i Sacerdoti debitamente ordinati. Or della potestà di giurisdizione non si dirà mai che sia è uguale in tutti i Sacerdoti : dunque per potestà sul Corpo mistico S. Giovanni da Capistrano intende la sola potestà di ordine. Dopo il Concilio di Trento il Petavio ha inteso nel medesimo senso quella espressione (S. Joan. a Capistrano de Papae, et Concilii, sive Ecclesiae auctoritate Pari. III. adprim. argumen. ; Petavii de Ecclesiast. Hierarchia Lib. III. Cap. XIII. n. 9.). Sarebbe facile l'aggiunger qui l'autorità d'altri moltissimi Teologi : ma basti per tutti il P. Suarez, il quale spiegando la potestà de' Sacerdoti sul Corpo MISTICO di Gesù Cristo afferma che tal potestà non può esser altro che il carattere stesso Sacerdotale considerato in ordine all'amministrazione del Sacramento della Penitenza (In 3. Par. Tom. IV. Disput. XVI. Sect. III. n. I.). Lo stesso Catechismo Romano insinua chiaramente questo senso. Comincia a parlar del potere dato da Dio ai Ministri della Chiesa, e dice, che tal potere è doppio, e si divide in potestà di ordine, e in potestà di giurisdizione. Dopo aver definito l'una, e l'altra potestà, soggiunge, che la potestà di ordine non solamente consiste nel potere di consecrar l'Eucarestia, ma ancora nel disporre le anime de' Fedeli a degnamente riceverla, il che s'ifa prossimamente coll'amministrazione degli altri Sacramenti. »

chacun des autres sacrements ». Se fondant sur l'autorité de saint Jean de Capistran, l'auteur marque une évolution dans sa pensée en reconnaissant sous la pression de ses détracteurs que le pouvoir d'ordre ne peut pas être purement et simplement réduit au pouvoir sur l'eucharistie. L'ouverture n'est pas considérable puisque, pour lui, le pouvoir sur le corps mystique se réduit ici à « l'administration de chacun des autres sacrements ». Mais ceci lui permet de répondre à l'objection qui lui était faite : s'il y a bien un pouvoir sur le corps mystique acquis lors de l'ordination, ce n'est pas celui-ci que l'on nomme habituellement « pouvoir de juridiction », mais une composante du pouvoir d'ordre. La réponse est intelligente ; elle ne réussit cependant pas à dissiper un certain flou sur le contenu de l'un et l'autre pouvoir et sur la différence entre le pouvoir sur le corps mystique qui relève du pouvoir d'ordre et celui qui relève du pouvoir de juridiction. Cette casuistique témoigne en fait que la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction dans son apparente clarté ne va pas de soi et pose un certain nombre de questions théologiques qui ne trouvent pas réponse quand on pousse cette distinction jusqu'au bout, comme ce fut le cas ici. Elle met également en lumière l'impossibilité de restreindre le pouvoir reçu lors de l'ordination à un simple pouvoir sur l'eucharistie.

Les œuvres de G. Bolgeni constituent un tournant du point de vue de l'histoire théologique de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. C'est en effet la première fois qu'un traité de l'épiscopat est structuré selon cette distinction. Ce choix est poussé très loin puisqu'il va jusqu'à une séparation explicitement annoncée par l'auteur entre les deux pouvoirs. Les démonstrations abondent pour prouver que l'on peut trouver un des pouvoirs sans l'autre et que cela ne s'oppose pas à la tradition de l'Église. Cette volonté d'asseoir historiquement la distinction conduit G. Bolgeni, d'une part, à affirmer qu'elle est explicitement développée pour la première fois par la scolastique et spécialement par saint Thomas, mais d'autre part, à tenter de démontrer qu'elle jalonnait déjà, sans être nommée, toute l'histoire de l'Église depuis l'Antiquité. Notre auteur va même dans le dernier livre dont nous avons rendu compte jusqu'à appliquer la distinction au pouvoir des prêtres. C'est pour lui l'occasion d'entrer plus avant dans les composantes de l'un et l'autre pouvoir et finalement de dépasser une distinction trop simple qui se montre

alors inopérante. Comme nous allons le voir, l'influence de G. Bolgeni sera grande et dépassera la sphère de la théologie.

Le lecteur pourra s'étonner que dans cette période pourtant vaste seuls trois théologiens aient retenu notre attention. C'est qu'en fait la production théologique de l'époque reste relativement stérile et se contente bien souvent de reproduire des idées du passé en les organisant et les systématisant, phénomène assez général qui dépasse la théologie et concerne également le droit canonique. Des tentatives verront le jour, notamment en Italie, avec la renaissance thomiste autour du collège Alberoni de Plaisance et en Espagne, plus timidement, autour de l'université de Salamanque. Le parent pauvre de ces tentatives de réaction semble pourtant l'ecclésiologie. Ce sont plutôt les canonistes qui vont, durant cette période, assurer la réflexion dans cette matière.

LES CANONISTES

Dès la fin du xvi^e siècle, on va assister à une floraison d'œuvres en matière de droit canonique¹ d'une remarquable ampleur tant du point de vue de leur qualité que de leur volume et qui organisent et systématisent les idées anciennes. Malgré la diversité des méthodes auxquelles nous ferons allusion, il ne semble pas arbitraire de classer ces canonistes sous l'appellation générale de *Vuniversum ius canonicum*. Il s'agit d'un commentaire des *Décrétales* qui emprunte sa méthode à la fois aux *Institutiones* et à une lecture plus libre selon les auteurs.

On remarquera que si chez ces canonistes les façons de traiter les questions présentent un certain nombre de points communs, les différences existent également tant sur la méthode que sur la présentation d'ensemble de la matière ou encore le traitement de telle ou telle question particulière. Pour chacun des canonistes abordés, nous tenterons, autant

1. Voir E. Vilanova, *Histoire des théologies chrétiennes*, vol. III, 111.

2. Pour une vue d'ensemble des canonistes de cette époque et de l'évolution de leur méthode, on consultera : Ch. Lefebvre, M. Pacaut et L. Chevaillier, « L'Époque moderne (1563-1789). Les sources du droit et la seconde centralisation romaine », 61-78.

que faire se peut, de déterminer sa conception de la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Nous soulignerons aussi quelques questions où il ne l'emploie pas et qui méritent de retenir l'attention parce que d'autres canonistes ont utilisé ou utilisent la distinction à ce même endroit.

P. G. Lancelotti (1522-1590).

Un examen rapide des divisions majeures des *Institutiones iuris canonici* et de leur index ne laisse apparaître aucune référence à la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, pourtant elle y est bien présente. Nous la relevons dans quatre domaines différents : celui de la description de l'épiscopat, celui des pouvoirs que l'évêque peut exercer entre la confirmation de son élection et sa consécration, celui de la possibilité pour les prêtres d'exercer l'un et l'autre pouvoir et enfin celui de la pénitence.

Dans le titre V, *De Episcopis et Summo Pontifice*, G. Lancelotti précise à de nombreuses reprises au sujet de l'évêque qu'il exerce une « *potestas tam Ordinis quam iurisdictionis* » ou encore « *potestatem Episcoporum esse ordinis, et iurisdictionis?* », mais nous n'avons trouvé aucun passage où l'auteur prend le soin de préciser ce qu'il entend par l'un et l'autre pouvoir.

On retrouve également la distinction quand il est question des pouvoirs que peut exercer l'évêque après sa confirmation³, d'une part, et après sa consécration, d'autre part. L'auteur, en citant d'ailleurs le Panormitain – comme il le fait souvent –, reprend une position que l'on peut maintenant qualifier de classique, à savoir qu'après sa confirmation l'évêque

1. Sur P. G. Lancelotti, on consultera *DDC*, t. VI, 333 et Ch. Lefebvre, art. « Lancelotti », dans *Catholicisme*. P. G. Lancelotti reprend la méthode des *Institutiones* héritée du droit romain. Avec Fappui de Paul IV, il rédige le texte de son enseignement sur le modèle des *Institutes* de Justinien. Ayant attendu en vain que le pape les promulgue, il les publie sous le titre *Institutiones iuris canonici* (Pérouse, 1563). Cet ouvrage sera traduit en français par Durand de Maillane, sous le titre *Institutes du droit canonique*, Lyon, 1770. Nous citerons l'édition de Cologne, 1609.

2. P. G. Lancelotti, *Institutiones iuris canonici*, lib. I, tit. V, 42.

3. En plus de la citation qui suit, on la retrouvera en lib. I, tit. X, *De consecratione*, 90.

dispose du pouvoir de juridiction et qu'une fois consacré il possède le pouvoir d'ordre \

Dans cette même partie sur la consécration, mais cette fois à propos de l'archevêque, le cas est présenté d'un archevêque qui, pour cause d'empêchement, ne peut consacrer un de ses suffragants. La réponse est qu'il peut déléguer ce pouvoir à un autre de ses suffragants ou même à un autre évêque. La raison invoquée par l'auteur est que l'acte de consacrer peut être délégué à condition que la personne à qui il est délégué soit bien un évêque et qu'il y ait effectivement délégation. Ceci semble tenir selon l'auteur à la nature même de ce qui relève de l'ordre².

Dans le titre XII, *De Sacerdotibus inferiori gradu constitutis*, l'auteur envisage l'objection suivante : « Un certain prêtre voulait exercer indifféremment le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, cela pour la raison que lui avait été donné le pouvoir de juridiction, ceci pour la raison que lui avait été donné un pouvoir sur quelque chose de plus grand, et donc aussi, semble-t-il, sur quelque chose de plus petit, *cap. cui licet de reg. iur. in 6*. On ne peut en effet rien trouver de plus grand que de consacrer le corps du Christ, et donc il a été demandé ce qu'il en est de ce droit³. »

La réponse de l'auteur n'est pas d'une grande clarté⁴, mais semble s'appuyer sur la différence essentielle entre l'un et l'autre pouvoir et le fait que les prêtres, s'ils possèdent une partie de leur pouvoir en commun avec les évêques, n'en possèdent pas l'ensemble. Ainsi ce qui relève de l'ordre peut être délégué à quelqu'un du même ordre, étant bien entendu que ce n'est pas, en tant que tel, le pouvoir qui est donné mais la possibilité de l'exercer. Le contexte ne permet malheureusement ni de préciser la réponse de Lancelotti ni de la comprendre totalement. Elle souligne à la fois les limites de cette méthode consistant à répondre de manière rapide à des objections à la théorie, mais également des détours par des argumentations

1. P. G. Lancelotti, *institutiones iuris canonici*, lib. I, tit. IX, 88.

2. *Ibid.*, tit. X, 92.

3. *Ibid.*, tit. XII, 153 : « *Quidam Sacerdos volebat exercere indifferenter potestatem Ordinis ac potestatem jurisdictionis, illa ratione motus quod cum esset sibi data potestas iurisdictionis, illa ratione motus quod cum esset sibi data potestas circa id quod est plus, videtur quoque concessa circa id quod est minus, cap. cui licet de reg. iur. in 6. nil enim maius reperiri potest quam consecrare corpus Christi, et ideo fuit quaesitum quid iuris.* »

4. *Ibid.*, tit. XII, 153-154.

théologiques parfois étranges pour nous afin de défendre coûte que coûte la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

On trouve encore la distinction entre ordre et juridiction à propos de la pénitence où l'auteur précise qu'il faut l'un et l'autre pour absoudre les péchés \

On relève également un certain nombre d'autres chapitres où la distinction entre ordre et juridiction n'est pas utilisée dans le traitement des questions. C'est le cas dans le livre I : *De receptione et auctoritate pallii*, titre XI ; *De officio Archidiaconi*, titre XHI ; *De depositione seu degradatione*, titre XX ; *De iis qui sunt in sacris constituti*, titre XXIII. Dans le livre II : *De sacramentis*, titre II ; *De Sacramento Ordinis*, titre VUI ; *De Sacramento Matrimonii*, titre IX.

Pour conclure, remarquons que P. G. Lancelotti connaît la distinction et en limite l'usage à la question de l'exercice du ministère des évêques et des prêtres. Le seul sacrement où il en soit question est celui de la pénitence. Il s'agit donc d'une utilisation restreinte et non systématique dans laquelle l'auteur ne prend jamais le soin de citer les sources historiques sur lesquelles il s'appuie pour fonder cette distinction.

Agostino Barbosa² (1590-1649).

Une œuvre de Barbosa nous occupera davantage : son *luris ecclesiastici universi libri III in quibus de personis, de locis, de rebus ecclesiasticis plenissime agitur*³ se présente comme une approche et une présentation de l'ensemble du droit canonique.

La consultation de l'index aussi bien à *ordo* qu'à *iurisdictio* oriente sans surprise le lecteur vers le chapitre vin, « De Episcopis, et eorum electione ». Après une présentation générale

1. P. G. Lancelotti, lib. II, lit. V, 330.

2. Pour une bibliographie complète on consultera *DTC*, t. II/I, 387. D'origine portugaise, il étudie à Coimbra puis à Rome. Il devient consultant de la Congrégation de l'Index avant de repartir à Madrid en 1634 et, proche de Philippe IV, d'être nommé évêque de Ugento.

3. A. Barbosa, *luris ecclesiastici universi libri III in quibus de personis, de locis, de rebus ecclesiasticis plenissime agitur*, Lyon, 1718 ; I^{re} éd. à Lyon en 1633-1634.

de l'épiscopat \ l'auteur justifie face aux « hérétiques » que l'évêque est bien supérieur au prêtre :

Mais en vérité il y a peu d'opposants à ce qu'on doive tenir de foi que les évêques, aussi bien quant au pouvoir de juridiction qu'au pouvoir d'ordre, sont supérieurs aux ministres sacerdotaux ou aux prêtres. [...] Ensuite il est prouvé, parce qu'il est hautement reconnu pour vrai, que le pouvoir tant d'ordre que de juridiction coïncide pour les évêques dans leur diocèse : de ce double pouvoir des évêques, à savoir d'ordre et de juridiction, il est question dans Fr. Mich. Agia de *exhibendis auxil. fundam.* 4. Effectivement le pouvoir d'ordre est commun aux prêtres et aux évêques et quelques autres ministres, excepté pour confirmer, ordonner. Donc il en résulterait de manière particulièrement manifeste que les évêques sont supérieurs aux prêtres quant au pouvoir de juridiction, comme il est évident que ces derniers n'en ont aucun, mais les autres ont pleine juridiction dans leurs diocèses. Mais quant au pouvoir d'ordre il en va de même, puisque conférer le sacrement de confirmation, conférer les ordres, et de nombreuses autres fonctions de l'ordre ont été réservées aux seuls évêques, et elles sont entièrement refusées aux prêtres, comme on le prouve à propos du sacrement de l'ordre2...

Vient ensuite, quelques paragraphes plus loin, le contenu du pouvoir d'ordre : « dans ces mêmes évêques autre est le pouvoir d'ordre, autre le pouvoir de juridiction. Ce pouvoir est d'ordre, comme on sait, et il peut conférer tous les sacrements, consacrer le chrême, exercer la charge de prédication,

1. Tout ce qui concerne l'évêque dans cet ouvrage est en fait une reprise synthétique, mais identique sur le fond, d'une œuvre précédente : A. Barbosa, *Pastoralis sollicitudinis sive De Officio et potestate episcopi tripartita descriptio*, Lyon, 1724 ; Irécéd. à Rome en 1621.

2. A. Barbosa, *Iuris ecclesiastici universi libri*, pars I, lib. I, cap. vni, n° 8, 116-117 : « Verum his minime obstantibus, defide tenendum est Episcopos, tam in potestate iurisdictionis, quam in potestate ordinis Sacerdotibus, seu Presbyteris Superiores esse. [...] Probatur deinde, quia comprobatissimum est, tam Ordinis, quam Jurisdictionis potestatem competere Episcopis in suis Diocesisibus : de qua duplici Episcoporum potestate. Ordinis videlicet, et jurisdictionis, agit Fr. Mich. Agia de *exhibendis auxil. fundam.* 4. Sacerdotibus vero esse communem Ordinis potestatem cum Episcopis, exceptis ordinandi, confirmandi, nonnullisque aliis ministeriis. Ergo sit consequens manifestissimum, quoad potestatem iurisdictionis Episcopos Superiores esse Presbyteris, cum constet hos nullam, illos plenam in suis diocesisibus habere jurisdictionem. Quoad potestatem vero Ordinis idem ostenditur, siquidem Sacramentum Confirmationis conficere, Ordines conferre, multaque alia Ordinis ministeria solis Episcopis fuere reservata, et Presbyteris omnino dene-gantur, ut de sacramento Ordinis probat... »

ordonner d'autres, préparer à recevoir l'eucharistie, et créer des prêtres \ »

Barbosa explique ensuite ce que l'évêque partage avec le prêtre du point de vue de l'ordre et conclut sur le pouvoir d'ordre en affirmant qu'il vient *immédiate a Deo*. Il porte enfin son attention sur le pouvoir de juridiction dont il dit qu'il regarde le corps mystique des fidèles. Il précise qu'il n'est pas de droit divin puisqu'il peut être élargi, réduit ou même supprimé et il tient la théorie de l'origine du pouvoir de juridiction dans le pontife suprême².

Si la fin de ce chapitre sur l'élection ne contient plus de mention du pouvoir d'ordre et de juridiction, on va le retrouver dans le chapitre suivant qui traite de la confirmation et de la consécration : « Ainsi l'élu et confirmé canoniquement possède ce qui relève de la juridiction, comme excommunier, suspendre, interdire, visiter, corriger, punir, convoquer un synode, confier des bénéfices, rassembler des Églises mineures, et attacher, séparer, dissoudre des liens de serment et de vœux, se réserver les absolutions de certains péchés [...] 3. »

Mais la distinction ne concerne pas seulement l'évêque, on la retrouve également dans le chapitre xxxrv, « De Presbytero », où la *potestas ordinis* est explicitement équiparée au caractère sacerdotal⁴. Dans le passage sur le baptême, ce pouvoir d'ordre est une nouvelle fois défini en référence première au corps véritable de Jésus-Christ. Le prêtre a le pouvoir sur le corps véritable du Christ : en conséquence, il reçoit le pouvoir sur le corps mystique du Christ. A. Barbosa désigne ce pouvoir comme pouvoir d'ordre⁵.

Le caractère consécutif du pouvoir sur le corps mystique apparaît clairement ici. Pour l'auteur, c'est bien parce qu'il a

1. A. Barbosa, pars I, lib. I, cap. vin, n° 11,117 : « *in ipsis Episcopis aliam esse potestatem Ordinis, aliam iurisdictionis. Ordinis ea est potestas, ut sciat, et possit omnia Sacramenta conferre, Chrisma consecrare, Praedicationis munus exercere, alios ordinare, ad Eucharistiam sumendam praeparare, et Sacerdotes creare.* »

2. *Ic*Ww., n° 18-19, 118.

3. *Ibid.*, cap. ix, n° 23,142 : « *Sic electus, et canonice confirmatus habet ea, quae sunt iurisdictionis, velut excommunicare, suspendere, interdicere, visitare, corrigere, punire, Synodum convocare, beneficia conferre, Ecclesias minores conjungere, et annectere, dividere, voti, et iuramenti vincula solvere, quorundam peccatorum absolutiones sibi reservare [...].* »

4. *Ibid.*, lib. I, cap. xxxiv, n° 24,356.

5. *Ibid.*, cap. xxxiv, n° 31,357.

un pouvoir sur le corps véritable (eucharistique) que le prêtre a un pouvoir sur le corps mystique (ecclésial). Cette position semble suffisamment aller de soi pour que l'auteur ne prenne pas la peine de s'en expliquer théologiquement \

Pour ce qui est des sacrements et du rôle du prêtre dans ceux-ci, on va trouver une mention explicite de nos deux pouvoirs uniquement pour la pénitence et pour le mariage². Pour la pénitence, saint Thomas³ est cité pour montrer que le pouvoir d'ordre ne suffit pas mais qu'il faut également le pouvoir de juridiction⁴.

Pour conclure, on notera que dans le chapitre premier, « De Summo Pontifice », on ne trouve pas le binôme pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. De même que dans le chapitre xxiv, « De Archidiacono », s'il est question de la juridiction de l'archidiacre, celle-ci n'est jamais mise en lien avec l'ordre.

En ce qui concerne les ordonnés qui passent à l'hérésie ou au schisme, A. Barbosa nous dit qu'ils doivent être chassés des ordres mais que, malgré tout, le caractère demeure⁵. H n'emploie pas pour traiter cette question la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

Enfin, on remarquera que dans la structure globale de l'œuvre, le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, et *a fortiori* leur distinction, ne constituent pas des têtes de chapitre ou des éléments structurants de l'exposition de l'ensemble, notamment dans la troisième partie *De Rebus Ecclesiasticis*. On ne la trouve donc que dans la première partie sur les personnes. Dans cette partie se dessine un ordre des chapitres lourd de conséquences. Viennent d'abord les chapitres sur le pontife suprême, les cardinaux, les légats et nonces apostoliques, les patriarches et primats, les archevêques et métropolitains, les évêques, les vicaires et coadjuteurs de l'évêque, les chorévêques, les abbés, les archidiacres, les archiprêtres, les doyens, etc. Suivent alors un chapitre sur l'ordre et enfin des chapitres sur le prêtre, le diacre, le

1. On trouve une référence au pouvoir sur le *corpus mysticum* contenu dans la mission du prêtre en cap. xxxiv, n° 15, 355.

2. A. Barbosa, pars I, lib. I, cap. xxxiv, n° 39, 358.

3. Thomas d'Aquin, *In Sent. IV* d. 18, q. 4., a. 2.

4. A. Barbosa, *luris ecclesiastici universi libri*, pars I, lib. I, cap. xxxiv, n° 36, 358.

5. *Ibid.*, cap. xxxni, n° 107, 341

sous-diacre, les acolytes et autres ordres mineurs. Cette distribution des chapitres n'est, semble-t-il, pas justifiée et il n'est pas question d'une hiérarchie de juridiction et d'une hiérarchie d'ordre, mais cette présentation laisse déjà poindre cette manière de voir. On en trouve un autre indice dans le chapitre xxxin lorsqu'il s'agit de la présentation du sacrement de l'ordre. L'auteur rappelle que les trois ordres majeurs sont le presbytérat, le diaconat et le sous-diaconat et que l'épiscopat ne représente pas un degré du sacrement de l'ordre \

Ehrenreich Pirhing² (1606-1679).

Du point de vue de l'ordonnancement général de son œuvre majeure, *Jus canonicum in V libros Decretalium distributum*, la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction n'apparaît pas. Dans l'index du tome I, il n'y a pas d'entrée *potestas* ; par contre, on note les entrées *iurisdictionis* et *ordo*.

Examinons d'abord l'usage que l'auteur fait de la distinction à propos de l'épiscopat. La partie se rapportant au titre VI, *De Electione et Electi potestate*, prend dans le tome I une large place puisqu'elle s'étend des pages 164 à 328. C'est dans la section VII, au paragraphe 1 que l'on trouve l'expression *potestas iurisdictionis*. Cette section traitant du pouvoir, de la confirmation et de la consécration de l'élu, on ne sera pas étonné de la trouver à cet endroit tant ceci est une constante chez les canonistes que nous avons étudiés. En revanche, c'est la première fois que cette expression figure dans le titre d'un paragraphe : *An, et quando potestas Jurisdictionis, seu administrationis Episcopo electo competat*³ ? La réponse est, pour ainsi dire, classique : « L'évêque ou le prélat élu, avant d'obtenir la confirmation, n'a pas le pouvoir de juridiction, ou d'administration, ni dans les choses ou dans les droits spirituels, ni temporels [...] »⁴.

1. A. Barbosa, pars I, lib. I, cap. xxxin, n° 4,330-331.

2. Ce jésuite allemand est l'instigateur d'une méthode nouvelle. Il croise la méthode des *Institutiones*, héritée du droit romain, et une organisation nouvelle plus systématique en livres et en titres. Voir DDC, t. VI, 1504.

3. E. Pirhing, *Jus canonicum in V libros Decretalium*, Dillingen, J. Federle, 1674-1678, lib. I, tit. VI, sect. VI, 269.

4. *Ibid.*, 269 : « *Episcopus vel Praelatus electus, ante impetratam confirmationem, non habet potestatem jurisdictionis, vel administrationis, nec in rebus, aut juribus spiritualibus, neque in temporalibus [...]*. »

Au paragraphe 6, la réponse se précise s'agissant des archevêques et des évêques élus et confirmés mais non encore consacrés. Tout en rappelant la doctrine habituelle, l'auteur utilise ici l'expression *potestas ordinis* \

H rappelle ensuite qu'avant d'avoir reçu le pallium, l'archevêque ne peut pas consacrer le chrême, dédicacer des basiliques, ordonner des clercs et consacrer des évêques.

E. Pirhing aborde ensuite le cas des évêques :

L'évêque élu, ou postulé, après la confirmation acceptée par les lettres authentiques, bien qu'il ne soit pas consacré, même non-prêtre, peut exercer tout ce qui est de l'ordre de la seule juridiction épiscopale, à savoir juger, punir, excommunier, et infliger d'autres censures, et absoudre de celles-ci, recevoir des serments des vassaux, conférer des bénéfices ecclésiastiques, investir, instituer des présents, confirmer les élus, concéder des grâces et des privilèges, déléguer la juridiction au for externe, et autres choses semblables. D ne peut cependant pas exercer ce qui relève de l'ordre épiscopal, soit de droit divin, soit de droit ecclésiastique, ou qui requiert la consécration du prêtre, à savoir ordonner des clercs, consacrer le chrême sacré, conférer le sacrement de confirmation aux baptisés, déposer, ou dégrader des clercs, bénir des vierges, des vases sacrés, des autels, et consacrer des temples, et autres choses semblables [...]².

Cette théorie n'est pas nouvelle, mais la description des actes qui relèvent de l'un et l'autre pouvoir doit attirer notre attention. C'est en effet la première fois que nous la rencontrons chez les canonistes de cette période. On remarquera que dans son contenu elle ne diffère pas de ce que nous avons déjà pu rencontrer dans les périodes précédentes.

Ce passage fait également ressortir que les termes *ordo* et *iurisdictio* sont très souvent attachés à *actus*. Par exemple

1. *Ibid.*, 285.

2. *Ibid.*, 286 : « *Episcopus electus, aut postulatus, post confirmationem per litteras Authenticas acceptam, licet consecratus non sit, imo nec Sacerdos, potest ea omnia exercere, quae solis jurisdictionis Episcopalis sunt, videlicet indicare, punire, excommunicare, et alias censuras infligere, et ab eisdem absolvere : jura-menta a vasallis recipere, beneficia Ecclesiastica, conferre, investire, praesentatos instituere, electos confirmare, gratias, et privilegia concedere, jurisdictionem in externo foro delegare, et his consimilia : non autem potest exercere ea, quae sive divino, sive Ecclesiastico Jure, Ordinis Episcopalis, vel Sacerdotalis consecrationem requirunt, videlicet Clericos ordinare, sacrum Chrisma conficere, baptizatis Sacramentum Confirmationis impertire, deponere, seu degradare Clericos, benedicere Virgines, sacra Vasa, Altaria, et Tempia consecrare, et similia* »

lorsqu'il s'agit de savoir si l'excommunication relève de l'ordre ou de la juridiction¹. On retrouvera ces mêmes expressions dans le titre VIII, *De autoritate et usu pallii*².

Dans la section III du titre XXXI, l'auteur affirme que, contrairement au pouvoir d'ordre, le pouvoir de juridiction des évêques ne leur vient pas immédiatement du Christ mais du souverain pontife. Une des preuves qu'il avance, reprenant saint Thomas³, est que le pouvoir de juridiction peut être enlevé à des évêques excommuniés, suspendus, dégradés, déposés, hérétiques ou schismatiques, alors que le pouvoir d'ordre ne le peut pas⁴.

À la fin de cette même section vient une question fondamentale pour notre sujet. L'auteur commence par rapporter une position de ses adversaires avant d'y répondre :

Même les évêques ne reçoivent pas le pouvoir d'ordre immédiatement de DIEU, parce que DIEU n'ordonne ou ne consacre immédiatement aucun évêque par lui-même, donc quant à celui-ci, il n'y a aucune différence entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Il est répondu : quand est donné le pouvoir d'ordre, celui-ci est donné seulement par le moyen de l'ordination ou de la consécration, ou par celui qui ordonne ou qui consacre, par lequel comme ministre ou instrument de Dieu est conféré le pouvoir d'ordre, et on estime ainsi qu'il est donné immédiatement par Dieu, et qu'il ne peut être ni retiré, ni amoindri, ni restreint. Mais quand est conféré le pouvoir de juridiction, il est conféré par l'intermédiaire de la personne du pape, qui ne communique pas absolument comme instrument de Dieu mais comme vicaire du Christ toute juridiction ecclésiastique sur les autres ministres de l'Église, et donc il n'est pas estimé comme donné le plus immédiatement par le Christ, mais par le souverain pontife, qui peut réduire la juridiction d'un évêque, ou la retirer tout entière. *Azorc. 1. in 2 ; object.5.*

1. E. Pirhing, lib. I, tit. VI, sect. VII, 286.

2. *Ibid.*, 335-339.

3. Thomas d'Aquin, IP, II^{ae}, q. 39, a. 3.

4. E. Pirhing, *Jus canonicum in V libros Decretalium*, lib. I, tit. XXXI, sect. II, 625.

5. *Ibid.*, sect. III, 626: « *Episcopi etiam potestatem Ordinis non accipiunt immediate a DEO, quia DEUS nullum Episcopum immediate per seipsum ordinat, vel consecrat, ergo quoad hoc, nulla est differentia inter potestatem Ordinis, et jurisdictionis. Respondetur: Cum datur potestas Ordinis, ea datur solum, mediante ordinatione, seu consecratione, vel ordinante, seu consecrante, per quem velut ministerium, seu instrumentum Dei, potestas Ordinis confertur, ideoque censetur adhuc immediate a DEO dari, neque auferri, minui, vel restringi potest. Sed cum confertur potestas jurisdictionis, illa confertur, mediante persona Papae, qui non,*

La question à laquelle répond l'auteur est en fait une question de théologie sacramentaire : Comment penser la place du ministre dans la transmission des sacrements ? Les adverbess *médiate* et *immédiate* qui étaient employés ne semblent plus faire ici l'unanimité ou, au moins, être suffisamment signifiants pour rendre compte du rôle du ministre. La réponse de Pirhing est purement canonique et satisfaisante dans son ordre. Pour le sacrement de l'ordre, l'évêque intervient comme pur instrument de Dieu, alors que pour la juridiction, le pape est « intermédiaire » et la confère au nom de son pouvoir vicaire. Cependant, pour ce qui est de la théologie des sacrements, Pirhing n'explique rien et ne répond pas véritablement à la question. Comment penser que, dans un cas, Dieu intervient de manière immédiate et, dans l'autre, de manière médiate ? Rien dans son argumentation ne vient élucider ce point.

La distinction apparaît également dans la question du pouvoir des archidiacres, spécialement quand il s'agit de savoir s'ils possèdent un pouvoir ordinaire ou délégué :

De plus, quand il est dit que l'archidiacre a toute sollicitude et tout soin (*cura*), tant sur les clercs dans la ville, et sur ceux habitant en dehors, que sur leurs Églises [...], ceci est à comprendre, non du soin strictement compris comme pouvoir d'ordre, à savoir de lier et de délier au for de la pénitence, et d'administrer les autres sacrements, ce qui revient aux seuls prêtres ; mais l'archidiacre en raison de son office n'est pas forcément prêtre, mais ceci doit être compris du soin largement envisagé comme pouvoir de juridiction au for externe, à savoir de corriger les clercs, de punir et de faire d'autres choses semblables, qui relèvent de la correction des mœurs, en raison duquel pouvoir on dit que l'archidiacre a la *cura animarum* annexée à son office. Innocent, *in* 6, *Satis* ; 4. num. 2. h. t. Sylvest. V. *Archidiaconus* ; num. 5. Azor *cit.* c. 14. *quaest.* 3 *.

praecise ut instrumentum DEI, sed tanquam Vicarius Christi omnem jurisdictionem Ecclesiasticam aliis Ecclesiae Ministris communicat, ideoque non censetur proxime dari a Christo, sed a S. Pontifice, qui jurisdictionem episcopi minuire, vel omnino tollere potest. Azor c. 1. in 2 ; object. »

1. *Ibid.*, tit. XXIII, § 1, 502-503 : * *Porro cum dicitur, quod Archidiaconus habeat omnem sollicitudinem, et curam, tam in Clericis in civitate, et extra illam habitantibus, quam in Ecclesiis eorum [...]. Id intelligendum est, non de cura stricte sumpta pro potestate Ordinis, scilicet ligandi, et solvendi in foro poenitentiae, et alia Sacramenta administrandi, quae solis Sacerdotibus competit; Archidiaconus autem ratione officii non necessario est Sacerdos : sed intellegi debet de cura late accepta, pro potestate jurisdictionis in foro extento, videlicet corrigendi Clericos,*

Dans ce passage, la nouveauté réside moins dans le fond que dans l'emploi des termes. La distinction est ici employée pour qualifier le terme *cura*, H semble y avoir une *cura* qui concerne le pouvoir d'ordre et une autre qui concerne le pouvoir de juridiction. Il est alors bien précisé que la *cura animarum* de l'archidiacre concerne explicitement la juridiction au for externe et que, à ce titre, il n'est pas nécessaire qu'il soit prêtre.

Dans d'autres parties de l'œuvre, on rencontre quelques usages plus marginaux. Une large place est consacrée à la juridiction dans le titre XXXI du livre I, *De Officio iudicis ordinarii*. Il s'agit ici de la juridiction au sens étroit du terme et on y retrouve la définition classique : « *potestas jure publico introducta, cum necessitate juris dicendi, et aequitatis statuendae l.* » Alors que le reste de la section 2 établit un certain nombre de distinctions (ordinaire/déléguée, volontaire/contentieuse) susceptibles d'éclaircir le terme *iurisdiction*, rien n'est dit explicitement sur la distinction entre ordre et juridiction, ou pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, et donc rien sur la juridiction au sens large.

Pour le livre II, il n'y a dans l'index ni *potestas*, ni *ordo*, ni *iurisdiction*. Pour le livre DI, pas d'entrée d'index *potestas* ni *iurisdiction*, et une entrée marginale *ordo*. Pour le livre IV, il n'y a pas d'entrée d'index *potestas*, ni *iurisdiction*. L'entrée *ordo* existe bien, mais elle ne considère l'ordre que comme un empêchement à contracter mariage. Pour le livre V, une entrée *iurisdiction* mentionnant plusieurs occurrences au titre IV, *Ne Praelati vices suas, vel ecclesias, sub annuo censu, concedant*. Ce titre stipule qu'il est interdit à l'évêque de vendre sa juridiction aussi bien spirituelle que temporelle. Ni l'une ni l'autre ne fait l'objet de définition et il n'est pas question de pouvoir d'ordre.

On retrouve la distinction dans la question consistant à savoir ce que peuvent faire les schismatiques et ceux qu'ils ont ordonnés. E. Pirhing rappelle que l'évêque schismatique peut consacrer l'eucharistie valablement et conférer la

*puniendi, et similia agendi, quae ad correctionem morum pertinent, ratione cuius potestatis dicitur Archidiaconus habere curam animarum officio suo annexam. Innocent, in 6, Satis; 4. num. 2. h.t. Sylvest. V. Archidiaconus; num. 5. Azor cit. c. 14. quaest. 3. **

1. E. Pirhing, lib. I, tit. XXXI, sect. 1, 612.

2. *Ibid.*, 612-616.

confirmation tout aussi valablement, et conférer les ordres, pourvu qu'il le fasse dans la forme de l'Église. Mais l'auteur ajoute aussitôt qu'il ne peut donner ce qu'il n'a pas, c'est-à-dire *Yexecutio ordinis*. Et il conclut en affirmant que les schismatiques ne peuvent exercer le pouvoir de juridiction ni licitement ni valablement \

Paradoxalement, s'il est beaucoup question de juridiction dans le titre XXXVIII, *De Poenitentis et Remissionibus*, et dans le titre XXXIX, *De Sententia Excommunicationis, Suspensionis, etc.*, il n'y est, par contre, pas question du pouvoir d'ordre.

On ne relève aucun usage de la distinction dans la partie sur les clercs pérégrins 2.

Sur le fond E. Pirhing ne se distingue guère de ses prédécesseurs. La distinction est, en effet, présente, mais n'ordonne pas la présentation de sa matière et elle intervient essentiellement à propos des évêques et des archidiacres, et fait quelques autres apparitions marginales.

Ludwig Engelß (1600-1674).

De ce canoniste, nous examinerons l'œuvre principale, *Collegium universi iuris canonici*⁴, qui connut plusieurs éditions et eut un grand succès jusque dans les milieux protestants. L'auteur y reprend le plan des *Décrétales*, mais son ouvrage, s'il se présente comme un commentaire, n'hésite pas à prendre ses distances par rapport au texte⁵.

Ainsi dans son *De Electione et Electi Potestate*⁶, lieu majeur où les Décrétalistes avaient utilisé la distinction entre ce qui relève de l'ordre et de la juridiction, L. Engel n'en use qu'une seule fois et n'en fait pas une distinction structurante de son exposition : « La confirmation quoiqu'elle confère le

1. *Ibid.*, lib. V, lit. VIII, 157.

2. *Ibid.*, lib. I, tit. XXn, 499-501.

3. Canoniste autrichien bénédictin de Meltz. Docteur de l'université de Salzbourg, il y devient professeur de droit canonique en 1660. Il est connu comme un des promoteurs et défenseurs des droits de la papauté. Voir *DDC*, t. V, 342-343.

4. L. Engel, *Collegium universi iuris canonici*, Salzbourg, 1712 (8^e éd. ; la 1^{re} éd. paraît de 1671 à 1674 ; en 1770, on est déjà à la 15^e éd.).

5. Dans l'index de l'ouvrage, on ne trouve aucune entrée *potestas*, *ordo* ou *iurisdic-tio*.

6. L. Engel, *Collegium universi iuris canonici*, lib. I, tit. VI, § IV, n° 54, 105.

droit sur le bénéfice, de sorte que, une fois confirmé, il peut administrer et exercer ce qui relève de la juridiction, cependant ce qui regarde le pouvoir d'ordre il ne peut l'exercer avant qu'il ait reçu l'ordre épiscopal et la consécration. [...] Dans l'intervalle avant la consécration il ne lui est pas interdit de déléguer des choses semblables et de donner à un autre évêque la permission d'exercer les *pontificalia* dans son Église, parce que déléguer est un acte de juridiction L »

Cet emploi unique est moins imputable à un changement de terminologie pour traiter la question qu'à une moindre place accordée dans ce titre à la question de ce que l'évêque peut faire ou non entre sa confirmation et sa consécration. Les questions qui deviennent cruciales sont celles de savoir qui confirme et celles des délais qui doivent être respectés entre chacun des actes.

Mais c'est dans la description du pouvoir de l'évêque que notre distinction va retrouver toute sa force. Elle se voit alors appliquée au ministère épiscopal en général et non plus seulement à la période transitoire qui sépare la confirmation de la consécration :

Or le pouvoir de l'évêque est divisé en pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Le pouvoir d'ordre dépend de l'ordre et du caractère épiscopal, ici vraiment du sacerdoce et de la consécration. Et ce pouvoir consiste principalement en trois choses, à savoir confirmer, ordonner, et consacrer, et il est de coutume qu'il soit exercé en vêtements et ornements pontificaux. Le pouvoir de juridiction est celui par lequel l'évêque est constitué juge et pasteur de son Église, afin qu'il puisse trancher des procès, conférer des bénéfices, visiter, corriger, etc. et ce pouvoir lui est donné par l'élection canonique suivie de la confirmation.

Parfois cependant ce terme «juridiction» est reçu plus largement de telle manière qu'il comprend même ce qui relève de l'ordre, dans la mesure où assurément l'évêque ne peut exercer régulièrement l'acte d'ordre sur les autres mais seulement sur ceux qui lui sont soumis. Ceci ressort de *cap. dilectus 18. de Officio Ordinarii*. Le pouvoir de l'évêque est divisé en *lex jurisdictionis* et en *lex*

1. L. Engel, lib. I, tit. VI, § IV, n° 54,105 : « *Confirmatio quamvis tribuatj us in beneficio, ita ut confirmatus administrare, et ea, quae iurisdictionis sunt exercere valeat, quae tamen ad potestatem Ordinis spectant, exercere non potest, antequam Ordinem Episcopalem et consecrationem acceperit. [...] Interim ante consecrationem similia delegare, et alteri Episcopo licentiam dare in sua Ecclesia Pontificalia exercendi, non prohibetur, quia delegare est actus iurisdictionis.* »

diocesana, et comme en témoigne la glose sur ce même texte, on entend par *lex jurisdictionis* tout ce qui consiste dans le fait de donner, que cela procède ensuite de Tordre ou de la juridiction de l'évêque, comme conférer les ordres, la confirmation, la consécration, des bénéfices, des sentences et choses semblables. À la *lex diocesana* correspond par contre tout ce qui consiste dans le fait de recevoir, c'est-à-dire ce que l'évêque peut exiger et recevoir de ceux qui lui sont soumis, comme le *cathedraticum*, le *charitativum subsidium* et la portion canonique, etc. [...].

Confirmer, ordonner et consacrer, tels sont les trois principaux actes du pouvoir d'ordre selon l'auteur. Il n'est pas précisé si la confirmation dont il s'agit ici est la confirmation d'une élection ou le pouvoir de donner la chrismation. L'évolution du vocabulaire dans ce dernier domaine et le fait qu'il s'agisse des évêques en général, et non d'abord des archevêques, permettraient de dire qu'il s'agit ici de la chrismation. La mention des vêtements et ornements pontificaux pour l'exercice de ces trois actes corrobore encore davantage cette hypothèse.

H est de plus affirmé explicitement ici que le pouvoir de juridiction instaure l'évêque comme « juge et pasteur » de son Église. Il est impossible de discerner si ces deux fonctions se recoupent, c'est-à-dire si le pouvoir judiciaire est conçu par l'auteur comme faisant partie du pouvoir pastoral, ou, au contraire, s'il s'agit de deux pouvoirs indépendants. Le second paragraphe de la citation inviterait pourtant plutôt à une interprétation dans ce dernier sens. Il envisage, en effet,

1. *Ibid.*, tit. XXXIII, § 5, n° 36-37, 226-227 : * *Dividitur autem potestas Episcopi in potestatem Ordinis, et potestatem Jurisdictionis ; Potestas Ordinis dependet ab Ordine et caractere Episcopali, hic vero a Sacerdotio et consecratione. Et haec potestas consistit potissimum in tribus, scilicet, in confirmando, ordinando, et consecrando, soletque exerceri in vestibus et ornamentis pontificalibus. Potestas jurisdictionis est, perquam Episcopus constituitur Judex, et Pastor Ecclesiae suae, ut possit decidere lites, conferre beneficia, visitare, corrigere, etc., et datur haec Potestas per Canonicam electionem secuta confirmatione. Aliquando tamen hoc vocabulum jurisdictionis latius accipitur, ut etiam ea, quae Ordinis sunt, comprehendat, quatenus nimirum Episcopus non alienis, sed suis tantum subditis, regulariter actus Ordinis impertiri valet. Hinc in cap. dilectus 18. de Officio Ordinarii, potestas Episcopi dividitur in legem Jurisdictionis et Legem diocesanam, et teste Gloss, ibidem per Legem Jurisdictionis intelliguntur omnia ea, quae in dando consistunt, sive deinde ex Ordine, sive ex Jurisdictione Episcopi procedant, ut dare Ordines, confirmationem, consecrationem, beneficia, sententias et similia. Ad legem Diocesanam autem referuntur, quae consistunt in recipiendo, id est quae episcopus a suis subditis exigit et recipere potest, ut cathedraticum, charitativum subsidium et portionem canonicam, etc. [...].* *

un sens plus général du terme « juridiction » qui peut même aller jusqu'à recouvrir ce qui relève de l'ordre. Cette manière de voir repose sur la distinction entre *lex jurisdictionis* et *lex diocesana* dont l'auteur donne la définition. La *lex jurisdictionis* recouvre tout ce que l'évêque peut donner à ses sujets, par extension l'auteur nomme « juridiction » le pouvoir général sur ceux dont il a reçu la charge. L'expression n'est pas employée mais, dans l'acception des termes, nous sommes ici très proches en ce qui concerne la juridiction du pouvoir de gouvernement en général.

On retrouve une nouvelle fois notre distinction au titre VIII du livre I, *De Autoritate et Usu Pallii*. Comme nous l'avions vu chez certains Décrétalistes, avec le pallium est reçue la plénitude du pouvoir pastoral et donc la faculté d'exercice d'un certain nombre d'actes qui dépendent du pouvoir de juridiction : conférer le chrême, consacrer des églises, ordonner des clercs \

Plus que les questions dans lesquelles apparaît la distinction, chez Engel, ce sont celles où elle est absente qui méritent notre attention. On ne la trouve pas dans l'examen de la question des clercs pèlerins, *De Clericis Peregrinis*². Plus étonnant encore, elle est absente de la partie sur l'office d'archidiacre, *De Officio Archidiaconi*³. Elle n'est pas davantage utilisée dans le *De schismaticis et Ordinatis ab eis*⁴ où c'est la distinction entre *irregularis* et *valide* qui permet de résoudre la question.

Plus intéressante encore pour notre propos est sa manière de traiter la question *De Ordinatis ab Episcopo, qui renuntiavit, Episcopatu, vel ab Excommunicato*⁵. Il n'est pas non plus ici question de pouvoir d'ordre ni de pouvoir de juridiction, mais de caractère qui demeure et qui fait que, si l'évêque en question ordonne, il le fait valablement. Est également utilisé le vocabulaire de la *potestas* et de *Vexectio potestatis*⁶.

L. Engel fait donc un usage minimaliste de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Peut-on interpréter cela par l'aire culturelle et linguistique dans laquelle il

1. L. Engel, lib. I, tit. VIII, § IV, n° 5, 109-110.

2. *Ibid.*, tit. XXII, 170-171.

3. *Ibid.*, tit. XXIII, 171-173.

4. *Ibid.*, lib. V, tit. VIII, 1079-1080.

5. *Ibid.*, lib. I, tit. XIII, 136-138.

6. *Ibid.*, 4, 137.

se situe ? La distinction serait alors davantage une spécialité romaine ? Nous verrons par la suite en examinant d'autres canonistes de ce même espace que cette conclusion serait hâtive. Quoi qu'il en soit, l'œuvre de L. Engel montre que l'on peut résoudre un certain nombre de problèmes théologiques et canoniques sans l'usage de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

Anaklet Reiffenstuel (1641-1703).

Dans son *Jus canonicum universum*², A. Reiffenstuel développe la distinction à propos du pouvoir des évêques et reprend presque mot pour mot les termes de L. Engel³ à propos de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

L'auteur diagnostique la divergence parmi les docteurs en ce qui concerne l'origine du pouvoir de juridiction des évêques. Les uns disent qu'il provient immédiatement de Dieu et les autres de manière médiate par le pape. Il reconnaît l'accord dont fait l'objet la *potestas ordinis*. Elle provient immédiatement de Dieu et c'est, une fois encore, son immutabilité qui est avancée en guise d'argument⁴. Pour ce qui est du pouvoir de juridiction, il en va tout autrement : « Que ce soit la juridiction ordinaire des évêques en elle-même et considérée en général, elle fut instituée par le Christ ; et d'ailleurs celle-ci n'est pas le pouvoir de gouverner purement temporel et civil, mais spirituel et divin : néanmoins si celle-ci est examinée quant à telles ou telles personnes, auxquelles elle est conférée et dans l'ordre pour certains diocèses, lieux, ou peuples, en fonction desquels elle est conférée, de cette manière elle-même descend immédiatement du pontife romain, en tant que

1. Il entre chez les Capucins de Bavière en 1658. Il enseigne la philosophie et la théologie à Landshut puis à Munich. Il devient ensuite professeur de droit canonique à Freising de 1683 à 1691. Voir DDC, t. VII, 547-548.

2. A. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum** Venise, 5 vol., 1735. Il s'agit encore d'un commentaire des *Décrétales* mais, s'il en suit les rubriques, l'auteur y introduit un exposé systématique subdivisé en questions. Le volume II concerne la procédure et le droit processuel.

3. L. Engel, *Collegium universi inris canonici** lib. I, tit. XXXII, § 5, n° 36-37, 226-227 ; voir notre n. 1, p. 273.

4. A. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum** lib. I, lit. XXXI, § 3, n° 68, 346.

vicaire du Christ et pasteur suprême de l'Église universelle \ »

A. Reiffenstuel se recommande ici directement de Pirhing et adopte sa position, celle de l'origine médiate du pouvoir de juridiction. Son argument principal semble être celui de la suprématie du pouvoir du pape sur celui des évêques qu'il n'entend pas voir se dissoudre : « Du reste il est certain que si le pouvoir de juridiction des évêques venait directement du Christ, il ne pourrait pas être augmenté davantage ou restreint par l'Eglise, comme il apparaît dans le pouvoir d'ordre épiscopal, qui, puisqu'il vient immédiatement de Dieu, ne peut être augmenté ou limité par l'Église, sous réserve du moins qu'il soit exercé valablement². »

L'auteur a également recours à la distinction lorsqu'il traite des pouvoirs attachés à la remise du pallium. Sur ce point, Reiffenstuel ne fait pas preuve d'originalité et reprend ce qui avait fini par s'établir. Il n'est pas permis à l'archevêque, même s'il est ordonné, d'exercer son pouvoir d'ordre tant qu'il n'a pas reçu le pallium³.

Au titre Xm, *De Ordinatis ab Episcopo, qui renuntiavit Episcopatu*, la question se pose de savoir si un évêque qui a renoncé à l'épiscopat peut ordonner. A. Reiffenstuel distingue deux cas. Le premier cas concerne l'évêque qui a renoncé à son siège mais pas à la dignité épiscopale. Celui-ci peut, à l'invitation d'un autre évêque, venir conférer les ordres. Le second cas est celui de l'évêque qui a renoncé à son siège et à la dignité épiscopale. Celui-ci ne peut pas ordonner licitement. S'il ordonne quand même, il transmet bien l'ordre mais non son exécution⁴.

Ce passage est parfaitement révélateur des concepts clefs qui servent à l'auteur pour aborder les questions de ce

1. A. Reiffenstuel, lib. I, tit. XXXI, § 3, n° 69,346: « *Quamvis Jurisdictio ordinaria Episcoporum secundum se, ac in Generali considerata, a Christofuerit instituta; adeoque ea non sit potestas gubernandi pure temporalis et civilis, sed spiritualis atque divina: nihilominus si ipsa consideretur quoad has vel illas personas; quibus confertur, et in ordine ad certas Dioeceses, loca, seu populos, respectu quorum ea confertur, sic ipsa descendit immediate a Romano Pontifice, tanquam Vicario Christi, et supremo Ecclesiae Universalis Pastore.* »

2. Ibid., n° 74, 346 : « *Alioquin certe, si potestas lurisdictionis Episcoporum immediate foret a Christo, ea non posset amplius per Ecclesiam auferri, vel restringi; prout patet in potestate Ordinis Episcopalis, quae cum immediate sit a Deo, nequit per Ecclesiam amplius tolli, seu limitari, quin saltem valide exerceatur.* »

3. Ibid., tit. VIII, n° 8-9,228.

4. Ibid., tit. XUI, n° 6,278.

chapitre. H s'agit, d'une part, de celui de caractère indélébile lié à l'ordre sacré, et, d'autre part, de celui d'*executio ordinis*. Le binôme pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction est totalement absent de ce titre.

Le terme *iurisdictio* est très employé et fait même l'objet d'une définition conforme à la tradition dans le titre XXIX *. L'auteur établit ensuite quelques divisions fondamentales dans cette catégorie de juridiction : volontaire et contentieuse, ordinaire et déléguée.

Par contre, on ne trouve pas trace de la distinction dans le titre VI, *De electione* 2, rien non plus en *De translatione Episcopi* 3, rien en *De Renunciatione* 4. Dans le livre V, la distinction est absente du *De Clerico excommunicato, deposito, vel interdicto ministrante* 5, du *De Clerico non Ordinato ministrante* 6, et du *De eo, qui furtive Ordinem suscepit* 1.

On pourra faire à propos de A. Reiffenstuel la même remarque que pour L. Engel sur l'utilisation restreinte de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction dans sa présentation générale du droit canonique et dans la résolution d'un certain nombre de questions pour lesquelles la distinction avait pourtant été utilisée par ses prédécesseurs.

Zeger Bernhard Van Espen⁸ (1646-1728).

Quittons maintenant l'espace culturel germanique pour porter notre attention sur l'œuvre d'un canoniste belge, le *Jus ecclesiasticum universum* de Van Espen.

Au chapitre v du titre XTV, « De Confirmatione Episcoporum » 9, l'auteur emploie la distinction à propos des

1. *Ibid.*, tit. XXIX, nos 3-5, 318.

2. *Ibid.*, tit. VI, 183-220.

3. *Ibid.*, tit. VII, 220-227.

4. *Ibid.*, tit. IX, 229-245.

5. *Ibid.*, tit. XXVII, 266-268.

6. *Ibid.*, tit. XXVIII, 268-269.

1. *Ibid.*, tit. XXX, 270-271.

8. Né à Louvain, il devient titulaire de la chaire de droit canonique de l'université de cette ville. Unanimentement reconnu par ses pairs, sa réputation fut cependant ternie par ses thèses gallicanes en faveur de jansénistes qu'il soutint durant les vingt dernières années de sa vie. Voir DDC, t. V, 457-461. Comme dernière bibliographie, on pourra consulter M. Nuttinck, *La Vie et l'Œuvre de Van Espen*.

9. Z. B. Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*, Naples, 1766, t. I, pars I. tit. XIV, cap. v, 188. La 1^{re} éd. a paru à Louvain en 1700 et fut suivie de onze autres.

évêques élus et confirmés mais non encore ordonnés : « De là les canonistes concluent, et la pratique commune prouve, que l'évêque confirmé non consacré peut exercer pleinement sa juridiction ; et exercer tout ce qui relève de la *cura pastoralis* et épiscopale, excepté du moins ce qui relève de l'ordre ou du caractère épiscopal, c'est-à-dire : conférer les ordres sacrés par soi-même, sacrer le chrême, donner le sacrement de confirmation, etc. Ainsi l'a décrété Célestin DI. *cap. Transmissum de Elect. potest. l.* »

On notera ici l'usage de l'expression *cura pastoralis* qui se trouve assez rarement et qui ne semble pas être totalement équivalente à «juridiction». Son emploi n'est cependant pas davantage précisé.

Au chapitre v du titre XV, « De Consecratione Episcoporum² », l'auteur opère une relecture historique pour montrer que pendant de nombreux siècles l'évêque n'acquerrait aucun droit avant la consécration. Ce type de mise en perspective historique d'un concept est suffisamment rare à l'époque pour qu'il soit cité :

I. Pendant de nombreux siècles la consécration des évêques ne fut pas distinguée de leur confirmation, nous ne l'avons pas noté une seule fois par le passé ; et de plus nous avons observé qu'autrefois par l'élection du clergé et du peuple aucun droit n'avait été particulièrement acquis par l'élu, et pendant de nombreux siècles on a ignoré que par l'élection l'élu acquerrait le *jus ad rem*, mais par la confirmation le *jus in re* ; en effet, l'époque des Pères a ignoré ceci.

II. Donc au temps de cette discipline, l'élu n'avait aucun droit dans l'administration de son Église ; et un pasteur d'Église ou un prélat n'était pas considéré comme tel avant la consécration ; mais l'évêque était précisément institué par la confirmation ou l'ordination. Ainsi pour les Pères, ordonner ou consacrer un évêque équivalait à instituer un évêque, ou à pourvoir une Église d'un évêque : et on ne repère aucune différence dans les sacrés canons durant ces dix premiers siècles de l'Église.

Ainsi si nous regardons l'ancienne discipline de cette époque,

1. Z. B. VAN ESPEN, I.1, pars I, tit. XIV, cap. v, § 10, 190-191: « *Hinc concludunt Canonistae, et communis praxis probat, Episcopum confirmatum, non consecratum, posse plenarie jurisdictionem suam exercere ; eaque omnia, quae ad curam Pastoralis, et Episcopalem pertinent, agere, exceptis his dumtaxat, quae Ordinis seu characteris sunt Episcopalis ; qualia sunt Ordines Sacros per se conferre, Chrisma conficere, Sacramentum Confirmationis dare, etc. Ita decrevit Caelestinus III. cap. Transmissum de Elect. Potest.* »

2. *Ibid.*, I, tit. XV, cap. v, 215.

précisément par la consécration les évêques recevaient toute autorité et le pouvoir, aussi bien en ce qui concerne ce qu'on dit être de juridiction, que d'ordre. Aucun des deux n'était transmis sans l'autre chez les évêques.

in. Mais l'époque ultérieure, qui commence à distinguer la confirmation de la consécration, enfin a séparé aussi ce qui relève de l'ordre de ce qui relève de la juridiction. Et par la confirmation avant la consécration elle a voulu transmettre ce qui relève de la juridiction chez l'évêque, bien au contraire par la confirmation elle a voulu que le pasteur ou le prélat d'Église soit institué sans consécration, que le gouvernement de l'Église soit rendu exécutoire, excepté ce qui relève de l'ordre, mais, pour que cela soit conféré et consacré dans son Église ou pour ses sujets par d'autres évêques, il peut le permettre ou le déléguer ; comme nous l'avons exposé plus amplement dans le titre précédent *cap. 4. latius ostendimus* *.

L'auteur reconnaît que pendant les dix premiers siècles de l'histoire de l'Église, il n'y avait pas de distinction entre la confirmation et la consécration épiscopales. La consécration était alors la source unique de l'ordre comme de la juridiction et l'évêque n'avait aucun droit d'administration avant celle-ci. Van Espen fait ensuite le parallèle entre la distinction progressive entre confirmation et consécration, d'une part, et ordre et juridiction de l'autre. Par la confirmation est transmis

1. *Ibid.*, cap. v, § 1-3, 215-216. On trouvait déjà ce même raisonnement en pars I, tit. XIV, cap. v, § 8, 190 : « I. *Multis seculis Consecrationem Episcoporum haud fuisse ab eorum Confirmatione sejunctam, non semel in praecedentibus notavimus ; ac insuper observavimus, olim per electionem Cleri, et Plebis nullum proprie jus Electo juisse acquisitum, multisque seculis ignotum fuisse per electionem acquiri Electo jus ad rem ; per Confirmationem vero jus in re ; haec enim Patrum aetas ignoravit.* II. *Hac ergo disciplina durante, Electus nullum jus habebat in administratione Ecclesiae ; neque Ecclesiae Pastor, aut Praelatus habebatur ante Consecrationem ; sed demum per Consecrationem, sive Ordinationem Episcopus constituebatur. Unde Patribus idem erat, Ordinare aut Consecrare Episcopum, et constituere Episcopum, aut Ecclesiae de Episcopo providere : neque inter illa decem primis Ecclesiae seculis in Sacris Canonibus ullum discrimen reperitur. Itaque si pristinam illorum temporum disciplinam spectemus, per Consecrationem demum, omnem accipiebant Episcopi auctoritatem, et potestatem ; tam quoad ea quae jurisdictionis, quam quae Ordinis dicuntur. Neque illa sine his in episcopos transibant.* III. *At posterior aetas, quae Confirmationem a Consecratione distinguere coepit, etiam ea, quae jurisdictionis sunt, ab his, quae Ordinis sunt tandem separavit ; atque per Confirmationem ante Consecrationem, quae jurisdictionis sunt in Episcopum transire voluit ; imo per Confirmationem Pastorem, ac Praelatum Ecclesiae sine Consecratione constitui ; omnesque regimen Ecclesiae committi ; solis iis exceptis, quae Ordinis sunt ; quae tamen, ut in Ecclesia sua, aut Subditis suis per alios Episcopos conferantur, et impendantur, permittere, aut delegare potest ; uti titulo praecedenti cap. 4. latius ostendimus. »*

ce qui relève de la juridiction. C'est sans doute la première fois qu'est théorisée avec autant de netteté la corrélation entre la séparation de la confirmation et de la consécration, d'un côté, et l'apparition de la distinction entre ordre et juridiction de l'autre. L'auteur ne semble cependant tirer aucune conséquence de cette présentation historique. Comment interpréter cette pratique et cette théologie différente de l'accession à l'épiscopat ? Comment fonder autrement la juridiction que dans la consécration ? Ces questions ne semblent pas effleurer Van Espen un seul instant. D'ailleurs sur ces thèmes du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction, il ne se distingue guère de ses contemporains et utilise la distinction sans sourciller.

Par exemple sur la question du pallium et des pouvoirs qu'il confère, Van Espen ne se démarque pas des canonistes de son époque et fait une mention rapide de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction \

De même, on va retrouver dans le titre IX, *De Sacramento Ordinis*, mais dans le chapitre concernant les lettres dimissoriales, la distinction entre ce qui relève de l'ordre et ce qui relève de la juridiction : « Du reste, parce que la concession de dimissoriales pour conférer les ordres relève non de ce qui est de l'ordre épiscopal mais de ce qui est de la juridiction, personne ne discute que l'évêque élu et confirmé, bien que non encore consacré, puisse donner des dimissoriales ; et ceci parce que après la confirmation, même avant la consécration, l'évêque exerce tout ce qui relève de la juridiction, comme il est montré en *part. I. tit. 14. cap. 5*. Donc, j'admets la même opinion que l'archevêque avant d'avoir reçu le pallium archiepiscopal, sans lequel il ne peut conférer les ordres, puisse cependant exercer ce qui est de l'ordre de la juridiction, comme il est prouvé également en *part. I. tit. 10. cap. 72*. »

Dans la lignée de Engel et de Pirhing, il y a chez Van Espen

1. Z. B. Van Espen, I.1, pars I, tit. XIX, cap. vn, 310.

2. *Ibid.*, t. II, pars II, tit. IX, cap. in, 263 : « *Ceterum, quia concessio Dimissorialium ad Ordines suscipiendos, non ad ea, quae Ordinis Episcopalis sunt, sed ad ea, quae jurisdictionis sunt, pertinet; nemo ambigit, quin Episcopus electus, et confirmatus, licet nondum consecratus, Dimissorias dare queat; eo quod post confirmationem, etiam ante consecrationem Episcopus exerceat omnia, quae sunt iurisdictionis, quemadmodum part. I. tit. 14. cap. 5. ostensum est. Idem esto iudicium de Archiepiscopo ante acceptum Pallium Archiepiscopale, sine quo Ordines conferre nequit, licet quae jurisdictionis sunt exercere valeat; uti similiter part. I. tit. 10. cap. 7. probatum est.* »

comme une marginalité de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction dans l'ensemble de l'œuvre. Ainsi dans le titre IX, *De Sacramento Ordinis*, au chapitre premier, « De Materia, et Forma hujus Sacramenti », il n'est pas question une seule fois de *potestas ordinis* dans la description du sacrement. On ne retrouve rien non plus en termes d'ordre et de juridiction dans le titre sur le ministre du mariage, livre II, titre XII, *De Sponsalibus et Matrimonio*, chapitre v, « Coram quo Matrimonium contrahendum » (372).

D'autres recherches plus élargies se révèlent également sans succès. Tout le tome IV contenant la *Pars tertia, De Judiciis, delictis, et poenis ecclesiasticis* emploie largement le terme *iurisdictio* mais au sens judiciaire du terme et non lié à pouvoir d'ordre. Il n'est pas davantage question du binôme pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction dans le *De Archidiacono*², le *De Pastoribus et Vice-Pastoribus*³, le *De Capitulo Cathedrali*⁴.

Franz Schmalzgrueber⁵ (1663-1735).

Nous examinerons son œuvre principale, le *Jus Ecclesiasticum Universum*⁶. Une fois encore les entrées de *Vindex rerum et verborum* se montrent décevantes. On ne trouve pas dans l'index des tomes I et II les mots *iurisdictio*, *potestas* et *ordo*⁷.

Fr. Schmalzgrueber reprend la double définition du pouvoir de l'évêque de L. Engel⁸. « De cela il apparaît que le pouvoir des évêques est double, l'un d'ordre, l'autre de juridiction. Le pouvoir d'ordre dépend de l'ordre et du caractère épiscopal ;

1. *Ibid.*, t. IV, pars III.

2. *Ibid.*, 1.1, pars I, tit. XII, cap. i, 132-139.

3. *Ibid.*, tit. III, 24-49.

4. *Ibid.*, tit. VIU, 96-104.

5. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1679, il étudie à Ingolstadt où il obtient les grades de docteur en philosophie, en théologie et en droit canonique. Il devient successivement professeur dans ces trois disciplines en ce même lieu. Voir *DDC*, t. VII, 888.

6. Fr. Schmalzgrueber, *Jus Ecclesiasticum Universum*, Ingolstadt, 1728 (2^e éd.).

7. Les index sont à utiliser avec précaution. On ne saurait en aucun cas y lire les intentions de l'auteur, puisque bien souvent ils sont confectionnés par l'éditeur. Cependant ils sont bien révélateurs des concepts principaux au moment de l'édition.

8. Voir notre n. 1, p. 273.

et consiste principalement en trois choses, à savoir confirmer, ordonner et consacrer, et il est habituellement exercé en vêtements et ornements pontificaux. Le pouvoir de juridiction est celui par lequel l'évêque est constitué juge et pasteur de son Église. Ce pouvoir est ordinaire et il est ainsi appelé l'ordinaire : il s'étend non seulement sur les clercs mais également sur les laïcs de son diocèse, à tous ceux-ci sauf à ceux qui sont spécialement exempts. Et il s'étend à toutes les causes spirituelles, et mixtes c. *cum sit*. 8. et c. *ex tenore* II. *de for. compet.* H appartient aussi à l'évêque élu et confirmé, même s'il n'est pas encore consacré c. *transmissam* 15. *de elect.* \ »

Notre auteur est de ceux qui tiennent que le pouvoir de juridiction vient du souverain pontife. Il cite l'argument de saint Thomas, que nous avons déjà rencontré, affirmant que si le pouvoir de juridiction venait directement du Christ, il ne pourrait pas être modifié ou retiré par l'Église, comme c'est le cas pour le pouvoir d'ordre 2.

H répond ensuite aux objections de ses contradicteurs les unes après les autres s'appuyant largement sur ses prédécesseurs. Ainsi pour distinguer le ministre tel qu'il intervient dans l'ordination et le vicaire qui donne le pouvoir de juridiction, il reprend une distinction que l'on trouvait déjà chez E. Pirhing : « Il y a disparité parce que le pouvoir d'ordre est conféré par l'ordinant en tant que ministre, et presque instrument du Christ ; mais le pouvoir de juridiction est conféré aux évêques par le pape, en tant que vicaire du même. Et on estime donc que ce qui a été fait par son ministre advient immédiatement par lui-même, mais pas ce qui est fait par son vicaire³. »

1. Fr. Schmalzgrueber, *Jus Ecclesiasticum Universum*, lib. I, pars IV, tit. XXXI, § IV, n° 25, 238-239 : « *Ex quo patet, quod Episcoporum potestas sit duplex, una Ordinis, altera Jurisdictionis. Potestas Ordinis dependet ab Ordine, et Characterē Episcopali; et consistit potissimum in tribus, scilicet in Confirmando, Ordinando, et Consecrando, soletque exerceri in vestibus, et ornamentis Pontificalibus. Potestas Jurisdictionis est, per quam Episcopus constituitur Judex, et pastor Ecclesiae suae. Ea est Ordinaria, hinc etiam Ordinarius appellatur: se porrigit non tantum in Clericos, sed etiam in Laicos suae Dioecesis, eosque omnes, nisi sint specialiter exempti: extenditque se ad omnes causas spirituales, et mixtas c. cum sit. 8. et c. ex tenore II. de for. compet. Competit etiam Episcopo electo, et confirmato, etsi consecratus nondum sit c. transmissam 15. de elect.* »

2. Fr. Schmalzgrueber, lib. I, pars IV, tit. XXXI, § IV, n° 26, 239.

3. *Ibid.*: « *Ad. 4. negatur paritas. Disparitas est, quia potestas Ordinis confertur ab Ordinate, ut ministro, et quasi instrumento Christi; potestas Jurisdictionis vero Episcopis confertur a Papa, tanquam Vicario ejusdem: censetur autem quis per*

H fait aussi jouer la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction quand il s'agit d'examiner les pouvoirs de l'évêque dans les phases de l'élection, de la confirmation et de la consécration : « Il est demandé quel est l'effet de la consécration épiscopale ? R. 1. L'évêque par la consécration atteint la plénitude de l'office épiscopal, de sorte qu'il puisse tout exercer, non seulement ce qui relève de la juridiction, mais aussi ce qui relève de l'ordre épiscopal c. *transmissam* 15. h. tit. L'archevêque est excepté, car celui-ci avant la réception du pallium n'atteint pas la plénitude de son pouvoir comme il est dit en tit. 8. n. 5 [...]! »

Inutile de reprendre ici les droits de l'élu entre chacune des étapes, l'auteur ne se distingue pas de ses prédécesseurs. Il emploie de manière très sporadique l'expression *potestas iurisdictionis* (trois ou quatre fois dans le titre *De electione*) et pas du tout *potestas ordinis*. Du point de vue de l'usage du pallium, Fr. Schmalzgrueber ne se distingue pas non plus de ses prédécesseurs et exprime ce que peut exercer l'archevêque qui a reçu le pallium en termes de *actus qui sunt Jurisdictionis et Ordinis*².

Du point de vue de l'ensemble de ce livre, on assiste à un phénomène nouveau. D'un côté, l'usage des termes *potestas*, *iurdictio*, *ordo* se développe de manière abondante dans les titres ou les sommaires de paragraphes. Parfois même ils constituent à eux seuls un titre de paragraphe. On demandera par exemple à propos d'un office : « *Quae ejus Jurisdictio ?* » Mais d'un autre côté, la distinction entre *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis* reste absente dans le traitement de nombreuses questions où elle avait déjà été utilisée par le passé ou dans lesquelles elle sera employée dans le futur. Ainsi on ne trouve rien en ces termes dans la présentation de l'office et des pouvoirs du *parochus** (curé) ou dans le *De ordinatis ab Episcopo, qui renuntiavit Episcopatu, vel ab*

seipsum immediate secisse, quae facta sunt per ministrum ; non vero, quae facta sunt per Vicarium ejusdem. »

1. *Ibid.*, pars II, tit. VI, § II, n° 8,98 : « *Quaeritur quis sit effectus Consecrationis Episcopalis ? R. 1. Episcopus per Consecrationem consequitur plenitudinem Officii Episcopalis, ita ut exercere possit omnia, non solum, quae Jurisdictionis, sed etiam quae ordinis Episcopalis sunt c. transmissam 15. h. tit. Excipitur Archiepiscopus; nam iste ante susceptum pallium plenitudinem potestatis suae non consequitur, ut dicetur tit. 8. n. 5 [...].* »

2. Fr. Schmalzgrueber, lib. I, pars II, tit. VII, n° 6,108.

3. *Ibid.*, pars IV, tit. XXXI, § VI, 245-247.

Excommunicato \ On leur préfère dans ce dernier cas *valide/ licite, character, executio ordinis*. L'index et les quelques sondages que nous avons pu faire dans le *De matrimonio*² n'y révèlent aucun usage de la distinction. De même que, pour un sujet complètement différent, dans le *De Schismaticis, et Ordinatis ab eis*³. Dans le titre XXHI, *De Officio Archidiaconi*⁴, il n'est pas question de pouvoir d'ordre ni de pouvoir de juridiction, si ce n'est une seule fois pour rendre compte de la supériorité de Farchiprêtre sur l'archidiacre et vice versa : « Et il n'y pas obstacle à ce que Farchiprêtre soit et doive être prêtre, ce que ne doit pas être l'archidiacre. Car ceci prouve seulement que le premier est plus grand quant à l'ordre, tout en étant pourtant plus petit que l'archidiacre quant à la juridiction⁵. »

Pour résumer, il faut reconnaître que Fr. Schmalzgrueber ne fait aucun usage novateur de la distinction et que, si sa présence semble prendre de l'ampleur dans l'utilisation des termes pour les titres de paragraphe ou de partie, l'utilisation effective reste relativement limitée.

Giovanni Devoti⁶ (1744-1820).

Les quatre volumes intitulés *Institutionum canonicarum libri IV* de G. Devoti⁷ font partie des œuvres connues des canonistes. On le situe habituellement sur le même plan que les théoriciens de son temps. Cependant au regard de la distinction qui nous occupe et de son développement, il tient une place tout à fait particulière. Le premier volume de son œuvre qui traite, selon la répartition *Personae, Res, Actiones*, des personnes dans l'Église est entièrement structuré par la

1. Fr. Schmalzgrueber, lib. I pars II, tit. XIII, 155.

2. *Ibid.*, lib. IV sectio. II, 47s.

3. *Ibid.*, lib. V, tit. VIII, 163-166.

4. *Ibid.*, lib. I, pars IV, tit. XXIII, 195-196.

5. *Ibid.*, n° 5, 196 : « *Neque obstat, quod Archipresbyter sit, et debeat esse Sacerdos, qualis esse non debet Archidiaconus ; nam hoc solum probat quod ille major sit ratione Ordinis, quo stante minor tamen archidiacono est ratione Jurisdictionis.* »

6. Né à Rome en 1744, il est pendant vingt-cinq ans professeur de droit canonique à la Sapienza avant d'être nommé évêque d'Agnani. Voir DDC, t. IV, 1192-1193.

7. G. Devotti, *Institutionum canonicarum Libri IV*, Rome, 1785. Cet ouvrage sera réédité une quinzaine de fois dans toute l'Europe jusqu'à l'édition de Liège en 1860.

distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, et plus précisément entre hiérarchie d'ordre et hiérarchie de juridiction.

Après un titre I d'introduction *De Jure personarum, deque laids, et Clerids generatim*, le titre II annonce *De Hierarchia ordinis*. Il est composé de deux sections : *De Episcopis et De Presbyteris, Diaconis, Subdiaconis, et reliquis ordinibus*. Vient ensuite, au titre ID, *De Hierarchia Jurisdictionis*. Ce titre ne comprend pas moins de dix sections allant du souverain pontife au curé et autres clercs \ Le parallélisme entre les deux pouvoirs continue dans la suite du sommaire puisque le titre IV annonce *Quibus modis potestas Ordinis acquiratur* et le titre V, *Quibus modis potestas jurisdictionis, et omnia Ecclesiastica Beneficia acquirantur*. Les titres VI, *Quibus Ecclesiastici magistratus et Beneficia recte tribuantur*, VII, *Qui promoveri non possint*, VIII, *Quibus modis potestas jurisdictionis, et Ecclesiastica Beneficia amittantur* concernent plus directement le pouvoir de juridiction et le dernier titre *De Monachis, et Regularibus* est plus général.

On constate donc que G. Devoti franchit un pas important dans l'histoire de la distinction. H est, à notre connaissance, le premier des canonistes à en faire l'axe principal et structurant de sa présentation de l'Église. H s'inspire ici directement du théologien G. Bolgeni qu'il cite explicitement², ainsi que de saint Thomas en IIa. mae, q. 39, a. 3 et IIa. mae, q. 63, a. 2.

Non seulement la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction devient centrale chez Devoti, mais il fonde sur chacun de ces pouvoirs une hiérarchie : « Donc tout ce qui regarde l'agir des clercs, par lesquels est donnée la hiérarchie, qui est constituée des évêques, des prêtres, et des ministres, et qui est établie de droit divin, pour que l'Église les ait à sa disposition, à savoir celle d'ordre, ou du ministère sacré, et celle de gouvernement, ou de juridiction. C'est pourquoi le pouvoir entier des clercs relève soit de l'ordre soit de la juridiction, et autre est la hiérarchie d'ordre, autre est celle de juridiction, appelée aussi de gouvernement. Nous parcourrons chacun des

1. *Sectio I, De Summo Pontifice. Sectio II, De Cardinalibus, et Legatis. Sectio III, De Patriarchis, Primatibus, Metropolitibus. Sectio IV, De Coadjutoribus. Sectio V, De Chorepiscopis. Sectio VI, De Praelatis inferioribus. Sectio VII, De Capitulis Canonorum. Sectio VIII, De Dignitatibus, Personatibus, Officiis. Sectio IX, De Vicariis. Sectio X, De Parochis, et reliquo Clero.*

2. G. Devoti, *Institutionum canonicarum Libri IV*, liber primus, 113.

degrés de la hiérarchie ecclésiastique et nous expliquerons tout le pouvoir d'ordre et de juridiction \ »

Et l'auteur va effectivement réaliser cette présentation mais auparavant, au début de son développement sur le pouvoir d'ordre, il va préciser l'interprétation théologique qu'il fait de cette distinction : « Le Christ, en effet, quand il a établi l'Église, a donné des lois à la société humaine, dont il a voulu qu'elle jouisse des biens spirituels, et qu'elle soit gouvernée au mieux, pour qu'ensuite elle puisse participer à la félicité éternelle. Pour que les hommes puissent bénéficier de ces biens spirituels, il créa le pouvoir d'ordre ; pour qu'ils soient gouvernés au mieux, il établit le pouvoir de juridiction². »

Il précise ensuite le contenu de l'un et l'autre pouvoir : « De cela nous comprenons la puissance et la raison de l'un et l'autre pouvoir et de l'une et l'autre hiérarchie. Ainsi le pouvoir et la hiérarchie de toute juridiction concernent la gestion et le gouvernement des sujets ; et la juridiction, qui consiste totalement dans cette manière de diriger, et le gouvernement ne peuvent être possédés que s'il y a des sujets qui peuvent être dirigés et gouvernés. Mais la hiérarchie et le pouvoir d'ordre relèvent du ministère sacré et de la distribution des biens spirituels au peuple chrétien, spécialement les sacrements, qui sont les liens de leur société, et ils [pouvoir et hiérarchie d'ordre] appartiennent évidemment aux évêques, aux prêtres et aux ministres³. »

1. G. Devoti, liber primus, 100: « *Omnis igitur sit tractatio de clericis, ex quibus efficitur Hierarchia, quae constat ex Episcopis, Presbyteris, et Ministris, quaeque Divina Lege instituta est, ut habet Ecclesia, qui ea praestarent, quae sunt ordinis, sive sacri ministerii, et quae sunt regiminis, sive jurisdictionis. Quare universa clericorum potestas vel ad ordinem, vel ad jurisdictionem pertinet, et alia est hierarchia ; quae ordinis, alia, quae jurisdictionis, seu regiminis appellatur. Singulos nos persequemur ecclesiasticae hierarchiae gradus, atque omnem ordinis, et jurisdictionis potestatem explicabimus.* »

2. *Ibid.*, 112 : « *Christus enim cum Ecclesiam constituit, leges dedit societati hominum, quos frui bonis spiritualibus, et quos optime regi voluit, ut deinceps aeternae felicitatis participes esse possent. Ut homines fruerentur bonis spiritualibus, creavit ordinis potestatem, ut optime regerentur, potestatem jurisdictionis instituit.* »

3. *ibid.*, 114: « *Ex quo intelligitur, quid sibi velit vis, et ratio utriusque potestatis, et hierarchiae. Scilicet potestas, et hierarchia jurisdictionis omnis est posita in regendis, gubernandisque subditis; ac jurisdictione, quae tota in hoc regimine, ac gubernio consistit, haberi non potest, nisi subditi sint, qui regantur, et gubernentur. Verum hierarchia, et potestas ordinis pertinet ad sacrum ministerium, atque ad spiritualia bona Christiano populo tribuenda, maxime Sacramenta, quae sunt hujus vincula societatis, eaque constat Episcopis, Presbyteris et Ministris.* »

L'auteur commence par souligner l'unité de l'ordre spécialement chez les évêques, précisant qu'évêques, métropolitains, patriarches et même souverain pontife sont égaux de ce point de vue. Dans une ligne toujours classique, il affirme ensuite que ce pouvoir vient immédiatement de Dieu par l'ordination. H poursuit en rappelant que ce pouvoir ne peut être retiré ou restreint et que des hérétiques, schismatiques ou excommuniés confèrent valablement les sacrements. G. Devoti de souligner qu'il en va tout autrement du pouvoir de juridiction qui lui est différent chez les évêques, les métropolitains, les patriarches, et le souverain pontife qui président respectivement à un diocèse, à une province, à plusieurs provinces et enfin à l'Église entière. Il prend le soin de rappeler que le pouvoir de juridiction peut être délégué alors que le pouvoir d'ordre ne le peut pas.

Il précise également en détail le contenu de chacun de ces pouvoirs. H commence par l'ordre : « De lui découle la consécration des rois, des vierges sacrées, des autels, de l'église, et l'expiation après sa souillure, la bénédiction des abbés, la collation des ordres, et du sacrement de confirmation, la confection du chrême, et de l'huile des malades¹. »

Il passe ensuite à la juridiction : « Au pouvoir de juridiction que l'évêque obtient après la confirmation de son élection se rapporte le gouvernement (*imperium*) qu'il a lui-même sur les clercs et les laïcs de son diocèse, sur les premiers pour tout, sur les seconds seulement en ce qui concerne les choses sacrées et divines. Ce gouvernement de l'évêque regarde à la fois le for interne et le for externe. Revient au for interne le pouvoir de lier et de délier dans le sacrement de pénitence, de lever les irrégularités et les suspensions qui proviennent d'un crime occulte, excepté l'homicide volontaire, d'user de son droit d'accorder la grâce dans des crimes². »

1. *Ibid.*, 124 : « *Ab ea manat Regum, Sacrarum Virginum, altarium, ecclesiae consecratio, ejusque post pollutionem expiatio, Abbatum benedictio, collatio ordinum, et Sacramenti Confirmationis, confectio chrismatis, et olei infirmorum, **

2. *Ibid.*, 125 : « *Ad potestatem jurisdictionis, quam Episcopus adipiscitur post electionis confirmationem, refertur imperium, quod ipse habet in clericos, atque laicos dioecesis suae, in illos in universum, in hos vero quantum attinet ad res sacras, atque divinas. Quod imperium Episcopi internum respicit, et externum forum. Pertinet ad internum forum potestas ligandi, et solvendi in sacramento poenitentiae, tollendi irregularitates, et suspensiones, quae ex occulto crimine procedunt, excepto homicidio voluntario, servandi sibi jus dandae veniae in quibusdam criminibus. **

G. Devoti considérerait ici le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction appliqués à l'évêque, il en fera de même pour le prêtre : « Tout leur pouvoir procède ou de l'ordre ou de la juridiction. De l'ordre est extrait l'onction des malades, la consécration du corps et du sang divins, la prédication de la parole divine, le pouvoir de baptiser, de lier et de délier dans le sacrement de la pénitence. Est extrait de la juridiction l'acte lui-même et le droit d'exercer ce pouvoir, qui est reçu de l'évêque, et qui est conféré par le libre jugement de l'évêque, retiré, étendu, restreint, excepté à l'article de la mort, où l'Eglise attribue aux prêtres le libre pouvoir de remettre les péchés au mourant¹. »

Il est rare et c'est certainement une des premières fois – si ce n'est la première – que l'on présente la mission du prêtre en termes d'ordre et de juridiction, même s'il convient de préciser que l'auteur restreint sa précédente définition aux prêtres qui ont reçu une église ou un peuple pour exercer leur ministère. Le diaconat ainsi que les autres ordres inférieurs ne font pas l'objet d'une présentation en termes d'ordre et de juridiction.

Vient ensuite la description de la hiérarchie de juridiction. En voici d'abord la définition : « Celle-ci vise au meilleur gouvernement de l'Eglise, qui, pour qu'il soit établi convenablement, doit avoir ses magistrats, comme la société civile a les siens, qui exercent le gouvernement dans la multitude des hommes, par qui la société se maintient, pour qu'entre eux, s'ils n'obéissent à personne, n'existe pas nécessairement une grande perturbation et confusion entre toutes les choses. Pour cette raison, le Christ a créé les évêques pour que, non seulement ils confèrent les biens spirituels aux hommes, mais soient aussi les magistrats principaux de la société chrétienne². »

Le souverain pontife occupe le degré le plus élevé de cette

1. *Ibid.*, 130: « *Omnis eorum potestas vel ex ordine, vel ex iurisdictione procedit. Ex ordine trahitur infirmorum unctio, consecratio divini corporis, et sanguinis, divini verbi praedicatio, potestas baptizandi, et ligandi, atque solvendi in Sacramento poenitentiae. Trahitur ex iurisdictione actus ipse, et ius exercendi hanc potestatem, quod ab Episcopo accipitur, et Episcopi arbitrio confertur, aufertur, laxatur, contrahitur, excepto mortis articulo, quo Presbyteris liberam Ecclesia in morientem attribuit dimittendi peccata potestatem.* »

2. *Ibid.*, 150 : « *Ea pertinet ad optimum Ecclesiae regimen, quod ut recte consistat, suos habere debet Magistratus, sicuti suos habet civilis societas, qui imperium exercent in illam hominum multitudinem, quibus societas constat, ne*

hiérarchie de juridiction et il a juridiction sur l'Église entière¹. G. Devoti « descend » ensuite toute la hiérarchie de juridiction telle que nous l'avons donnée plus haut. H n'entre pas directement dans notre propos d'examiner chacun des degrés de cette hiérarchie, l'articulation entre ordre et juridiction n'y étant pas impliquée.

Le titre IV envisage la manière dont est acquis le pouvoir d'ordre : « *Consecratio ad Episcopos, ordinatio ad sacerdotes, ceterosque clericos pertinet* », Vient logiquement ensuite la description du rite de consécration des évêques et de celui d'ordination des prêtres et autres clercs.

Le titre V traite des modalités d'acquisition du pouvoir de juridiction³. Suivent les différentes procédures d'acquisition du pouvoir de juridiction avec leur descriptif : l'élection, la collation, la postulation, l'institution. Après avoir traité dans les titres suivants de l'acquisition des bénéfices et des empêchements d'accès à la cléricature, l'auteur envisage dans le titre Vin les modalités de perte du pouvoir de juridiction : « Les clercs perdent souvent les bénéfices ecclésiastiques et perdent la juridiction qu'ils avaient reçue. Le pouvoir d'ordre demeure toujours fixe en eux, comme le caractère est fixé dans l'âme, qui, imprimé une seule fois, ne peut être effacé ; même si quelquefois l'usage de ce pouvoir leur est interdit. Mais le pouvoir de juridiction, qui dépend en totalité du gouvernement des sujets, est retiré complètement, et disparaît, quand on n'a plus de sujets sur lesquels l'exercer⁴. »

Viennent alors les différentes procédures possibles de privation du pouvoir de juridiction : la renonciation, la translation, la permutation, la déposition et la dégradation.

On peut remarquer que dans le dernier titre de ce premier tome qui concerne les moines et les réguliers, il n'est

inter eos, si nemini pareant, necessario magna perturbatio, et confusio rerum omnium existât. Ea de causa creati sunt a Christo Episcopi, qui non solum spiritualia bona in homines conferrent, sed etiam essent praecipui Christianae societatis Magistratus. »

1. *Ibid.*, 174.

2. *Ibid.*, 257.

3. *Ibid.*, 286.

4. *Ibid.*, 354 : « *Amittunt saepe clerici ecclesiastica beneficia, et amittunt jurisdictionem, quam acceperunt. Ordinis potestas semper in iis fixa haeret, uti haeret in animo character, qui semel impressus deleri non potest ; licet interdum aliquis hujus potestatis usu prohibeatur. Verum potestas jurisdictionis, quae tota pendet ex imperio in subditos, plane tollitur, et extinguitur, cum quis non amplius habet subditos, in quos illam exerceat. »*

absolument plus question de la distinction entre pouvoir ou hiérarchie d'ordre et de juridiction.

On peut faire la même remarque pour les autres volumes de l'œuvre : l'importance accordée à la distinction dans ce premier livre contraste avec son emploi dans les autres tomes de l'œuvre de G. Devoti. Dans le tome n, on ne la trouve presque pas si ce n'est à propos du sacrement de pénitence : « Or pour qu'ait force l'absolution est requis chez le ministre non seulement le pouvoir d'ordre, par lequel lui est conféré d'institution divine le jugement des âmes au for de la pénitence, mais aussi le pouvoir de juridiction¹. »

Dans le tome ni, à propos du pouvoir judiciaire, on ne va pas retrouver la distinction entre les deux pouvoirs mais plutôt une réflexion sur le pouvoir de juridiction pour fonder l'existence du pouvoir judiciaire au sein de l'Église. Nous relevons un élément de cette démonstration car elle nous semble particulièrement caractéristique de l'idée même que se fait G. Devoti de l'Église :

Que l'Église soit une société visible et donc qu'elle doive être dirigée par un gouvernement visible, sans lequel aucune société humaine ne se maintient longtemps et ne peut se conserver, ceci a été démontré plus haut. Or ce gouvernement vise non seulement à porter des lois par lesquelles sera jugé ce qui doit être fait et le contraire qui est interdit, mais il comprend également le droit de veiller et de pourvoir à ce que ces lois acquièrent force et résultat. En effet, tu présenterais des lois en vain si tu n'avais pas le soin également qu'elles soient obtempérées et obéies par ceux qui constituent la société. Et tu prendrais soin en vain si tu n'avais pas aussi le gouvernement et le pouvoir par lesquels contraindre ceux qui répugnent à obéir. C'est pourquoi, dans tout État bien établi, il importe qu'il y ait des magistrats qui agissent, non seulement par la sollicitude et la prévoyance, mais également par l'autorité et la juridiction pour que les lois soient observées par tous, elles qui sont disposées pour le profit et l'utilité de la société.

Le Christ a constitué son Église à la ressemblance de l'État, mais distincte du civil, et il lui a donné des magistrats pour qu'ils président avec autorité à la société des hommes. C'est pourquoi à ces magistrats il a conféré tout le pouvoir qui est nécessaire pour que soit correctement administré et gouverné l'État et pour qu'il soit

1. G. Devoti, liber secundus, 145 : * *Ut autem valeat absolutio, in ministro requiritur non tantum potestas Ordinis, per quam ei ex divina institutione committitur iudicium animarum in foro poenitentiae, sed etiam jurisdictionis.* »

abondamment pourvu de lois optimales auxquelles tout le monde obéit et pour que ceux qui y répugnent puissent être contraints aussi par le moyen de la peine. Car comment pourra tenir un État sans magistrats, ou avec des magistrats oisifs ou sans valeur à qui feraient défaut la juridiction et l'autorité! ?

« *Ubi societas, ibi ius* », tel est l'adage qui pourrait parfaitement rendre compte de la pensée développée dans ces lignes par G. Devoti. L'Église a été voulue par le Christ comme une société visible, il lui faut donc un droit et des institutions susceptibles de la gouverner. Le raisonnement ne se préoccupe même pas de souligner ici les différences qui pourraient exister entre l'Église et un État civil.

S'il fallait en quelques lignes dresser un bilan de l'apport de G. Devoti, il conviendrait de remarquer que du point de vue purement notionnel il ne se différencie pas de ses prédécesseurs et n'apporte rien de véritablement nouveau à la pensée dans ce domaine. Par contre, son apport décisif réside dans le rôle qu'il fait jouer à la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Ceux-ci deviennent les armatures conceptuelles de toute sa présentation de l'Église et des personnes dans ses *Institutiones* grâce aux deux hiérarchies qu'il met en place : celle d'ordre et celle de juridiction. C'est une radicale nouveauté dans l'histoire du droit canonique.

1. *Ibid.*, liber tertius, 4-5 : « *Ecclesiam visibilem esse societatem, et ideo visibili regendam esse gubernatione, sine qua nulla hominum societas diu stare, et conservari potest, superiore loco demonstratum est. Haec autem gubernatio non tantum pertinet adferendas leges, quibus jubeantur, quae faciendae sunt, prohibeanturque contraria, sed etiam comprehendit jus curandi, et providendi, ut hae leges vim, atque exitum obtineant. Frustra enim leges feras, nisi etiam cures, ut his obtemperent, et obediant, qui societate continentur; et frustra cures, nisi imperium, et potestatem habeas, per quam repugnantes ad parendum cogas. Quare in omni bene constituta republica magistratus esse oportet, qui non tantum cura, et providentia, sed etiam imperio, et jurisdictione faciant, ut ab omnibus observentur leges, quae sunt ad societatis commodum, utilitatemve comparatae. Christus Ecclesiam constituit ad instar reipublicae a civili distinctae, eique dedit magistratus, qui huic hominum societati cum imperio praessent. Quare in hos magistratus omnem contulit potestatem, qua opus est, ut rectae administraretur, regaturque res publica, atque ut optimis abundet legibus, quibus cuncti pareant, et repugnantes etiam in officio poenis coerceantur. Nam quomodo stabit res publica sine magistratibus, aut cum magistratibus ociosis, et inanibus, qui jurisdictione, imperioque careant ? »*

George Phillips¹ (1804-1872) et la tripartition de Ferdinand Walter.

Dès le début du paragraphe 32 de son *Kirchenrecht* intitulé « L'Église est un gouvernement hiérarchique », G. Phillips annonce sa vision de la hiérarchie : « Instituée pour opérer la transformation sanctificatrice de l'humanité, par la dispensation des sacrements, l'enseignement et la direction, cette sainte hiérarchie ne repose ni sur l'hérédité ni sur les relations chamelles, mais uniquement sur la génération sainte de l'ordre. Or, les pouvoirs qui la constituent se divisent en trois ramifications différentes, qui forment autant de degrés distincts, nettement marqués par les apôtres : l'*épiscopat*, la *prêtrise* et le *diaconat*. »

Il n'y a donc pour lui qu'une seule hiérarchie dont la racine est l'ordre et qui comprend trois pouvoirs, celui des sacrements, de l'enseignement et de la direction. Elle se subdivise en trois degrés : l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat. Considérant ensuite ce qu'il tient pour des ramifications du diaconat : sous-diaconat, et les offices d'acolytes, d'exorcistes, de lecteurs et de portiers, aussi bien que les ramifications de l'épiscopat : patriarcat, exarchat, primatie et la dignité de métropolitain ou d'archevêque, il ajoute : « C'est là que se trouve la ligne de démarcation tracée par l'école entre la *hiérarchie d'ordre* et la *hiérarchie de juridiction*. Cette distinction (S. Thomas d'Aquin, *Summa*, IF. nae. qu. 39, a. 3), telle au moins qu'on la conçoit fréquemment, n'est pas une garantie suffisante contre la confusion. La hiérarchie des évêques, des prêtres et des diacres embrasse l'ensemble des pouvoirs que Jésus-Christ a conférés à l'Église ; conséquemment elle ne se limite pas au sacerdoce et à la royauté ; elle comprend aussi l'enseignement (F. Walter, *Lehrbuch des*

1. Converti de l'anglicanisme, G. Phillips met sa méthode d'historien du droit acquise auprès de Savigny au service de son combat ultramontain. Professeur de droit canonique à Munich à partir de 1833, il est le canoniste du cercle de Görres. En 1847, sous Louis Ier de Bavière, il est chassé de l'université de Munich en même temps que Döllinger et d'autres professeurs. Il enseigne à Vienne à partir de 1851. On lira avec intérêt la présentation de son ecclésiologie dans H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, 152-163. Voir également DDC, t. VI, 1461-1462.

2. G. Phillips, *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, traduit de *Kirchenrecht*, LI, 1845, par M. l'abbé Crouzet, 1850-1851, I, 1, 179.

Kirchenrechts, p. 30, note d.). Sous ce rapport, elle présente une face distincte et devient la *hiérarchie d'enseignement*, auquel vient se rattacher l'office de lecteur, dont l'attribution spéciale, au moins dans les temps primitifs, était de lire, dans l'assemblée des fidèles, des passages des prophètes et des livres du Nouveau Testament. »

La hiérarchie, triple dans les pouvoirs qui la constituent, est donc triple aussi en elle-même. Si l'auteur parle bien d'une hiérarchie d'enseignement, il s'agit plutôt d'une face de l'unique hiérarchie.

Dans les paragraphes 35 et 36, l'auteur s'attache à l'ordination. Il fait d'abord état de toutes les théologies qui ont considéré que l'épiscopat n'était qu'une émanation du presbytérat puisqu'il n'y avait pas de plus grand pouvoir que celui sur le corps réel du Christ : « Cette manière d'envisager la chose enfantait naturellement la distinction qui fut plus tard consacrée par la doctrine, entre *ordo* et *jurisdictio*, et c'est là, en effet, qu'il faut la rattacher. On s'autorisait ainsi à considérer l'épiscopat sous une double face et dans une double position : si, d'une part, dans la hiérarchie de juridiction, l'évêque planait au-dessus de tout le saint ministère, d'autre part, dans la hiérarchie d'ordre, il occupait le même degré que le simple prêtre 2. »

L'auteur va ensuite prendre la défense de l'épiscopat en montrant que c'est un sacrement et un ordre³, contrairement à ce que prétendait selon lui la scolastique : « Ce système avait le double tort, dans la distinction par lui établie entre les divers pouvoirs conférés à l'Église, de faire entièrement abstraction, d'une part, du pouvoir d'enseignement, en ne reconnaissant que le sacerdoce et la royauté, appelant le premier, *ordo*, le second, *jurisdictio* (§ 32), et de ne comprendre, d'autre part, le sacerdoce que dans le sens exclusif de sa relation avec l'autel, traitant en quelque sorte les autres pouvoirs comme de purs accessoires⁴. »

Avant de reprendre les éléments que G. Phillips vient de développer et auxquels il va donner dans son œuvre un écho

1. *Ibid.*, 183-185 (éd. alide, 273-276).

2. *Ibid.*, 208 (éd. alide, 305).

3. *Ibid.*, 211-212 (éd. alide, 308).

4. *Ibid.*, 213-214 (éd. alide, 310-311).

encore plus large, il convient de s'arrêter sur l'introduction du pouvoir d'enseignement dans les pouvoirs de l'Église.

G. Phillips présente non plus une bipartition du pouvoir dans l'Église mais une tripartition dont il attribue l'origine doctrinale à F. Walter.

Ferdinand Walter lui-même jusqu'à la troisième édition de son *Lehrbuch des Kirchenrechts aller Confessionen*¹ défend la bipartition du pouvoir ecclésiastique. À partir de la quatrième édition, il promeut au contraire la distinction entre pouvoir d'ordre, pouvoir d'enseignement et pouvoir de juridiction. Dans le chapitre premier où il est question des bases de l'Église catholique, l'auteur fixe d'emblée la tripartition : « De l'essence et du but de l'Église dérive une triple attribution : l'administration des sacrements institués par le Christ, la prédication de sa doctrine, la fixation et le maintien de la discipline. Ces attributions constituent le pouvoir de l'Église qui se divise par conséquent en trois branches : la dispensation des sacrements, l'enseignement de la doctrine, et le pouvoir administratif et juridictionnel². »

F. Walter passe ensuite en revue les trois pouvoirs, ou plus exactement les trois « branches » du même pouvoir, en commençant par celui d'ordre et par sa hiérarchie à propos de laquelle il affirme : « La hiérarchie se compose donc des évêques, des prêtres et des ministrants. Les offices inférieurs ont, il est vrai, en partie disparu ; néanmoins les ordinations qui les conféraient ont été conservées comme grades préparatoires au sacerdoce, de sorte qu'on y parvient par sept ordinations actuellement nommées hiérarchie de l'ordre³. »

Il passe ensuite au pouvoir d'enseignement qui représente la nouveauté : « Jésus-Christ donna aux apôtres la mission solennelle d'enseigner toutes les nations et y joignit la promesse de l'assistance du Saint-Esprit jusqu'à la fin des temps ; par là il institua pour son Église un pouvoir d'enseignement nécessairement général, infaillible et de tous les temps. Ce pouvoir se continue dans le corps des évêques comme successeurs des apôtres. Ce corps devant essentiellement être un, et l'unité ne subsistant que par l'accord de chacun des membres

1. F. Walter, *Lehrbuch des Kirchenrechts aller Confessionen*, 1825 (3e éd.), 43. La 8e éd. a été traduite par M. A. de Roquemont, *Manuel du droit ecclésiastique de toutes les confessions chrétiennes*, 1840. C'est cette édition que nous citerons.

2. F. Walter, *Manuel du droit ecclésiastique*, 18.

3. *Ibid.*, 19.

avec le centre commun, le siège apostolique de Rome apparaissait comme la tête de tout le corps enseignant, et hors l'union avec lui, il n'y a ni légitimité d'enseignement, ni sûreté de doctrine *. »

Vient enfin le pouvoir de gouvernement : « Avec la mission de fonder le royaume de Dieu sur la terre par la conversion des peuples à la doctrine du Christ, les apôtres avaient reçu le pouvoir de fixer et maintenir dans les communautés chrétiennes l'ordre convenable à ce but. [...] En outre le désir de resserrer les liens et de faciliter l'administration fit naître peu à peu entre le primat du siège de Rome et les évêques plusieurs degrés intermédiaires auxquels furent départis des droits déterminés dans le gouvernement de l'Église. De même les évêques, pour satisfaire à toutes les exigences de leur charge, s'attachèrent des fonctionnaires permanents. Cette chaîne de pouvoir est maintenant nommée hiérarchie de juridiction. Elle comprend les évêques avec leurs assistants délégués, les archevêques ou métropolitains, les primats, exarques ou patriarches en tant qu'il en existe encore, et enfin le pape². »

Il s'agit donc bien de trois hiérarchies. En fait, J. Fuchs³ montre que le premier à avoir introduit cette trilogie dans l'ecclésiologie catholique sous l'influence de la théologie calviniste et de la théologie des Lumières est P. B. Zimmer en 1804. Il sera suivi par M. Dobmayer et ses élèves, Th. P. Senestrey, J. S. Drey, Fr. Brenner et J. B. Hirscher⁴.

Cette promotion de l'enseignement comme pouvoir distinct va susciter la réaction de théologiens, spécialement à Rome. La controverse qui va s'ensuivre va donc porter sur cette question : l'enseignement est-il un pouvoir à part ou est-il inclus dans le pouvoir de juridiction ? Ceci sort à proprement parler de notre sujet et on ne peut ici que renvoyer au travail déjà cité de H. J. Pottmeyer⁵.

X. *Ibid.*

2. *Ibid.*, 2^e.

3. J. Fuchs, *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie* ; trad. Y. Congar, « Origines d'une trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la théologie ».

4. Voir H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit...*, 374.

5. *Ibid.* L'auteur montre dans ce travail remarquable comment, sous l'influence de De Maistre et Lamennais, un nouveau concept de souveraineté a été introduit en théologie. Celui-ci est directement emprunté au concept politique et juridique de la souveraineté de l'État moderne. La phrase de Thomas Hobbes représente assez bien

G. Phillips développe à la suite de Ferdinand Walter un pouvoir d'enseignement distinct du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction. Dans ce même mouvement, il étend le principe monarchique, jusque-là réservé à la juridiction, au pouvoir d'ordre et au pouvoir d'enseignement. On imagine les répercussions que cela va avoir sur la conception de l'infaillibilité. Le primat de Pierre n'englobe pas seulement le pouvoir de juridiction mais aussi l'ordre et l'enseignement. La souveraineté du pape est le mieux exprimée quand il affirme que le Christ ne communique sa grâce et son pouvoir à l'Église, qu'il définit comme le « Royaume de Dieu sur la terre », que par le pape. Sa position théorique renforce l'intérêt pour sa critique de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction et son fondement de tout dans le sacerdoce. En effet, habituellement, les défenseurs de la distinction, au moins depuis les débats du concile de Trente, étaient plutôt ultramontains et défenseurs du primat de juridiction du pape. Or nous avons ici quelqu'un qui défend farouchement la primauté du pape et pourtant remet en question la pertinence de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

G. Phillips : une critique de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

L'auteur aborde pour elle-même la question des rapports entre l'ordre et la juridiction dans le paragraphe 66 : « Observations générales sur la *jurisdictio* considérée par rapport à l'*ordo* ».

Après avoir rappelé l'existence de différents degrés dans l'Église aussi divers que les patriarches, les exarques, les métropolitains, les archiprêtres, les archidiacres, l'auteur affirme :

Tous ces degrés se rapportent à l'exercice de la *royauté* conférée à l'Église par son divin fondateur ; d'autres, issus du diaconat, se rattachent à l'exercice des pouvoirs *sacerdotaux* de la hiérarchie ; mais, de cette différence, on ne saurait conclure à une distinction

ce genre de souveraineté : « *Auctoritas, non veritas, facit legem.* » Elle sera reprise dans l'Église et connaîtra un certain succès au xix^e siècle.

1. G. Phillips, *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, t. II, 99.

substantielle entre *hierarchia jurisdictionis* et *hierarchia ordinis*. Toute distinction, à cet égard, est radicalement fautive si elle ne se borne à constater des formes diverses d'une seule et même hiérarchie ; et c'est une grande erreur, ainsi que nous l'avons déjà démontré ailleurs (§ 32), que d'opposer les unes aux autres ces différentes gradations de l'ordre hiérarchique, comme si le même principe ne servait pas de base à toute leur économie.

Il n'existe qu'une seule et même hiérarchie ; et ce serait en fausser complètement l'idée, que de se la représenter comme une échelle dont le premier degré serait occupé sur un point par le pape, et sur un autre par les évêques et les prêtres (§ 36). C'est une colonne composée de trois parties : l'épiscopat, la prêtrise et le diaconat, ayant pour base et pierre angulaire la primauté. Cette hiérarchie une et triple se produit et se perpétue par la vertu divine de l'ordination sacramentelle, dont l'Eglise a reçu le dépôt sacré, et d'où émane la puissance sacerdotale, gouvernementale et l'autorité doctrinale, pouvoirs divins dont la primauté est la clef de voûte et la source d'où ils jaillissent dans toute leur plénitude. Alors donc que le dépositaire de la primauté transmet, à celui que l'ordination a rendu capable de recevoir cette faveur divine, une part de sa puissance gouvernementale, celui-ci se trouve par là investi d'une autorité supérieure à celle des autres membres du sacerdoce, placés néanmoins sous le même degré de la hiérarchie ; mais il n'y a pas, dans cette investiture, ordination proprement dite, collation d'un nouvel ordre ; il y a simplement promotion à une classe privilégiée dans le même ordre, par une communication plus ou moins large de la souveraineté papale L

G. Phillips conteste donc fermement l'existence de deux hiérarchies. Il ne voit tout au plus que deux « formes » d'une seule et même hiérarchie. Cette vision s'articule sur deux principes fondamentaux. D'une part, l'ordination sacramentelle « d'où émane la puissance sacerdotale, gouvernementale et l'autorité doctrinale » est présentée comme le fondement de cette hiérarchie. D'autre part, la primauté est la « clef de voûte et la source » d'où ces pouvoirs jaillissent dans leur plénitude. La suite du passage tente d'articuler ces deux réalités sans que l'on voie très bien comment la transmission par le pape « d'une part de sa puissance gouvernementale » rejaillit sur les deux autres pouvoirs au point que les trois pouvoirs ont comme « clef de voûte et source » la primauté.

L'auteur poursuit en précisant que ce même principe

1. *Ibid.*, 101 (éd. alide, 127-128).

gouverne tous les degrés de la hiérarchie sacrée. Il affirme que tout degré contient une certaine puissance gouvernementale, par exemple pour la prêtrise :

À la prêtrise aussi se rattache un pouvoir gouvernemental ; il se manifeste dans le cas où un clerc de cet ordre est investi d'un office comportant charge d'âmes ; il est de toute évidence que les curés n'ont pas seulement pour mission d'administrer le sacrement de pénitence, mais qu'ils sont encore chargés de veiller au maintien de l'ordre dans leur paroisse, autant sous le rapport des bonnes mœurs qu'en ce qui concerne la dignité extérieure du culte. Le prêtre a de plus un rôle à remplir sous le rapport de l'enseignement, et le diacre n'est pas exclu de cette sphère d'action ; l'ordination est la porte qui donne accès à tous ces pouvoirs : c'est la naissance de la hiérarchie sacrée ; mais les prêtres et les diacres engendrés par l'évêque à la vie ecclésiastique, en fils soumis et respectueux, ne peuvent faire, dans la maison de leur père, aucun usage de leurs facultés, sans son autorisation, et c'est à lui, avant tout, qu'il appartient d'assigner aux uns et aux autres telle ou telle sphère d'action \

Et l'auteur de conclure : « Ainsi donc, tout pouvoir juridictionnel dans le royaume du Christ sur la terre procède, au point de vue de la capacité à l'exercer, de l'ordination sacramentelle, et cette capacité est inhérente aux trois ordres hiérarchiques ; mais au point de vue de l'exercice de ce pouvoir dans un cercle déterminé, elle est subordonnée à la libre disposition de celui qui a la juridiction suprême dans l'Église. Tout pouvoir sacerdotal ou juridictionnel est donc une émanation des prérogatives primatiales du pape ; nul ne peut l'exercer régulièrement et légitimement à un autre titre 2. »

L'auteur aborde dans son paragraphe suivant (§ 67) ce qu'il nomme lui-même « Examen de la distinction scolastique entre *ordo* et *jurisdictio* ». La première partie de l'argumentaire s'appuie sur l'unité constitutive pour l'Église de ce que l'auteur appelle « le sacerdoce, l'enseignement et la royauté ». Dans une seconde partie, c'est l'inadéquation du terme *jurisdictio* qui servira de support à la critique.

Disons d'abord que la division de la puissance ecclésiastique en ces deux éléments : *potestas ordinis* et *potestas jurisdictionis*, n'est

1. G. Phillips, 103 (éd. alide, 132).

2. *Ibid.*, 107 (éd. alide, 136).

pas exacte, par cela seul qu'elle exclut l'enseignement. Mais, alors même qu'on y ferait entrer, comme les principes l'exigent, ce troisième élément, on ne pourrait encore tracer, entre les pouvoirs divins, une ligne aussi profonde de démarcation. Nous pouvons ici emprunter à saint Cyprien et à Symnaque une comparaison qui rendra sensible l'idée de la diversité dans l'unité, celle de la Trinité divine. L'Église est une puissance une et indivisible, agissant en trois directions différentes, se développant, de son centre à tous les degrés de sa sphère, sous trois aspects. Comme *sacerdoce*, c'est la puissance qui, par la vertu des sacrements et du sacrifice, engendre, fortifie et conserve, dans la grâce et par la grâce, toute la famille chrétienne. Comme *enseignement*, c'est la puissance qui éclaire l'esprit et le cœur de l'humanité pour lui montrer la voie du salut, et qui, à ce titre, procède du *sacerdoce*, et repose sur lui comme sur sa base. Comme *royauté*, c'est la puissance régulatrice qui a pour mission de conduire à son terme final l'œuvre sainte et divine de l'Église, et qui, par conséquent, procède du *sacerdoce* et de *Rensegnement*. Le sacerdoce est donc la base, la pierre fondamentale de l'enseignement et de la royauté : en lui est le principe vivifiant et conservateur de l'Église. Or, ce principe n'a d'autre sphère d'action, d'autre forme de développement, que celles qui lui sont assignées par la doctrine, dans l'ordre déterminé par la puissance ordonnatrice, comme étant le plus propre à réaliser le but suprême de l'institution ecclésiastique. L'enseignement suppose le sacerdoce, en ce qu'il suppose dans celui qui enseigne une capacité qui est exclusivement l'œuvre de la grâce conférée par le sacerdoce ; mais il agit aussi sur le sacerdoce, en ce qu'il détermine aussi son mode d'action et les conditions suivant lesquelles il peut opérer, comme engendrant, fortifiant et conservant, en même temps qu'il lui trace le type sur lequel la puissance génératrice doit régler ses évolutions, et à la réalisation duquel il faut qu'elle emploie toutes ses forces.

La royauté suppose également le sacerdoce, en ce qu'elle a indispensablement besoin d'une capacité supérieure et surnaturelle, qui ne peut être acquise que par la collation préalable d'un droit tout divin à des grâces spéciales, droit attaché au sacrement de l'ordre ; et, d'autre part, en ce qu'elle n'est transmise qu'à ceux qui sont engendrés et conservés, par l'action du sacerdoce, dans le royaume du Christ. La royauté suppose encore l'enseignement, parce que c'est l'enseignement qui détermine les conditions de son exercice, et lui trace la règle qu'elle doit suivre dans toutes les évolutions de sa sphère d'activité ; mais, d'un autre côté, tout en présupposant l'action du sacerdoce et de l'enseignement, la royauté agit à son tour sur ces deux pouvoirs : elle les coordonne ; elle les dirige vers le but commun de leurs efforts, en classant dans un ordre harmonique les puissances génératrices et illuminatrices, en réglant leur mode

d'action, de manière à ce que ces pouvoirs se développent toujours dans le sens le plus conforme, soit à leur propre nature, soit aux prescriptions de la loi.

Mais si l'on ne peut admettre, d'une manière générale, qu'il existe une distinction rigoureuse entre ces deux termes *ordo* et *jurisdictio*, cette distinction est encore bien moins admissible quand on la présente comme traçant une ligne de démarcation entre les fonctions sacramentelles et les fonctions juridictionnelles, en rapportant exclusivement les premières au corps réel, et les secondes au corps mystique de Jésus-Christ. C'est ce qui se montre dans tout son éclat dans le sacrement de pénitence. L'Église, qui dresse son tribunal, en quelque sorte, publiquement, dans le vestibule du temple, juge également dans l'intérieur du sanctuaire ; et cette justice, qui a pour ressort la conscience, et Dieu seul pour témoin, c'est le sacerdoce qui l'exerce, en vertu du pouvoir de lier et de délier que le Christ lui a transmis. Or, de la nécessité même où s'est vue l'école de marquer cette différence par les dénominations *fori intemi* et *fori extemi* ressort la preuve évidente de l'étroite connexité de ces deux termes : *ordre* et *jurisdiction* ; mais ne résulte-t-il pas aussi de cette connexité que le signe différentiel qu'on a prétendu trouver dans la distinction établie par les scolastiques entre le corps réel et le corps mystique de Jésus-Christ, est entièrement dénué d'exactitude et de caractère ? En effet, le sacrement de la pénitence se réfère essentiellement au corps mystique, en ce que les membres de l'Église sont purifiés par sa vertu, et il n'a aucune relation, même indirecte, avec le corps réel ; il ne s'y rapporte que comme condition préparatoire, dans le cas où un pécheur a besoin d'être purifié avant de le recevoir \

Ce n'est pas seulement l'ignorance du pouvoir d'enseignement et la réduction du pouvoir de l'Église aux deux seuls pouvoirs d'ordre et de juridiction qui motivent la critique de G. Phillips. C'est plus fondamentalement l'unité de l'Église et de ses pouvoirs qui en constitue l'argumentation essentielle. L'auteur refuse de situer sur le même plan sacerdoce, enseignement et royauté et place à la source des deux autres, comme on a déjà pu s'en apercevoir, le sacerdoce. « Le sacerdoce est donc la base, la pierre fondamentale de l'enseignement et de la royauté : en lui est le principe vivifiant et conservateur de l'Église. » Mais l'organisation que propose l'auteur est systémique, c'est-à-dire que les éléments interagissent les uns sur les autres. Le sacerdoce est nécessaire à l'enseignement, mais l'enseignement agit sur le sacerdoce. Il

en va de même pour la royauté. C'était là le premier niveau de la critique, mais il en existe un deuxième qui lui est lié. C'est le refusi de la distinction entre ordre et juridiction conçue comme « une ligne de démarcation entre les fonctions sacramentelles et juridictionnelles, en rapportant exclusivement les premières au corps réel, et les secondes au corps mystique de Jésus-Christ ». Il nous semble que G. Phillips voit juste en ce qui concerne les limites théologiques de la distinction poussée à son terme comme il la décrit. Nous verrons que son avertissement ne sera pas forcément entendu et qu'il nous faudra revenir de manière plus systématique sur cette question.

La critique de l'auteur se poursuit en se cristallisant à présent sur le terme *jurisdictio*. Après avoir expliqué qu'il l'employait pour désigner les pouvoirs de la « royauté » parce que ce terme renvoyait dans l'Eglise à une longue tradition, il en souligne les limites et les dangers : « Néanmoins, on ne peut disconvenir que le mot *jurisdictio* transporté du domaine du droit romain à la constitution de l'Eglise, y ait été un obstacle à la notion claire et complète du caractère de la royauté sacerdotale. Le sens de ce mot est très restreint, disons mieux, très exclusif, et c'est son interprétation trop littérale qui a conduit à refuser toute participation au pouvoir gouvernemental à un grand nombre de clercs, par exemple, aux curés, qui n'ont, il est vrai, par eux-mêmes aucune *jurisdictio fori extemi*, dans la stricte acception du mot, mais qui cependant participent à ce pouvoir par le seul fait du pastoral dont ils sont investis par leur évêque. L'expression de *jurisdictio* est donc mal choisie comme terme significatif de la royauté spirituelle, parce qu'elle favorise la production d'une foule d'idées fausses ; celles d'*auctoritas* et de *potestas* sont de beaucoup préférables! »

G. Phillips a parfaitement diagnostiqué l'ambiguïté de *jurisdictio* qui finit par désigner dans l'Eglise une réalité beaucoup plus vaste que celle qu'elle désignait en droit romain et en droit civil. Dans l'Eglise, elle désigne un pouvoir pastoral de gouvernement dans un sens extrêmement large. Faut-il pour autant en bannir l'usage ? Nous reviendrons sur ces questions d'utilisation des notions.

Rappelons pour conclure que G. Phillips ne s'illustre pas seulement en introduisant dans son traité le pouvoir

d'enseignement, brisant ainsi la bipartition entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Il remet en cause – souvent avec beaucoup de pertinence – la distinction entre ces deux pouvoirs, spécialement dans la signification qu'elle a pu prendre à la suite de la scolastique. On sera sensible à sa revendication de fonder tout pouvoir dans l'ordination, même si se posera inévitablement la question des capacités d'exercer l'enseignement et le gouvernement pour ceux qui ne sont pas ordonnés. De même, on ne pourra pas ignorer sa mise en garde contre la tendance à distinguer – jusqu'à séparer – les fonctions sacramentelles et les fonctions juridictionnelles en allant jusqu'à réserver les premières au corps réel et les secondes au corps mystique. Mais malgré ses critiques radicales, G. Phillips continue à utiliser dans son ouvrage les concepts de pouvoir d'ordre et de pouvoir de juridiction.

P. Hinschius¹ (1835-1898).

La position de P. Hinschius sur ordre et juridiction dans son *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*² ne s'éloigne guère de celle de G. Phillips. H en reprend les éléments principaux, à commencer par la tripartition des pouvoirs de l'Église. D'emblée, l'auteur identifie dans le pouvoir de l'Église et dans le pouvoir des évêques trois dimensions : la *potestas magisterii*³ la *potestas ordinis* et la *potestas iurisdictionis*. Mais, en les situant par rapport à la mission fondamentale de l'Église, il place en première ligne la *potestas ordinis* et la *potestas magisterii* qui, selon l'auteur, lui est liée. La *potestas iurisdictionis* vient alors en second. Hinschius avait développé systématiquement ces trois pouvoirs dans le premier tome³ de son œuvre. Fidèle là encore à G. Phillips, il précise très clairement que l'on ne peut mettre les trois pouvoirs sur le même plan et donne une priorité au pouvoir d'ordre et au pouvoir d'enseignement :

1. Canoniste protestant, né à Berlin où il devint professeur après l'avoir été à Halle et à Kiel.

2. P. Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, 6 vol., 1869-1897.

3. *Ibid.*, 1.1, 1869, 163s.

Si on devait définir le contenu matériel des pouvoirs transmis à l'Église, on devrait séparer les trois pouvoirs mentionnés, *potestas ordinis*, *magisterii* et *iurisdictionis*, et parmi ceux-ci les deux premiers prendraient une plus haute place, parce qu'ils sont appelés par leur nature à agir sur le côté intérieur et religieux de l'homme et la *potestas iurisdictionis* n'a pour but, à travers des dispositions extérieures, que de permettre et d'assurer une efficacité croissante des premiers. Mais dans le domaine du droit le rapport se joue autrement. Le droit de par sa nature n'a à faire qu'avec les rapports en cause dans leur apparence extérieure. Et de ces trois pouvoirs dans le domaine du droit seule la *potestas iurisdictionis* entre en ligne de compte dans son essence propre, la *potestas magisterii* et *ordinis* seulement en tant que leur exercice extérieur doit être organisé, aussi loin que ces pouvoirs peuvent être en lien avec l'objet de la *potestas iurisdictionis*.

H en découle que pour P. Hinschius il n'y a qu'une seule hiérarchie 2 :

Il n'y a qu'une seule et même hiérarchie à laquelle Jésus-Christ a donné tous les pouvoirs divins, tant d'ordre que de juridiction, nécessaires pour le gouvernement de l'Église. Ce qu'on appelle pouvoir d'ordre c'est cette puissance que donne l'ordination d'exercer les fonctions sacrées, propres de l'ordre auquel on est élevé. La puissance de juridiction, c'est celle qui donne droit d'exercer sur des personnes soumises à sa conduite et à son autorité les pouvoirs divins que les ministres sacrés ont reçus dans l'ordination. Ainsi il ne se trouve point une différence essentielle quant aux pouvoirs mêmes entre ces deux puissances. L'ordre sacré est le titre primitif de toute juridiction hiérarchique ; et ce qui forme proprement la juridiction, c'est la députation que reçoit un ministre sacré pour régir et conduire dans les voies du salut une certaine portion de

1. *Ibid.*, 169: « Soll der materielle Inhalt der der Kirche überlieferten Gewalten bestimmt werden, so müssen die drei erwähnten Vollmachten *potestas ordinis*, *magisterii* und *iurisdictionis* geschieden werden, und unter denselben nehmen die beiden ersteren eine höhere Stelle ein, weil sie ihrer Natur nach auf die innere, religiöse Seite des Menschen zu wirken bestimmt sind und die *potestas iurisdictionis* nur den Zweck hat, durch äussere Anordnungen eine gedeihliche Wirksamkeit derselben zu ermöglichen und zu sichern. Für das Gebiet des Rechtes stellt sich aber das Verhältnis anders. Das Recht hat es seiner Natur nach nur mit den in die äussere Erscheinung tretenden Verhältnissen zu thun. Daher kommt von jenen drei Vollmachten auf dem Rechtsgebiet die *potestas iurisdictionis* allein ihrem innem Wesen nach in Betracht, die *potestas magisterii* und *ordinis* nur, soweit ihre Ausübung äusserlich geordnet werden muss, so weit diese Gewalten mithin Objekte der *potestas iurisdictionis* sein können. »

2. P. Hinschius, I, 1, 170.

fidèles que l'Église confie à ses soins en le chargeant de leur rendre tous les services spirituels que l'ordre qu'il a reçu lui donne la faculté de rendre

Pour conclure, on se contentera de souligner une nouvelle fois l'influence de l'œuvre de G. Phillips sur celle de P. Hinschius². Toutes les nouveautés introduites par le premier en matière d'ordre et de juridiction sont reprises par le second. C'est dire la rupture de tradition à laquelle on assiste avec Phillips, rupture qui sera renforcée par le succès de ces deux auteurs auprès des canonistes de leur génération et des générations qui suivront.

LE CONCILE VATICAN I

Il serait inconcevable de terminer ce chapitre sur le XIX^e siècle sans évoquer le concile Vatican I. La constitution *Pastor aeternus* du concile Vatican I a défini la juridiction universelle du pape et l'infaillibilité de son enseignement *ex cathedra*. S'il est impossible de rendre compte du contenu technique de cette seconde définition, la nature de notre sujet exige quelques mots sur le premier. La primauté de juridiction est définie dans le chapitre ni (*DzS* 3059-3064) de cette constitution comme immédiate, ordinaire, vraiment épiscopale, plénière et suprême. Ces mots sont trompeurs car ils sont employés dans un sens technique. Par exemple, « ordinaire » s'oppose à « délégué » et signifie que le pouvoir du pape ne résulte pas d'une délégation. De même « vraiment épiscopale » ne signifie pas que le pape est l'évêque de l'Église

1. Conférences ecclésiastiques sur la hiérarchie pour servir de suite et d'appui aux conférences d'Angers, I.I, Confér. I (en français), qu. 6, p. 227, dans P. Hinschius, I.I, 170.

2. Cette influence de G. Phillips sur P. Hinschius ne se retrouve pas dans tous les domaines. On dit au contraire que le canoniste dont Hinschius s'inspire est Louis Thomassin (1619-1695), *Vetus et nova Ecclesiae disciplina*. 10 tomes, 1787. L'index de cet ouvrage de Thomassin ne révèle pas de présence massive de la distinction entre ordre et juridiction. À l'entrée *hiérarchie*, il n'est pas question de deux hiérarchies, d'ordre et de juridiction. À l'entrée *jurisdictio*, on ne trouve que des mentions de la *jurisdictio* au sens du pouvoir de juger et de dire le droit. Elle ne constitue pas non plus un des axes structurants de la présentation de l'œuvre.

entière, mais que son pouvoir « est de même nature que celui des évêques : on désigne ainsi un aspect de juridiction exercée par le pape et les évêques¹ ». H n'est pas question dans ce texte de l'articulation entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, mais on peut y voir l'aboutissement du système de centralisation papal amorcé au Moyen Âge. Pour interpréter justement ce texte, il ne faut jamais perdre de vue que les travaux du concile Vatican I n'ont pu être menés à leur terme à cause du déclenchement de la guerre franco-prussienne et n'ont pu déboucher sur la constitution dogmatique sur l'Église projetée initialement. Une telle constitution aurait pu permettre de situer les paragraphes concernant le pape au sein d'un ensemble et de ne pas en faire un en-soi. Le prologue de la constitution *Pastor aeternus* prévoit cependant que le but du ministère papal est d'assurer l'unité du ministère des évêques et cela est explicitement mentionné au chapitre ni : « Mais il s'en faut de beaucoup que ce pouvoir du souverain pontife fasse obstacle au pouvoir de juridiction épiscopal ordinaire et immédiat par lesquels les évêques, établis par l'Esprit Saint (voir Ac 20, 28), successeurs des apôtres, paissent et gouvernent en vrais pasteurs chacun le troupeau qui lui a été confié. Au contraire, ce pouvoir est affirmé, affermi et défendu par le pasteur suprême et universel [...]². »

Le conflit du *Kulturkampf* allait fournir une occasion d'interprétation autorisée de ce texte³. Alors que par ce mouvement Bismarck tentait de réduire l'influence de l'Église catholique dans le Reich, l'épiscopat fut amené à répondre aux accusations du chancelier formulées dans une dépêche du 29 mai 1872, mais publiée seulement le 29 décembre 1874 dans le *Deutscher Reichsanzeiger und Königlich Preussischer Staatsanzeiger*. Bismarck y prétendait notamment que le pape était un monarque absolu qui nommait les évêques comme des fonctionnaires. L'épiscopat allemand réfuta les thèses du chancelier par une déclaration commune en janvier et février 1875. On peut y lire des passages décisifs pour

1. J. D. Mansi (dir.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 52, 1104.

2. *DzS* 3061, trad. J. Hoffmann, 690.

3. Sur les enjeux théologiques des échanges de lettres que nous évoquons, on consultera O. Rousseau, « La Vraie Valeur de l'épiscopat dans l'Église d'après d'importants documents de 1875 », dans *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam » 39, 709-736.

l'interprétation de la constitution *Pastor aeternus* : « D'après cette doctrine de l'Église catholique, le pape est évêque de Rome, mais non évêque d'un autre diocèse ni d'une autre ville ; il n'est ni évêque de Breslau, ni évêque de Cologne, etc. Mais en sa qualité d'évêque de Rome, il est en même temps pape, c'est-à-dire le pasteur et chef suprême de l'Église universelle, chef de tous les évêques et fidèles, et son pouvoir papal doit être respecté et écouté partout et toujours, et non pas seulement dans des cas spéciaux et exceptionnels. Dans cette position le pape doit veiller à ce que chaque évêque remplisse son devoir dans toute l'étendue de sa charge \ » Et la lettre des évêques ajoute : « [Le pape] lui-même est soumis au droit divin, et il est lié aux dispositions tracées par Jésus Christ à son Église. Il ne peut pas modifier la constitution donnée à l'Église par son divin fondateur, comme un législateur temporel peut modifier la constitution de l'État. La constitution de l'Église est fondée dans tous ses points essentiels sur une ordonnance divine et demeure hors de l'atteinte de l'arbitraire humain. C'est en vertu de cette même institution divine, sur laquelle repose la papauté, que l'épiscopat est établi. Lui aussi a ses droits et ses devoirs en vertu de cette institution, donnés par Dieu même, que le pape n'a ni le droit ni le pouvoir de changer². »

Aux attaques reprochant à cette déclaration d'enjoliver le point de vue romain, Pie IX riposta en confirmant l'interprétation des évêques par un écrit apostolique *Mirabilis illa constantia*³ (4 mars 1875) : « Votre déclaration donne la pure doctrine catholique et par conséquent celle du saint concile et de ce Saint-Siège, parfaitement établie et clairement développée par des arguments évidents et irréfutables [...]⁴. » Il confirma également la position des évêques allemands dans une allocution aux cardinaux⁵ du 15 mars 1875 qui ne laisse subsister aucun doute. Le dogme de 1870 ne prend donc pas position sur une distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction qui permettrait au pape de donner aux évêques la juridiction dont il serait la source.

1. *DzS*3\13, trad. J. Hoffmann, 696.

2. *Ibid.*, 697.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *ASS**, 1874-1875, 301-305.

PROPOSITIONS CONCLUSIVES

On aura perçu que l'époque que nous venons de parcourir se trouve être déterminante pour l'histoire de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

1. On voit pour la première fois chez le théologien G. Bolgeni au milieu du xvi^e siècle la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction devenir l'axe central d'un traité de théologie. Il est d'abord celui de son ouvrage sur l'épiscopat, *L'Episcopato ossia della Potestà di governar la Chiesa*, puis ensuite celui d'un livre plus vaste sur le pouvoir dans l'Eglise, *Dissertazione di Gianvincenzo Bolgeni sulla Giurisdizione ecclesiastica*. En même temps que cet avènement de la distinction à un niveau structurant, voire même paradigmatique, on assiste à un élargissement du champ d'application systématique. De l'épiscopat on passe au pouvoir en général.

2. La lecture des principaux canonistes du xvi^e et du xvi^e siècle, même si elle a pu paraître quelquefois un peu fastidieuse, a permis d'attester une relative stabilité dans l'utilisation de la distinction jusqu'au milieu du xv^e siècle. La distinction est utilisée de manière technique dans des domaines parfois divers d'un auteur à un autre, sauf en ce qui concerne l'épiscopat pour lequel elle est toujours employée. Avec G. Devoti, à la fin du xv^e, on voit immédiatement l'influence de la théologie de G. Bolgeni sur le droit canonique. Non seulement la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction devient une structure d'organisation de la présentation canonique de l'Eglise, mais on voit également systématisée la notion de hiérarchie d'ordre et de hiérarchie de juridiction.

3. Et c'est finalement par le biais d'une critique de cette double hiérarchie de l'Eglise que va naître chez un canoniste comme G. Phillips la remise en question de la bipartition du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction. Comme nous l'avons vu, celui-ci ne se contente pas de vulgariser le pouvoir d'enseignement, mais il remet en cause la distinction des deux

pouvoirs qui irait jusqu'à isoler des pouvoirs juridictionnels qui auraient pour objet le corps mystique et des pouvoirs d'ordre qui concerneraient le corps réel. Mais une fois posé ce diagnostic pertinent, G. Phillips ne présente pas d'autre proposition et ne remet pas fondamentalement en cause la présentation des pouvoirs, hormis le fait qu'il lui adjoint le pouvoir d'enseignement.

CHAPITRE VII

LE XX^e SIÈCLE UNE THÉORIE ÉBRANLÉE...

La production canonique et théologique au xx^e siècle est particulièrement importante et il ne saurait être question d'en faire une lecture exhaustive¹. Ce siècle est loin de représenter une période homogène du point de vue de l'histoire de la distinction. Alors que le CIC (*Codex iuris canonici*) de 1917 et la doctrine qui suivra, aussi bien canonique que théologique, se situent dans la droite ligne de la période précédente, le concile Vatican II va marquer un point de rupture. Le traitement que subira ensuite la distinction entrera dans une phase d'intense débat. Le Code de 1983 constituera un point important de ces controverses, mais certainement pas un point final. Examinons chacune de ces étapes.

1. F. Viscone, *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II, Contesto teologico-canonico dei magistero dei « recenti Pontefici »* (Nota Explicativa Praevia 2). Cette thèse de l'université Grégorienne propose un parcours qui recoupe le nôtre sur beaucoup de points puisque l'auteur étudie les théologiens et canonistes du xx^e siècle, ainsi que le Code de 1917 et les écrits des souverains pontifes, pour tenter d'élucider l'origine du pouvoir de juridiction des évêques. Nous lui emprunterons à plusieurs reprises quelques données factuelles, même si notre thèse est fort éloignée de la sienne du point de vue de l'orientation générale. Son objectif est en effet de montrer que l'opinion commune des docteurs depuis au moins Vatican I et que les positions des derniers papes font dériver le pouvoir de juridiction des évêques directement du pape. Il prétend ainsi fournir un critère herméneutique à LG 25a.

POUVOIR D'ORDRE ET POUVOIR DE JURIDICTION DANS LE CIC
DE 1917 ET DANS LA DOCTRINE CANONIQUE ULTÉRIEURE

La première codification du droit de l'Église constitue un passage obligé pour notre étude. Il nous faut examiner la place qu'y tient la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction et sa signification.

Le Code de 1917.

Le canon 108, § 3 oblige d'emblée à envisager que le Code de 1917 porte bien en lui une distinction, si ce n'est de deux hiérarchies \ au moins de deux composantes d'une même hiérarchie : « Par institution divine, la hiérarchie sacrée selon l'ordre se compose des évêques, des prêtres et des ministres ; selon la juridiction, du pontife suprême et de l'épiscopat subordonné ; et aussi par institution de l'Église pour accéder aux autres grades². »

Cette séparation est renforcée par la présentation qui est faite de l'ordre dans le canon 948³ : « L'ordre distingue, par

1. G. Feuciani a travaillé à partir des archives secrètes du Vatican sur l'élaboration du Code de 1917. Dans son article « Gasparri et le droit de la codification », il fait état du débat entre les consultants sur les points ecclésiologiques de base. Apparaît en particulier le sort réservé au rapport entre hiérarchie d'ordre et hiérarchie de juridiction. À propos de l'omission de la hiérarchie d'ordre, il déclare à la page 31 : « Cette position est durement critiquée par Wemz car, selon le canoniste de la Compagnie de Jésus, il est absolument inadmissible que l'on néglige *universum jus constitutum de hierarchica ordinis* dans la partie du projet de la division des matières consacrées aux offices et qui traite seulement de la *hierarchia jurisdictionis*, parce que, de cette façon, on propose une image de la hiérarchie qui est *dimidiata, truncata, unilateralis* (A. S. V., A. C. C., scatola 1, busta Vili, n. 60, voto manuscritto di Wemz, senza data, 3-4). »

2. Canon 108, § 3 : « *Ex divina institutione sacra hierarchica ratione ordinis constat Episcopis, presbyteris et ministris; ratione iurisdictionis, pontificatu supremo et episcopatu subordinato; ex Ecclesiae autem institutione alii quoque gradus accessere.* »

3. H. Barion (« *Ordo und Regimen fidelium*, Über die rechtsgeschichtlichen Grundlagen des c. 948 Codex IC ») défend la thèse d'une aporie dans le canon 948 du CIC de 1917. La formulation de ce canon va, selon lui, à l'encontre des canons 108 et 109 du même Code qui fixaient comme source du pouvoir d'ordre le sacrement de l'ordre et du pouvoir de juridiction la mission canonique. Or H. Barion lit le canon 948 comme établissant dans l'ordre le *regimen fidelium*, c'est-à-dire le pouvoir de juridiction. Celui-ci a-t-il sa source dans l'ordre ou dans la mission cano-

institution du Christ, les clercs des laïcs dans l'Église, pour le gouvernement des fidèles et le mystère du culte divin \ » Il nous paraît ici possible, sans trahir les textes, de voir coïncider la distinction entre les deux hiérarchies d'un côté (canon 108, § 3), et la distinction entre « le gouvernement des fidèles et le mystère du culte divin » de l'autre (canon 948). Le gouvernement des fidèles serait du domaine de la juridiction, alors que le mystère du culte divin serait du domaine de l'ordre.

Mais c'est le canon 109 du code pio-bénédictin qui traduit sans aucun doute le mieux la dualité nette des pouvoirs telle qu'elle apparaît dans le Code de 1917 : « Ceux qui sont agrégés dans la hiérarchie ecclésiastique ne sont pas envoyés par appel ou par assentiment du peuple ou du pouvoir séculier ; mais ils sont établis dans les degrés du pouvoir d'ordre par l'ordination sacrée ; dans le pontificat suprême, par droit divin lui-même, étant remplie la condition de l'élection légitime et de son acceptation ; dans les autres degrés de juridiction par la mission canonique 2. »

Après avoir écarté la possibilité pour le peuple ou le pouvoir séculier d'intervenir dans les nominations de la hiérarchie ecclésiastique, le canon précise que l'ordination est la source du pouvoir d'ordre et la mission canonique la source de la juridiction. Il réserve une place particulière au pontificat suprême pour lequel l'élection légitime et l'acceptation de celle-ci constituent les deux conditions nécessaires. Le canon ne se préoccupe pas de préciser les liens qui existent ou non entre les degrés du pouvoir d'ordre et les degrés de juridiction.

À lui seul ce canon³ n'implique pas une distinction

nique ? Il déplore ensuite qu'une étude des sources de Gasparri ne permette en rien de lever l'aporie. À travers un parcours historique, il montre que les bases du canon 948 peuvent être trouvées dans un état antérieur du droit qu'il nomme avec R. Sohm *alkatholisches Kirchenrecht*.

1. Canon 948 : « *Ordo ex Christi institutione clericos a laïcis in Ecclesia distinguit ad fidelium regimen et cultus divini mysterium.* »

2. Canon 109 : « *Qui in ecclesiasticam hierarchicam cooptantur, non ex populi vel potestatis saecularis consensu aut vocatione adleguntur ; sed in gradibus potestatis ordinis constituatur sacra ordinatione ; in supremo pontificatu, ipsomet iure divino, adimpleta conditione legitimae electionis eiusdemque acceptationis : in reliquis gradibus iurisdictionis, canonica missione.* »

3. Les sources de ce canon dans les *Codicis iuri canonicifontes* de Gasparri ne portent que sur la partie du canon ne permettant pas aux laïcs ou à la puissance séculière de s'immiscer dans le processus de nomination des clercs et restent muettes sur les origines de la distinction entre ordre et juridiction : « C. 2, 3, 5-8, D. LXIII ;

matérielle entre les deux pouvoirs et leur objet d'application (*Corpus Christi verum*, d'un côté, et *Corpus Christi mysticum* de l'autre). De même le canon 118 prévoit-il, par exemple, que le pouvoir de juridiction ne peut être octroyé qu'à celui qui est entré dans la cléricature et donc qui n'est pas forcément ordonné, puisque le canon 108, § 1 prévoit que l'on devient clerc par la tonsure : « Seuls les clercs possèdent le pouvoir d'ordre ou de juridiction ecclésiastique et peuvent posséder des bénéfices et des pensions ecclésiastiques »¹. H peut encore s'agir ici d'une distinction formelle. D'autant plus que, pour la validité de certains sacrements, ordre et juridiction sont simultanément requis. Au chapitre premier du titre IV sur le ministre du sacrement de pénitence, il est précisé au canon 872 : « Outre le pouvoir d'ordre, le pouvoir de juridiction en matière de pénitence, soit ordinaire soit délégué, est requis chez le ministre pour l'absolution valide des péchés². »

On retrouve encore cette distinction dans le premier canon du titre IV du livre II portant sur l'office ecclésiastique. H précise : « L'office ecclésiastique au sens large est n'importe quelle charge légitimement exercée en vue d'une fin spirituelle ; au sens strict, c'est une charge constituée de manière stable par ordination divine ou ecclésiastique, conférée selon la norme des saints canons, impliquant au moins pour quelqu'un la participation au pouvoir ecclésiastique soit d'ordre soit de juridiction³. »

Le canon 2279, § 1 envisageant les différents types de

Cone. Constantinopolitana. IV, actio X, can. 12 ; Cone. Trident., sess. XXIII, de ordine, c. 4, can. 7; Ioannes XXII, const. "Licet", 23 oct. 1327, art. 3, errorum Marsilii Patavini et Ioannis de Janduno, damn. : "Quarto dicebant, quod omnes Sacerdotes, sive sit Papa, sive Archiepiscopus, sive simplex sacerdos, sunt ex institutione Christi auctoritatis et iurisdictionis omnino equalis." ; Martinus V (in Cone. Constantien.), const. "Inter cunctas", 22 febr. 1418, art. 9, Ioannis Hus, damn. ; Pius VI, const. "Super soliditate", 28 nov. 1786, § 16 : sur la potestas du pontife romain ; const. "Auctorem fidei", 28 aug. 1794, prop. 2, Synodi Pistorien., damn. ; Pius X, litt. encycl. "Pascendi", 8 sept. 1907 ; S. C. C., decr. 23 mai 1874. »

1. * *Soli clerici possunt potestatem sive ordinis sive iurisdictionis ecclesiasticae et beneficia ac pensiones ecclesiasticas obtinere.* *

2. « *Praeter potestatem ordinis, ad validam peccatorum absolutionem requiritur in ministro potestas iurisdictionis, sive ordinaria sive delegata, in poenitentem.* »

3. Canon 145, § 1 : « *Officium ecclesiasticum lato sensu est quodlibet munus quod in spirituale finem legitime exercetur; stricto autem sensu est munus ordinationis sive divina sive ecclesiastica stabiliter constitutum, ad nonnam sacrorum canonum conferendum, aliquam saltem secumferens participationem ecclesiasticae potestatis sive ordinis sive iurisdictionis.* »

privation d'office recourt largement à la distinction entre les deux hiérarchies susnommées.

Il s'agit ici d'un relevé exhaustif des canons du Code de 1917 où il est question des deux pouvoirs d'une manière conjointe. Il va de soi que les termes *ordo*, *iurisdictio*, *potestas* apparaissent de nombreuses autres fois¹, mais jamais dans le cadre d'une articulation construite, comme c'est le cas dans les passages précédents.

Le but du Code de 1917 n'est pas de théoriser mais de légiférer. On reste cependant surpris du peu de place qu'y occupe explicitement la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Au plan des acquis, on peut cependant tomber d'accord avec G. Alberigo : « De manière globale on peut donc retenir que le Code de droit canonique fait un usage de *iurisdictio* dans un sens sinon rigoureux tout au moins constant. Par ce terme (ou par l'expression *potestas iurisdictionis*) il indique le pouvoir de gouvernement dont l'objet est la direction de l'Eglise comme société visible et historique, distincte de la société civile et politique. Cette acception est substantiellement séculière, malgré le postulat qu'elle est fondée dans la volonté divine et malgré sa réservation exclusive au clergé qui seul peut en être titulaire². »

On peut également noter que le Code de 1917 n'opère pas de distinction matérielle entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Cependant, un certain nombre de questions d'interprétation de la législation de 1917 et touchant à notre sujet demeurent. Parmi celles-ci, deux s'imposent tant elles seront reprises par la doctrine ultérieure : s'agit-il dans le canon 108, § 3 de deux hiérarchies ou d'une seule hiérarchie composée de deux éléments ? Y a-t-il, comme le suggère H. Barion³, une aporie entre, d'une part, les canons 108 et 109 et, de l'autre, le canon 948, à propos de l'origine du *regimen fidelium* ?

1. Voir A. Lauer, *Index verborum Codicis Iuris Canonici*.

2. G. Alberigo, « La Juridiction. Remarques sur un terme ambigu », 171.

3. H. Barion, « *Ordo und Regimen fidelium...* ».

A. Ottaviani (1890-1979).

Dans son *Compendium Iuris Publici Ecclesiastici*¹ A. Ottaviani consacre une section au pouvoir de l'Église. Dès le titre I, *Natura, limites et species potestatis ecclesiasticae*, de cette section, on trouve à l'article premier : *De potestate ordinis et iurisdictionis*. Et l'auteur de reprendre la bipartition du pouvoir d'ordre et de juridiction dans l'Église. Il définit ainsi le pouvoir d'ordre : « Donc le pouvoir par lequel l'Église est efficace dans l'ordre pour célébrer et administrer les sacrements et les sacramentaux et accomplir selon l'usage les actes de culte pour tous est appelé "pouvoir d'ordre" ; mais celui-ci porte avec lui une certaine force ou une certaine faculté conférée sacramentellement pour accomplir les choses sacrées susdites, et dans le sujet auquel il est attaché confère non seulement le droit d'exercer, sur le mode du devoir, cette faculté, mais également une certaine excellence par rapport aux autres membres de l'Église². »

Vient ensuite la définition du pouvoir de juridiction : « Mais le pouvoir de l'Église qui est accordé pour gouverner les hommes, c'est-à-dire diriger avec autorité leurs actes aussi bien quant à la foi que quant aux mœurs, est appelé "pouvoir de juridiction", et il confère au sujet dans lequel il réside la supériorité proprement dite de *Yimperium*³. »

Il donnera plus loin une autre définition du pouvoir de juridiction : « Le pouvoir de juridiction, qui est aussi appelé *imperium*, celui-ci est entendu au sens général de toute espèce de pouvoir public pour le gouvernement des fidèles, et non du seul pouvoir judiciaire⁴. »

1. A. Ottaviani, *Compendium Iuris Publici Ecclesiastici*, 1936.

2. *Ibid.*, 131-132 : « *Igitur potestas qua pollet Ecclesia in ordine ad conficienda et administranda sacramenta et sacramentalia et ad omnes actus cultus rite perficiendos, vocatur potestas ordinis; haec vero secumfert vim quamdam seu facultatem quamdam supernaturaliter collatam ad praedicta sacra peragenda, et in subiecto cui inhaeret confert nedum ius exercendi, debitis modis, talem facultatem, sed etiam quamdam praecellentiam dignitatis respectu aliorum membrorum Ecclesiae.* »

3. *Ibid.*, 132 : « *Potestas vero quae Ecclesiae competit in ordine ad gubernandos homines, idest ad dirigendos auctoritative eorum actus tum quoad fidem, tum quoad mores, dicitur potestas iurisdictionis, et haec confert in subiecto in quo residet proprie dictam superioritatem imperii.* »

4. *Ibid.*, 133 : « *Potestas iurisdictionis, quae vocatur quoque imperium, haec intelligitur sensu quodam generali de omni specie potestatis publicae pro regimine fidelium, et non de sola potestate iudiciali.* »

S'ensuit la définition de la hiérarchie : « Or, d'institution divine, la hiérarchie sacrée est distinguée en deux ordres : en raison de la diversité des pouvoirs, il y a une hiérarchie d'ordre et une hiérarchie de juridiction, la première se compose des degrés distincts d'évêques, de prêtres et de ministres, et la seconde du pontificat suprême et de l'épiscopat subordonné, vers lesquels d'institution ecclésiastique sont orientés les autres degrés \ »

Et de citer à l'appui de cette définition le canon 108, § 3 du CIC de 1917, dont il fait une lecture en termes de deux hiérarchies.

Il distingue dans le pouvoir d'ordre un pouvoir qui est de droit divin et qui a pour fonction la célébration et l'administration des sacrements, et un pouvoir de droit ecclésiastique qui concerne les sacramentaux.

Dans la suite immédiate du texte, l'auteur consacre un passage entier à la différence entre les deux hiérarchies et les deux pouvoirs dont l'introduction ne laisse subsister aucun doute sur sa pensée : « La distinction et la séparabilité des deux pouvoirs ont été attaquées par certains, aussi bien des catholiques que des hommes à la foi hétérodoxe². Ces derniers prétendaient que par la consécration épiscopale était conférée la plénitude du sacerdoce, et en même temps de la juridiction, afin que, toute restriction étant entièrement enlevée entre les deux pouvoirs, ils fassent du pontife romain l'égal par le pouvoir des autres évêques³. »

L'auteur expose ensuite les distinctions classiques en ce qui concerne l'origine, les propriétés et les fins de chacun des pouvoirs⁴ pour ainsi prouver que la distinction et la séparation existent bien. Il finit par dire que ces pouvoirs sont

1. *Ibid.* : * *Sacra autem hierarchia duplici ordine ex divina institutione distincta est; pro diversa enim ratione potestatis, datur hierarchia ordinis et hierarchia iurisdictionis; illa episcopis, presbyteris et ministris gradu distinctis constat, ista vero pontificatu supremo et episcopatu subordinato, quibus, ex Ecclesiae institutione alii quoque gradus accessere.* »

2. Et Fauteur de citer : Phillips, *Principia iuris can.*, t. I, § 32; Hinschius, *System der K. Kirchenr.*, I. I, p. 170; voir Devoti, *Institutiones canonicae*, lib. I, tit. n, § 1.

3. A. Ottaviani, 135 : « *Distinctionem et separabilitatem utriusque potestatis nonnulli quidem impugnarunt tum catholici, tum viri heterodoxae fidei. Hi ultimi, ideo asserebant per episcopalem consecrationem conferri plenitudinem sacerdotii simul et iurisdictionis, ut, penitus sublata qualibet inter utramque potestatem distinctione, Romanum Pontificem paremfacerent, potestate, ceteris episcopis.* »

4. *Ibid.*, 135-136.

indépendants (*independentes* en ce qu'ils peuvent subsister l'un sans l'autre et que, chez un même sujet, alors que l'on retire ou modifie l'un – en l'occurrence celui de juridiction – l'autre reste inchangé.

Le « Dictionnaire de droit canonique ».

Dans le monde francophone, le *Dictionnaire de droit canonique* de R. Naz a largement rendu compte de la réception du Code de 1917 en même temps qu'il l'a conditionnée.

R. Naz conclut son article « Ordre en droit occidental² » par une notice sur le sujet qui nous occupe :

Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction : on relèvera ici la différence qui existe entre ces deux sortes de pouvoirs. Le pouvoir d'ordre est acquis par l'ordination ; le pouvoir de juridiction résulte de la mission donnée par l'autorité hiérarchique. Le pouvoir d'ordre a pour fin de sanctifier les hommes par la collation des sacrements et l'accomplissement de certains rites. Le pouvoir de juridiction tend à les gouverner par l'exercice du magistère et l'application d'une discipline. Le pouvoir d'ordre est immuable et définitif. Le pouvoir de juridiction peut disparaître par le retrait de la mission qui l'a fait naître ; après avoir été conféré, il peut être limité ; ses actes peuvent être limités ; ses actes peuvent être rapportés par l'autorité supérieure. Un des deux pouvoirs peut être possédé sans l'autre. Un prêtre possède le pouvoir d'ordre dès son ordination. Il n'aura le pouvoir de juridiction qu'après avoir reçu sa juridiction ou mission³.

L'auteur conclut son article dans le même sens que celui indiqué en son début : « Au gouvernement des laïcs est ordonné le pouvoir de juridiction. L'exercice du culte divin procède du pouvoir d'ordre qui nous occupe ici et qu'on peut définir la faculté d'accomplir les fonctions sacrées⁴. »

C'est donc d'abord la différence entre les deux pouvoirs que l'auteur de l'article entend mettre en avant et l'opposition terme à terme qu'il construit contribue à asseoir cette opinion

1. A. Ottaviani, 137.

2. R. Naz, art. « Ordre en droit occidental », dans *DDC*, t. VI, 1957, 1149-1150.

3. *Ibid.*, 1148.

4. *Ibid.* N. B. : malgré son aspect incorrect, la phrase figure ainsi dans le dictionnaire.

chez le lecteur. Par sa concision et sa précision, cet article représente parfaitement la position classique qui a fait suite au Code de 1917 sur cette question et que l'on trouve par ailleurs illustrée dans le volumineux commentaire de Wemz et Vidal. Les théologiens ne se priveront pas de reprendre cette manière de voir qu'ils déclineront à souhait.

Le *DDC* comprend également un article «Pouvoirs de l'Église²» dont l'auteur n'est autre que Ch. Lefebvre. S'il commence par une présentation très brève des trois pouvoirs, il revient vite uniquement au pouvoir d'ordre et au pouvoir de juridiction dont il présente un historique. Mais c'est finalement le pouvoir de juridiction³ qui monopolise complètement son attention. Dans ce dernier développement, l'analogie avec la juridiction de la société civile est particulièrement forte, ce pouvoir étant pour l'auteur justement ce que l'Église possède de commun avec toute société.

Les manuels.

On trouve chez les autres commentateurs du Code de 1917 et dans les manuels qui présentent son contenu un accord unanime pour distinguer dans le pouvoir de l'Église un pouvoir d'ordre, reçu dans l'ordination, et un pouvoir de juridiction, conféré par la mission canonique. On note un accord tout aussi réel pour faire dériver la juridiction des évêques directement du souverain pontife. Sur chacun de ces pouvoirs, les canonistes suivants font reposer une hiérarchie aboutissant à une double hiérarchie dans l'Église. Les analyses de F. Viscome⁴ et les nôtres permettent de citer une liste de ces commentaires ou manuels : J. B. Ferreres, *Institutiones canonicae*, Barcelone, 1920, 95 ; F. Maroto, *Institutiones iuris canonici ad normam novi codicis*. II, Rome, 1921, 486-487 ; F. X. Wemz et P. Vidal, *Ius canonicum*, Rome, 1934, 45-54 ;

1. F. X. Wernz et P. Vidal. *Ius canonicum*, 7 vol. Sur la distinction entre ordre et juridiction, on consultera vol. II. 1943 (3^e éd.), 58-68.

2. *DDC*, L VU. 71-108.

3. Malgré la place réservée à la juridiction dans cet article, on trouvera dans ce même dictionnaire un article consacré entièrement à la juridiction : *DDC*, t VI, 223-290.

4. F. Viscome. *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II*.

F. Cappello, *Summa iuris canonici in usum scholarum concinnata*, Rome, 1945, 1, 186 ; F. Cappello, *Summa iuris publici ecclesiastici*, Rome, 1954 (6e éd.), 116-119 ; A. Cance, *Le Code de droit canonique*, Paris, 1927, 134 ; A. Cmica, *Commentarium theoretico-practicum codicis iuris canonici*, Sibenik, 1940, 136-138 ; E. Regatillo, *Institutiones iuris canonici*, Santander, 1951, 168-175 ; M. Petroncelli, *Diritto canonico*, Rome, 1963, 138.

Par contre, d'autres font état de cette même bipartition du pouvoir avec les attributs correspondants à chacun des pouvoirs mais n'en tirent pas explicitement une double hiérarchie : M. Bargilliat, *Praelectiones iuris canonici ad canones novi Codicis redacta*, Paris, 1921 (34e éd.), 47 ; F. A. Blat, *Commentarium textus codicis iuris canonici. De personis*, H, Rome, 1921, 57 ; S. Sipos, *Enchiridion iuris canonici*, Rome, Fribourg, Barcelone, 1960, 87-88 ; A. Vermeersch et J. Creusen, *Epitome iuris canonici, cum commentariis ad scholas et ad usum privatum*, Malines, Rome, 1920, 1949 (7e éd.), 215 ; A. Toso, *Ad Codicem iuris canonici*, Turin, 1921, I, 62 ; J. Brys, *Iuris canonici compendium*, Bruges, 1947 (10e éd.), 270 ; M. Conte A Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, Turin, 1950 (4e éd.), 190-198 ; U. Beste, *Introductio in codicem*, Naples, 1956, 171-173 ; A. Bertola, *Corso di diritto canonico, La costituzione della Chiesa*, Turin, 1958, 99.

Quel que soit son état, la vulgarisation de la distinction entre ordre et juridiction est générale dans les manuels de droit canonique après le Code de 1917.

K. Mõrsdorf (1909-1989).

Parmi les canonistes qui se sont particulièrement penchés avant le concile sur la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, il faut mentionner K. Mõrsdorf, car ce thème fut un des objets principaux de sa réflexion² et il a

1. Professeur de droit canonique à l'université de Munich à partir de 1946, il y crée en 1947 l'Institut de droit canonique qu'il va diriger pendant trente ans. D'exerce une véritable influence sur le droit canonique et notamment sur les liens épistémologiques que le droit entretient avec la théologie.

2. Articles principaux de K. Mõrsdorf consacrés à ce sujet avant le concile Vatican II : K. Mõrsdorf, « Abgrenzung und Zusammenspiel von Weihgewalt

grandement préparé sur ce point le concile Vatican II. Son œuvre a fait l'objet d'une thèse de doctorat de A. Cattaneo dont l'apport reste précieux et sur laquelle nous nous appuierons.

Les travaux de Mörsdorf tentent tous d'affirmer l'unité fondamentale de *lapotestas sacra*, du pouvoir dans l'Église, mais ils maintiennent pour autant la distinction entre pouvoir d'ordre (*Weihegewalt*) et pouvoir de juridiction (*Hirtengewalt*) comme une distinction formelle. Il s'agit pour lui de deux principes, l'un pouvant être nommé « vital » (ordre) et l'autre « organisateur » (juridiction). La parabole de la vigne développée en Jn 15,1-11 lui sert à illustrer cette réalité ecclésiologique : « Le Seigneur parle dans cette parabole de deux forces qui opèrent dans l'Église : l'une venant de la vigne et qui coule vers les sarments et l'autre du vigneron qui taille les sarments secs et nettoie les sarments verts afin qu'ils donnent un fruit plus abondant. Les deux sont des forces de Dieu et agissent sur la vie de l'Église mais de manière différente : la première comme force génératrice (*zeugende*) et la seconde comme force organisatrice (*ordnende*)¹. »

Les deux forces supposent, selon lui, une union intime qui est la même que celle qui unit la Parole et les sacrements. « Pouvoir de juridiction et d'ordre correspondent à la Parole et aux sacrements³. » Cette dernière dimension sera développée plus systématiquement dans ses écrits postconciliaires.

A. Cattaneo résume la position de K. Mörsdorf sur l'unité des deux pouvoirs en quatre thèses :

und Hirtengewalt » ; « Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug » ; « Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie » ; « Altkanonisches "Sakramentenrecht" ? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolf Sohms über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani » ; « Kritische Erwägungen zum kanonischen Amtsbegriff » ; « De conceptu Officii Ecclesiastici. Miscellanea in Memoriam Petri Card. Gasparri » ; « Die Stellung der Laien in der Kirche. Mélanges en l'honneur de S. E. le Card. André Jullien » ; art. « Kirchengewalt », dans *LTiIK*.

1. A. Cattaneo, *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf*.

2. K. Mörsdorf, « Abgrenzung... », 19 : « In dem Gleichnis von dem Weinstock (Jo., 15,1-11) spricht der Herr von zwei verschiedenen Kräften, die in seiner Kirche am Werke sind : von dem Weinstock, aus dem das Leben in die Zweige strömt, und von dem Winzer, der unfruchtbare Zweige entfernt und fruchtbare Zweige reinigt, damit sie reichere Frucht bringen. Beides sind Gotteskräfte und wirken auf das Leben der Kirche ein, aber in verschiedener Weise, die eine als zeugende und die andere als ordnende Kraft. »

3. K. Mörsdorf, « Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche », 338.

Thèse 1 : « La consécration épiscopale confère le fondement ontologique personnel qui rend l'ordonné capable de recevoir le pouvoir de juridiction *. » C'est pour Mörsdorf la consécration qui rend fondamentalement l'évêque capable d'exercer une juridiction.

Thèse 2 : « La consécration épiscopale confère en plus du pouvoir d'ordre un substrat de juridiction 2. » Le lien profond existant entre la consécration et l'exercice de la juridiction oblige Mörsdorf à considérer qu'il y a bien dans la consécration une part de juridiction de conférée. Cela est développé par l'auteur bien avant Vatican U, cependant nous faisons ici une entorse à la chronologie en citant un article de 1968 qui permet de bien saisir cette seconde thèse : « La consécration épiscopale constitue – dans les divers degrés hiérarchiques – le fondement ontologique soit de l'office soit du pouvoir épiscopal. Plus précisément on doit retenir qu'il existe un noyau essentiel et interne (*innerer Wesenskern*) sans distinction d'ordre et de juridiction. Je vois ce noyau essentiel dans le caractère personnel de l'évêque et particulièrement dans le pouvoir indélébile et toujours efficace (même s'il n'est pas exercé de manière licite) de conférer les ordres sacrés, afin que soient garanties l'indéfectibilité et la permanence continue du pouvoir sacré dans l'Église à travers les faiblesses humaines³. »

Thèse 3 : « Ordre et juridiction convergent dans l'unité opérative dans les sacrements de la pénitence, de la confirmation

1. A. Cattaneo, *Questioni...*, 162 : « La consecrazione episcopale conferisce il fondamento ontologico personale che rende l'ordinato capace di ricevere la potestà di giurisdizione. »

2. *Ibid.*, 166 : « La consecrazione episcopale conferisce, oltre alla potestà di ordine, anche un substrato di giurisdizione. »

3. K. Mörsdorf, art. « Heilige Gewalt », dans *Sacramentum Mundi*, H, 593 : « Die Bischofsweihe ist – durch diese hierarchischen Stufen hindurch – seine massige Grundlage des Bischofsdienstes und auch der Bischofs-G., und zwar dergestalt, dass ein innerer Wesenskern anzunehmen ist, der sich nicht in die Unterschiedenheit von Weihe- und Hirten-G. auflösen lässt. Ich sehe diesen Wesenskern in der personalen Prägung zum Bischof und insbesondere in der unverlierbaren und allzeit wirksam (wenn auch nicht ohne weiteres erlaubt) ausübenden G. des Bischofs, die heiligen Weihen zu erteilen, womit die Gewähr dafür gegeben ist, dass die heilige G., ungebrochen durch menschliche Schwäche, allezeit in der Kirche bestehen bleibt. »

et de l'ordre sacré **1** » L'un et l'autre participent à leur manière à la réalisation de ces sacrements.

Thèse 4 : « Aussi bien l'ordre que la juridiction participent aux *tria munera Christi*, manifestant l'union existant entre les deux pouvoirs **2**. » K. Môrsdorf articule la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction avec les *tria munera* :

Dans la différence fonctionnelle se manifeste une profonde relation réciproque entre les deux pouvoirs. Elle apparaît dans diverses actions liturgiques avec une telle imbrication que Ton peut parler d'unité opérative. [...] La relation de polarité dans laquelle se situent le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction peut être comparée aux foyers d'une ellipse établis à une distance variable. Les deux pouvoirs [...] tendent plus ou moins à s'approcher dans une unité opérative formant, dans diverses actions liturgiques, pour ainsi dire, le centre d'un cercle. [...] L'intime relation de polarité entre les deux pouvoirs est caractérisée dans les relations propres que chacun d'entre eux a avec les *tria munera*. En fait le pouvoir d'ordre et celui de juridiction participent, chacun de manière spécifique, au champ d'action de l'Église, qu'on illustre avec la trilogie des fonctions : sanctifier, enseigner et gouverner. Ce système de relations peut être représenté dans le graphique suivant :



L'ordre sacré rend les clercs capables d'exercer la fonction de

LA. Cattaneo, *Questioni...*, 168 : « *Ordine e giurisdizione confluiscono in un'unità operativa nei sacramenti della penitenza, della confermazione e dell'ordine sacro.* »

2. *Ibid.*, 178 : « *Sia l'ordine che la giurisdizione partecipano dei "tria munera Christi", evidenziando l'unione esistente fra entrambe le potestà!*. »

sanctification, d'enseignement et de gouvernement ; ainsi l'inaliénable don de l'Esprit est-il participé dans tout agir ecclésial. La mission canonique donne un office pastoral déterminé et de ce fait une charge et un pouvoir pour sanctifier, enseigner et gouverner ¹

D'autres thèses seront développées par K. Mörsdorf après le concile Vatican II au sujet de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. On aura perçu ici la volonté de cet auteur de considérer toujours le lien entre les deux pouvoirs. La distinction qu'il maintient l'oblige à des constructions théoriques toujours stimulantes d'un point de vue heuristique mais pas toujours convaincantes pour une juste perception de l'exercice du ministère dans l'Eglise.

Après avoir étudié comment le droit canonique a traité la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, tournons-nous à présent vers la théologie.

1. A. Cattaneo rendant compte de la position de Mörsdorf, 179 : ** In der funktionalen Verschiedenheit offenbart sich zugleich eine tiefergehende Zuordnung beider Gewalten, die sich bei verschiedenen heiligen Handlungen in einer solchen Verflochtenheit zeigt, daß man von einer Wirkeinheit sprechen darf. [...] Das polare Beziehungsverhältnis, in dem Weihe- und Hirtengewalt zueinander stehen, läßt sich mit beweglich gedachten Brennpunkten einer Ellipse vergleichen. Beide Gewalten sind nach der Art der Übertragung und der ihnen eignenden Funktion verschieden, sie kommen einander aber bald mehr, bald weniger nahe und treffen bei verschiedenen heiligen Handlungen als Wirkeinheit so zusammen, daß sie gleichsam den Mittelpunkt eines Kreises bilden. [...] Die Polarität des Beziehungsverhältnisses zwischen Weihe- und Hirtengewalt ist indessen so, daß jede der beiden Gewalten ihre eigenen Beziehungen zu den drei "émtem" hat, weil die durch heilige Weihe begründete Weihegewalt wie die aufkanonischer Sendung beruhende Hirtengewalt je auf ihre Weise an dem durch die Trias des Heiligen, des Lehrens und des Leitens umschriebenen Wirkungskreis der Kirche teilnehmen. Bildlich läßt sich dieses Beziehungsgefüge so darstellen : [Schéma] Durch heilige Weihe werden die Geiststräger gezeugt, die heiligend, lehrend und leitend tätig werden ; dadurch ist die unverlierbare Geistesgabe an allem kirchlichen Wirken beteiligt. Die kanonische Sendung gibt eine bestimmte Hirtenstellung und damit konkret Auftrag und Vollmacht zum Heiligen, Lehren und Leiten. »*

POUVOIR D'ORDRE ET POUVOIR DE JURIDICTION
DANS LA DOCTRINE THÉOLOGIQUE

Yves Congar.

Une série d'articles d'Yves Congar parue dans la revue *Irénikon*¹ en 1933 mérite une attention particulière parce que ces contributions présentent une synthèse des plus classiques sur le sujet « ordre et juridiction dans l'Église ». Représentatives d'une théologie préconciliaire en la matière, on s'étonnera que Y. Congar en ait autorisé la réimpression en 1963 dans l'ouvrage *Sainte Église*². Cette double publication en 1933 et en 1963, à l'aube du concile, lui donne une valeur emblématique et renforce encore l'intérêt que nous lui portons.

L'auteur précise au début de son article qu'il y a trois pouvoirs, mais de fait il ne s'intéresse qu'à deux pouvoirs. Il résume ainsi les deux pouvoirs que l'Église a reçus du Christ :

Le pouvoir de juridiction ou de gouvernement est le pouvoir qu'a l'Église de régir spirituellement les âmes, de porter des lois dans la société chrétienne, d'en assurer l'exécution grâce à un pouvoir judiciaire appuyé d'une faculté de coercition. Ces pouvoirs appartiennent à l'Église comme corps social et, bien que ce soient des pouvoirs spirituels reçus de Dieu à un titre exceptionnel, ils apparentent l'Église à toute société humaine juridiquement constituée. Mais l'Église a aussi un pouvoir qui lui est rigoureusement propre, le pouvoir d'ordre ou pouvoir de sanctification. Ce pouvoir donne à l'Église la charge et l'autorité de continuer l'œuvre rédemptrice du Christ et de transmettre à chaque âme le bénéfice de la passion du Christ par la foi et les sacrements de la foi. Il comporte d'abord le pouvoir de consacrer le corps du Christ, puis, découlant de ce pouvoir, celui d'illuminer et de purifier les fidèles – pouvoir sacerdotal sur le Corps mystique – en vue d'en faire de meilleurs adorateurs de Dieu et de meilleurs communiants au Corps du Seigneur³.

À la suite de cette présentation, Y. Congar poursuit son développement sous le titre II à la formulation révélatrice :

1. Y. Congar, « Ordre et juridiction dans l'Église », *Irénikon*, 10, 1933, 22-31 97-110, 243-252, 401-408.

2. Y. Congar, *Sainte Église. Etudes et approches ecclésiologiques*, 203-237.

3. *Ibid.*, 211.

« Ces deux pouvoirs sont donnés à l'Église et résident en elle de manière bien différente \ » Et de détailler : « D'après ce que nous avons dit précédemment, il sera aisé de comprendre que l'ordre et la juridiction sont, dans l'Église, sous un état bien différent. La sanctification ou la régénération étant l'œuvre inaliénable de Dieu ne réclament et n'admettent dans l'Église qu'un pouvoir de pur ministère, une instrumentalité, dont Dieu se sert pour amener chaque âme au degré de vie divine et d'intimité avec lui qu'il a fixé. Le gouvernement au contraire étant formellement un pouvoir humain, bien que reçu de Dieu, peut être remis à l'Église en toute plénitude de propriété, de manière à ce qu'elle en use avec maîtrise et autorité². »

Ainsi donc, pour l'auteur, le pouvoir d'ordre ne réside qu'en Dieu. L'Église n'en possède qu'un « ministère » de nature instrumentale et il en résulte que « le caractère sacramental et le pouvoir d'ordre sont des réalités inamissibles et indélébiles³ ».

H n'est pas anodin que la partie de l'article présentant le pouvoir de juridiction commence par une définition de la juridiction dans la société : « La juridiction est, dans une société, le pouvoir de dire le droit, *dicere jus*, de définir ce qui est juste, ce qu'il faut faire : et ceci non seulement d'une manière purement théologique, comme un professeur peut le faire dans sa chaire ou son cabinet de travail, mais avec autorité, le droit de se faire obéir et d'obliger à tenir pour juste et pratiquement à faire ce qu'on a dit être tel⁴. »

H s'ensuit un développement montrant que l'Église, même si sa nature ne s'y réduit pas, est aussi une société humaine et que, à ce titre, elle doit posséder un pouvoir de juridiction : « On voit que les pouvoirs juridictionnels, s'ils sont des pouvoirs spirituels, reçus directement du Christ comme une communication de son propre pouvoir, et s'ils confèrent à l'Église une compétence irréductible à la compétence des sociétés civiles, ne laissent pas cependant de revenir à l'Église comme société humaine, disons plutôt : comme société faite d'hommes. C'est un point qu'il importe de souligner en

1. Y. Congar, *Sainte Église...*, 211.

2. *Ibid.*, 212.

3. *Ibid.*, 215.

4. *Ibid.*, 204.

reconnaissant que les pouvoirs de gouvernement ne définissent pas l'Église en ce qu'elle a de plus intime et de plus elle-même : ils appartiennent à son être juridique et sociologique, et l'assimilent, sous les réserves qu'on vient de dire, aux autres sociétés d'hommes \ »

Mais Y. Congar, même s'il reconnaît que ce pouvoir est propre à l'Église et aux sociétés civiles, cherche tout de même à le spécifier dans le cas de l'Église : « Le pouvoir de gouvernement réside proprement dans l'Église qui en use, dans les limites de sa compétence, avec une parfaite maîtrise. Cela n'empêche pas que l'Église ne tienne ce pouvoir de gouvernement du Christ : non pas seulement de la manière commune à tout pouvoir, qui vient finalement de Dieu, mais à ce titre spécial qu'elle l'a reçu immédiatement et expressément du Christ ; le pape est plus parfaitement encore, dans l'ordre du gouvernement de l'Église, le vicaire de Jésus-Christ². »

Y. Congar nous présente le pouvoir de juridiction comme un pouvoir vicarial exercé par l'Église en l'absence du Christ. La différence avec le pouvoir d'ordre est manifeste : « Il ne s'agit plus ici d'un pouvoir dont la source demeure inaliénablement en Dieu (sinon, évidemment, la source toute première) ; il s'agit d'un pouvoir constitué parfaitement dans l'Église, par le Christ, comme son pouvoir propre de société humaine. Quand la hiérarchie légifère, commande, juge et sanctionne, elle n'est plus, comme lorsque le prêtre absout, un pur instrument de Dieu ; c'est elle véritablement qui légifère et qui juge par une autorité qui est en elle : autorité dépendante, certes, qui a l'administration de la maison du maître sans le pouvoir d'en changer l'ordonnance constitutive, et qui devra rendre compte de son mandat ; mais, cependant, autorité donnée aux vicaires du Christ, qui met dans leur main un véritable pouvoir de régence et fait d'eux des administrateurs, des *episcopi*, non des instruments³. »

Y. Congar précise même le mode de transmission de ces deux pouvoirs : « Tandis que l'ordre, pouvoir d'instrumentalité divine, est donné par une consécration, la juridiction, pouvoir humain et résidant vraiment dans l'Église, peut être donnée par une simple délégation de l'autorité qui la possède ;

1. ZWd, 206-207.

2. *Ibid.*, 220.

3. *Ibid.*, 220-221.

ministérielle de l'Église » et le chapitre iv : « Le pouvoir de juridiction, seconde cause ministérielle de l'Église ». Les quatre chapitres suivants traiteront des quatre principales divisions du pouvoir juridictionnel. Le chapitre ix sera consacré à « l'unité et l'action de la hiérarchie » et le dernier chapitre de l'ouvrage à l'apostolicité comme note et propriété de la véritable Église.

Non seulement pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction deviennent deux axes essentiels de la présentation de l'Église, mais ils ne sont plus seulement chez Ch. Journet une simple disposition technique interne, ils deviennent fondateurs de l'Église. L'auteur les présente comme des moyens d'action du Christ sur son Église : « Si le Verbe se fait chair pour devenir la tête de l'Église, il peut agir sur elle de deux manières. Tout d'abord en la touchant pour lui communiquer, par un influx secret, la vie de la *grâce*. Puis en la touchant d'une nouvelle manière pour lui enseigner, du dehors, les voies de la vérité. Ainsi par un double contact, l'un plus mystérieux répandant la grâce en elle, l'autre plus extérieur lui montrant la *vérité*, le Christ sauve l'Église qui est son corps 2. »

On aura reconnu dans la première manière d'agir le pouvoir d'ordre et dans la seconde le pouvoir de juridiction. Journet n'hésite pas à dire que les deux pouvoirs « véhiculent » l'action du Christ à travers le temps et l'espace : « La double action que le Christ avait commencé d'exercer par son contact propre sur l'Église pour lui infuser secrètement la *grâce* et pour l'orienter du dehors vers la *vérité*, il continuera de l'exercer par le contact ministériel de la hiérarchie. D'où la distinction de deux grands pouvoirs hiérarchiques. Le pouvoir de servir d'instrument au Christ-prêtre pour perpétuer à la messe le sacrifice rédempteur, et pour communiquer par les sacrements la plénitude de la grâce chrétienne. C'est le *pouvoir d'ordre*. Et le pouvoir de servir de ministre au Christ-Roi pour continuer, sous son action, de prêcher au monde la plénitude de la vérité chrétienne : c'est le *pouvoir de juridiction*, le pouvoir pastoral, l'autorité d'enseigner ce qu'il faut croire et ce qu'il faut faire³. »

Ch. Journet examine ensuite les caractères respectifs de ces

1. Ce qui est reproduit ici en italique l'est dans le texte original.

2. Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné*, I, *La Hiérarchie apostolique*, 64.

3. *Ibid.*, 65.

deux pouvoirs. Selon lui, ils diffèrent d'abord par leur nature. Alors que le pouvoir d'ordre fait participer au sacerdoce du Christ, le pouvoir de juridiction est une participation à la royauté du Christ. En termes thomistes, le premier est un pouvoir ministériel purement instrumental et il est infaillible en ce qu'il « transmet la vertu d'un agent principal¹ ». Le second est toujours ministériel mais agit davantage comme une cause seconde ; « il ne sera infaillible que dans la mesure où il sera secouru divinement² ».

L'auteur de préciser : « Le pouvoir d'ordre, ayant pour fin de communiquer aux âmes la vertu rédemptrice, est une participation spirituelle, *physique*, au pouvoir spirituel du Christ prêtre. Si, en effet, 'l'instrument doit être proportionné à l'agent' (S. Thomas, *IV Contra Gent.*, cap. lxxiv), il faut qu'il y ait entre ceux qui sont les instruments habituels de la rédemption et le Christ, qui en est la source, une proportion, une conformité. D'où le pouvoir d'ordre. Comme tout caractère sacramentel, le pouvoir d'ordre est une puissance spirituelle physique, et de ce fait indélébile : il pourra persister et se transmettre même sous le schisme et l'hérésie. Le pouvoir de juridiction ayant pour fin de prêcher au-dehors la vérité chrétienne, spéculative et pratique, est une autorité, une mission, un pouvoir moral³. »

Ce dernier est perdu avec la séparation d'avec l'Église. Ces natures différentes sont conditionnées et conditionnent le mode de transmission des pouvoirs. Le premier est conféré par la consécration et le second par « voie de désignation, de commission, de mandat, *ex simplici injunctione*⁴ ».

Après avoir souligné les différences, l'auteur s'attache à souligner les liens entre les deux pouvoirs :

Le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction sont deux pouvoirs réellement distincts. Ils ne sont pas dépendant, disons-le ici déjà succinctement, indépendants l'un de l'autre.

L'une des tâches du pouvoir de juridiction est de déterminer les conditions d'exercice du pouvoir d'ordre. Sous cet aspect, *c'est le pouvoir d'ordre qui dépend du pouvoir de juridiction*. Il en dépend toujours pour ce qui est de son exercice légitime. Il en dépend même

1. *Ibid.*. 67.

2. *Ibid.*. 68.

3. *Ibid.*. 68.

4. *Ibid.*. 69.

parfois pour ce qui est de son exercice *valide* : c'est ainsi qu'une juridiction est requise pour l'administration valide du sacrement de pénitence ; qu'un simple prêtre ne pourrait conférer valablement la confirmation et les saints ordres sans une délégation du souverain pontife [...]. De plus, le pouvoir juridictionnel a pour fin plus générale de conserver au cours des âges la pleine vérité de la révélation chrétienne, sans laquelle l'existence même du pouvoir d'ordre est menacée. [...]

D'autre part, le pouvoir de juridiction ne réside d'une manière régulière et connaturelle que dans les évêques en qui se trouve la plénitude du pouvoir d'ordre. Sous cet aspect, *c'est le pouvoir de juridiction qui dépend du pouvoir d'ordre*. Et si la juridiction peut exister chez ceux qui sont privés du pouvoir d'ordre, ce n'est pas en eux toutefois, c'est en d'autres qu'elle trouve son sujet ultime et définitif.

Mais l'auteur n'omet pas de souligner très clairement l'unité des deux pouvoirs : « Il n'y a donc pas deux hiérarchies, l'une d'ordre, l'autre de juridiction. Ce serait une erreur de le penser. Il n'y a qu'une seule hiérarchie, présentant deux pouvoirs distincts, mais interdépendants. Elle apparaît avec les premiers degrés du pouvoir d'ordre ; elle se complète chez les évêques, en qui réside la plénitude du pouvoir d'ordre, et qui possèdent la juridiction à titre ordinaire et propre ; elle s'achève dans l'évêque de Rome, en qui seul réside la juridiction permanente universelle. Les ministres inférieurs et les prêtres appartiennent déjà à la hiérarchie, mais leurs pouvoirs sont incomplets et dépendants ; les deux pouvoirs permanents de la hiérarchie, le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, ne se rejoignent pleinement que dans le corps apostolique, constitué directement par le pape et les évêques 2. »

Et l'auteur de citer le canon 108, § 3 du Code de 1917 pour appuyer sa thèse, en soulignant que ce canon parle d'une seule hiérarchie mais selon deux « lignes ».

Avant de les reprendre de façon plus systématique, Ch. Journet expose ces deux lignes. Par le caractère sacramentel et la grâce sacramentelle, le pouvoir contribue à former l'Église.

«Au pouvoir d'ordre par lequel Dieu fait normalement apparaître dans les âmes la vie surnaturelle, répond le pouvoir

1. Ch. Journet, 69-70.

2. *Ibid.*, 70-71.

de juridiction, par lequel il trace normalement les routes où elle doit s'engager. En sorte que même la grâce sacramentelle, quand elle sera privée des indications venant d'une juridiction authentique, ne vivra que d'une vie diminuée, constamment menacée, et qui finira par s'étioler \ »

Dans une note particulièrement instructive se rapportant à ce passage, l'auteur s'explique sur l'expression « pouvoir juridictionnel » : « H désigne le pouvoir de prononcer avec une autorité divine, en matière spéculative et en matière pratique ; l'Église l'exerce de deux manières : soit en transmettant les déclarations divinement révélées ; soit en promulguant elle-même des décisions de droit ecclésiastique. [...] Nous avons noté cependant qu'à l'entendre au sens large, le pouvoir pastoral comprendrait à la fois le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction². »

La phrase introductive du paragraphe 3, en plus de l'intitulé de ce paragraphe, « L'Église issue de la hiérarchie », fait d'emblée mesurer les insuffisances et les dangers d'une telle approche christomoniste, c'est-à-dire dans laquelle l'Église se reçoit de la hiérarchie qui elle-même se reçoit du Christ : « C'est de la hiérarchie que viennent à l'Église ses dons les plus précieux et les plus secrets et l'empreinte dont la hiérarchie la marque va lui communiquer son âme créée, qui sera capable de construire, de vivifier, d'organiser sous elle tout le grand corps de l'Église³. »

On semble ici bien loin du sacerdoce commun des fidèles ou au moins d'une certaine consistance propre du corps ecclésial. Pourtant, et sans qu'il signale la contradiction et s'en aperçoive, c'est de cette réalité d'un sacerdoce commun que l'auteur va repartir pour présenter le pouvoir d'ordre.

Ch. Journet situe le pouvoir d'ordre au sein d'un pouvoir plus général, le pouvoir cultuel commun à tous les membres de l'Église. Il l'appelle également « pouvoir sacramentel ». Il est conféré, selon l'auteur, par le sacrement du baptême et le sacrement de la confirmation. Il ne s'agit pas dans sa pensée de la simple possibilité d'assister aux célébrations et de recevoir les sacrements.

« Mais les âmes qui, par la consécration du baptême, puis

Libid., 21.

2. *Ibid.*, 81. n. 38.

3. *Ibid.*, 75.

par celle de la confirmation, ont été vouées au culte chrétien participent en outre directement au sacerdoce du Christ, Elles ont le pouvoir d'intervenir efficacement dans la grande liturgie rédemptrice, instaurée par le Christ en tête de l'alliance définitive et perpétuée par le ministère des générations successivesl. »

Il s'agit donc d'une intégration du chrétien baptisé et confirmé au mouvement général de la liturgie du salut. Le pouvoir d'ordre est situé ensuite par rapport à ce pouvoir cultuel général.

« C'est le pouvoir de consacrer le vrai corps et le vrai sang du Seigneur, et de remettre ou de retenir les péchés (Concile de Trente, Denz., n° 961), afin que ne s'éteigne pas dans le monde, le sacerdoce du Christ en croix (Concile de Trente, Denz., n° 938)2. »

L'auteur précise ensuite que ce pouvoir est ministériel et peut être exécuté par des indignes. « Il réside dans l'âme à la manière d'une marque spirituelle indélébile3. »

Vient enfin un développement sur les trois degrés du pouvoir d'ordre : l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat.

« L'épiscopat comporte, outre le pouvoir plénier de changer le pain au corps *propre* du Christ, le pouvoir plénier de sanctifier le corps *mystique* ou social du Christ, en préparant les fidèles à s'approcher de l'eucharistie. Le presbytérat donne le pouvoir plénier de consacrer le corps *propre* du Christ et un pouvoir seulement partiel de sanctifier le corps *mystique* du Christ. Le diaconat ne donne qu'un pouvoir partiel tant sur le coips *propre* que sur le corps *mystique* du Christ4. »

L'auteur se trouve cependant confronté à une difficulté quand il s'agit d'expliquer que l'épiscopat donne la plénitude du sacerdoce alors que le plus sublime des pouvoirs est de consacrer l'eucharistie et que le prêtre a ce pouvoir. Il explique que ce qui est « accru » chez l'évêque, c'est « le pouvoir latéral sur ce qu'on appelle le corps mystique du Christ (l'évêque est supérieur au prêtre pour l'acte secondaire du pouvoir d'ordre)5 ». On ne sera pas surpris de voir saint

1. Ch. Journet, 167.

2. *Ibid.*, 171.

3. *Ibid.*, 171.

4. *Ibid.*, 177.

5. *Ibid.*, 186.

Thomas cité à l'appui d'une telle conception \ Aucune mention n'est faite dans la définition de l'épiscopat de son lien constitutif avec une Église locale, ni du lien entre eucharistie et Église locale qui auraient permis à l'auteur de résoudre autrement et de manière plus satisfaisante la question de la prééminence de l'épiscopat sur le presbytérat.

Au début du chapitre sur le pouvoir de juridiction (chapitre iv), l'auteur utilise une autre image pour présenter les pouvoirs d'ordre et de juridiction : « Le Christ Jésus, uni personnellement au Verbe de Dieu, était prédestiné à être, comme saint Paul aime à le dire, la TÊTE de toute l'Église. Cette révélation de l'apôtre suffirait seule à livrer le principe suprême de la distinction entre le pouvoir sacramentel et le pouvoir juridictionnel. Comme la tête a sur le corps une double action : une action *intérieure motrice* (du cerveau partent les principales impulsions) et une action *extérieure directrice* (les renseignements fournis par les sens ordonnent nos démarches) ; ainsi le Christ exerce sur les membres de son Église une double action². »

L'auteur établit ensuite une distinction entre la juridiction extraordinaire ou exceptionnelle et la juridiction permanente ou régulière. Seuls les apôtres ont été dépositaires des deux juridictions. La juridiction extraordinaire est ce pouvoir de participer à la création de l'Église et à son impulsion primordiale, « d'inaugurer et de planter l'Église ». La juridiction ordinaire consiste à gouverner et à conserver l'Église. Ch. Journet appelle « apostolat » cette seule juridiction extraordinaire et choisit de nommer « pontificat » la juridiction permanente. La première avait une fin de fondation et la seconde une fin de conservation.

La juridiction permanente se voit à son tour partagée en quatre autres divisions. La première est « formelle ». Le pouvoir juridictionnel peut être soit déclaratif, s'il se borne à déclarer, rappeler ou expliquer le droit divin, soit canonique ou législatif, au sens le plus large de ce dernier mot, s'il promulgue des décisions de droit ecclésiastique. La deuxième division est matérielle. « Elle considère le caractère matériel des mesures prescrites par le pouvoir juridictionnel³. »

1. Thomas d'Aquin, *In IV Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2, q. 1.

2. Ch. Journet, 253.

3. *Ibid.*, 325.

Ch. Journet distingue ainsi le pouvoir juridictionnel en tant qu'il annonce le « vrai spéculatif » ou « le vrai pratique ». Il fonde sur cette division la distinction entre un pouvoir *magistériel* et un pouvoir *disciplinaire*. La troisième division s'appuie sur les degrés du pouvoir juridictionnel et distingue le souverain pontificat et l'épiscopat subordonné.

« Le souverain pontificat, en qui la juridiction est plénière, est donc spécifiquement distinct de l'épiscopat, en qui la juridiction est partielle. Il y a donc bien ici deux pouvoirs, le second étant subordonné au premier \ »

La quatrième et dernière division repose sur la qualité de l'assistance divine au pouvoir juridictionnel.

« De ce point de vue, suivant la manière dont elle est assistée dans son exercice, la juridiction sera dite absolument infaillible, ou prudemment infaillible, ou enfin, en ne cessant pas d'être réellement assistée, faillible 2. »

L'auteur consacre tout le reste de l'ouvrage à détailler ses divisions en les fondant de manière scripturaire, traditionnelle et magistérielle. Ces analyses sortant des rapports entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, nous ne pourrions en rendre compte ici. Mais le matériau glané suffit amplement à mesurer le rôle fondamental que tient la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction chez Ch. Journet.

Pour conclure la présentation de la théologie de Ch. Journet sur la question qui nous occupe, retenons que, pour lui, les pouvoirs d'ordre et les pouvoirs de juridiction, en tant que pouvoirs hiérarchiques, sont les moyens par lesquels Dieu fonde son Église. Ch. Journet le reprendra explicitement dans un article de 1960 : « Les pouvoirs hiérarchiques sont les moyens dont Dieu se sert pour *fonder* son Église durant la période apostolique et pour la *conserver* durant la période postapostolique³. »

Y. Congar, dans l'article précédemment cité, n'allait pas aussi loin. Pour lui, les deux pouvoirs étaient dans l'Église et non des pouvoirs dont Dieu se servait pour fonder l'Église.

La quasi-exclusivité de saint Thomas dans les citations ne surprendra pas dans l'œuvre de Ch. Journet. Elle pose

1. Ch. Journet, 328.

2. *Ibid.*

3. Ch. Journet, « Les Pouvoirs hiérarchiques chez les apôtres, le pape, les évêques », 193.

cependant un problème particulier ici. Nous avons eu l'occasion de montrer la place singulière de saint Thomas dans l'histoire de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction et nous avons constaté qu'il en faisait un usage que l'on ne rencontrait pas auparavant et qui ne sera pas immédiatement repris. Reprendre cet usage chez saint Thomas en considérant que l'on emprunte ici un couple traditionnellement présent dans l'histoire de la théologie est une méprise grave, voire une erreur.

Ch. Journet se défend à plusieurs reprises de vouloir opérer une scission à l'intérieur même de la hiérarchie et du pouvoir dans l'Église. Dans son Introduction, il reproche aux traités d'apologétique d'avoir opéré une séparation entre l'organisation hiérarchique et la vie profonde des membres du Christ. « Elle conduirait alors, en effet, à scinder l'organisation hiérarchique et l'organisation de la charité, l'Église et le Corps du Christ¹. » Malgré cette mise en garde, l'auteur ne réussit pas totalement à échapper à ce travers et à intégrer la sphère sacramentelle dans l'activité pastorale ou juridictionnelle.

Mais la clarté de l'exposition et l'indéniable souffle de son œuvre ont une réelle puissance d'attraction. On en notera un exemple en la personne de P. Benoit², chargé de répondre à l'exposé de Ch. Journet au symposium de l'Arbresle de 1960 sur l'évêque dans l'Église du Christ. Ch. Journet reprenait en substance les arguments que nous venons de développer. P. Benoit lui reproche simplement d'instaurer une rupture trop forte entre la période apostolique et la période postapostolique, mais en aucun cas d'opérer cette bipartition entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Il va même plus loin en donnant sa propre interprétation théologique de ce que sont pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction : « Le pouvoir d'ordre me semble se situer sur le plan de l'eschatologie déjà réalisée. Car l'ordre sacramentel nous met en contact réel, physique, avec le monde eschatologique concrétisé dès à présent dans le corps ressuscité du Christ³. »

Le pouvoir d'ordre est très clairement identifié ici aux sacrements. Et Benoit de situer également le pouvoir de

1. Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné*, 1, *La Hiérarchie apostolique*, 7.

2. P. Benoit est exégète, professeur à l'École biblique de Jérusalem.

3. P. Benoit, Intervention du R. P. Benoit après le rapport de Mgr Journet, dans *L'Évêque dans l'Église du Christ. Travaux du symposium de l'Arbresle, 1960*, Desclée de Brouwer, 1963, 343.

juridiction : « L'Église ne vit pas seulement sur ce plan du monde nouveau. Ses membres sont encore immergés en partie dans le monde ancien, qui ne disparaîtra qu'avec la Parousie. C'est sur le plan du monde présent, multiple et transitoire, que vont s'expliquer les pouvoirs d'ordre hiérarchique et de juridiction. L'insertion du salut eschatologique dans une société humaine encore en devenir exige en effet des structures différenciées, des lois, une autorité, une hiérarchie, avec des degrés et des pouvoirs différents L »

Ici la dualité confine au dualisme entre un espace eschatologique déjà en voie de réalisation et un vieux monde. Le commentateur a en plus perdu toute la prudence de Journet qui précisait bien qu'il n'y avait qu'une seule hiérarchie appréhendable dans la ligne de l'ordre et dans celle de la juridiction. P. Benoit situe sans autre forme de procès la hiérarchie dans le pouvoir de juridiction.

Les manuels.

Il n'est pas question de faire le détail de tous les manuels de théologie parus entre le Code de 1917 et le concile Vatican II. Par contre, nos recherches personnelles, ainsi que les travaux de F. Viscome dans sa thèse de doctorat déjà citée², permettent de conclure à une unanimité des manuels suivants sur une distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, la plupart d'entre eux faisant du pouvoir d'enseignement une sous-catégorie du pouvoir de juridiction : R. M. Schultes, *De Ecclesia catholica praelectiones apologeticae*, Paris, 1925 (4^e éd.), 334 ; A. Straub, *De Ecclesia Christi*, n, Innsbruck, 1912, 29-30 ; A. Dorsch, *Institutiones theologiae fundamentalis. De Ecclesia*, II, Innsbruck, 1928, 240 ; L. Lercher, *Institutiones Theologiae Dogmaticae ad usum Scholarum*, Innsbruck, 1934, 471 ; V. Zubizarreta, *Theologia Dogmatico-Scholastica ad mentem S. Thomae Aquinas*, I, Bilbao, 1925 (2^e éd.), 406 ; H. Felder, *Apologeticae sive theologiae Fundamentalis. Demonstratio Catholica*, Paderbom, 1924 (2^e éd.), 50 ; J. M. Herve, *Manuale theologiae Dogmaticae. De*

1. P. Benoit, 343-344.

2. F. Viscome, *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II*.

Ecclesia Christi, I-IL, Westminster, 1946 (19^e éd.), 460 ; A. Goupil, *L'Église. Institution, constitution, pouvoir*, Laval, 1946 (2^e éd.), 105 ; P. Parente, *Theologia Fundamentalis. Apologetica. De Ecclesia*, I, Turin, Collectio Theologica Romana, 1950 (3^e éd.), 164.

D'autres, moins nombreux, préfèrent opter pour la tripartition des pouvoirs : L. Billot, *De Ecclesiae sacramentis*, II, Rome, 1906, 1908 (4^e éd.) ; *Tractatus de Ecclesia Christi*, Rome, 1921 (4^e éd.), 331 ; A. Tanquerey, *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis ad mentem S. Thomae Aquinatis hodiernis moribus accomodata*, I, Paris, 1930 (23^e éd.) ; *Brevior Synopsis Theologiae Dogmaticae*, I, Paris, 1931, 133 ; A. M. Vellico, *De Ecclesia Christi. Tractatus Apologetico-Dogmaticus*, Rome, 1940, 549.

Un autre signale les deux manières de voir, indiquant que la distinction ne porte pas sur la chose elle-même mais simplement sur son mode d'exposition : F. X. Calcagno, *Theologia Fundamentalis*, Naples, 1948, 142.

Quoi qu'il en soit, aucun de ces auteurs ne remet en cause la bipartition ou la tripartition et la source de chacun des pouvoirs. Le pouvoir d'ordre est le fruit de la consécration alors que le pouvoir de juridiction provient du pape.

POUVOIR D'ORDRE ET POUVOIR DE JURIDICTION AU CONCILE VATICAN II ET DANS LA PÉRIODE POSTCONCILIAIRE

Au concile Vatican II.

Le concile Vatican II n'utilise pratiquement pas les concepts de *potestas ordinis* et de *potestas iurisdictionis*. *Potestas ordinis* n'apparaît qu'une seule fois dans les textes conciliaires. Cet hapax se rencontre dans le décret sur les prêtres où il est question de *sacra Ordinis potestate* (PO 2,2). Si *potestas iurisdictionis* n'apparaît pas, on rencontre cependant neuf fois *iurdictio**. Mais ce dernier terme n'y est jamais équivalent dans son sens à *potestas regendi*, il désigne plutôt un pouvoir général exercé sur autrui.

1. SC 130,2 ; LG 23, 16 ; 45, 13 ; *Nota explicativa praevia* 2,25 ; OE 4,5 : 7,4 ;

Potestas est employé une centaine de fois dans des sens extrêmement divers allant de la *potestas satanae* à la *potestas Dei*. Bien que n'employant l'expression qu'à quatre occasions¹, le dernier concile va, en revanche, introduire la notion de *sacrapotestas*² pour tenter de redonner une unité au pouvoir ecclésiastique.

Comme le fait remarquer G. Alberigo³, dans les rédactions du schéma de *Lumen gentium* qui ont précédé immédiatement la dernière, le paragraphe 28 du chapitre in commençait par la proposition suivante : « *Potestas sacra tum ordinis, tum jurisdictionis, quae ex missione Christi in Episcopis residet, vario gradu variis subjectis in ecclesia legitime demandatur,* » Cette proposition a été complètement éliminée⁴.

Le passage le plus significatif et le plus décisif, quant à l'origine de cette *sacrapotestas*, est sans doute le numéro 21b de *Lumen gentium* : « Le saint Concile enseigne que, par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre, que la coutume liturgique de l'Eglise et la voix des saints Pères désignent en effet sous le nom de sacerdoce suprême, de réalité totale du ministère sacré. La consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctifier, confère aussi des charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles cependant, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres⁵. »

Ce passage, lu à la lumière de la *Nota explicativa praevia* 6,

CD 35, 23 ; 35, 28 ; 35, 30 (voir X. Ochoa. *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*). Dans « Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction », J. Gaudemet ne relève que huit occurrences, omettant ainsi celle qui se trouve dans le décret pour les Eglises orientales.

1. LG 10, 16 ; 18,3 ; 27,3 ; PO 2,12.

2. Voir E. Corecco, « Nature et structure de la *sacra potestas* dans la doctrine et le nouveau Code de droit canonique ».

3. G. Alberigo, « La Juridiction. Remarques sur un terme ambigu », 171.

4. Voir G. Alberigo et F. Magistretti (dir.), *Constitutionis dogmaticae * Lumen Gentium* », *Synopsis historica*, 151s.

5. Trad. des Editions du Centurion, Paris, 1967. « *Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce Sanctorum Patrum summum sacerdotium, sacri ministerii summa nuncupatur. Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt.* »

6. Nous reproduisons le numéro 2 de la *Nota explicativa praevia* qui concerne plus particulièrement notre sujet : « 2. On devient *membre du collège* en vertu de la

qui veut en préciser le sens, pouvait donc laisser supposer que la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction était abolie au profit d'un unique pouvoir ecclésiastique tout entier sacramentel et qui trouvait son origine dans la consécration épiscopale. Le concile faisait en même temps sienne une théorie calviniste du xix^e siècle à laquelle nous avons fait référence et qui subdivisait ce pouvoir en trois charges! (*munera*). Mais les débats qui suivirent le concile montrent que l'interprétation de ces phrases laisse ouvertes nombre de prises de position possibles et que la distinction qui nous occupe est loin d'avoir disparu.

La « *sacra potestas* » après le concile Vatican II.

A. Celeghin a consacré sa thèse de doctorat en droit canonique soutenue à l'université Grégorienne aux différentes interprétations postconciliaires de la doctrine de la *sacra*

consécration épiscopale et par la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres (cf. n° 22, § 2 à la fin). Dans la *consécration* est donnée la participation *ontologique* aux fonctions (*munera*) *sacrées* comme il ressort de façon indubitable de la Tradition et aussi de la tradition liturgique. De propos délibéré on emploie le terme *defonctions* (*munera*) et non pas celui de *pouvoir* (*potestas*), parce que ce dernier pourrait s'entendre d'un pouvoir *apte à s'exercer en acte*. Mais pour qu'un tel pouvoir apte à s'exercer existe, doit intervenir la *détermination* canonique ou *juridique* de la part de l'autorité hiérarchique. Cette détermination du pouvoir peut consister dans la concession particulière d'une fonction ou dans l'assignation de sujets, et elle est donnée selon les *normes* approuvées par l'autorité suprême. Une telle norme ultérieure est requise par la *nature de la chose*, parce qu'il s'agit de fonctions qui doivent être exercées par *plusieurs sujets* qui de par la volonté du Christ coopèrent de façon hiérarchique. Il est évident que cette "communion" a été appliquée dans la *vie* de l'Église suivant les circonstances des temps avant d'avoir été comme codifiée *dans le droit*. C'est pourquoi on dit expressément qu'est requise la communion *hiérarchique* avec le chef et les membres de l'Église. La *communion* est une notion tenue en grand honneur dans l'ancienne Église (comme aujourd'hui encore, notamment en Orient). On ne l'entend pas de quelque vague *sentiment*, mais d'une réalité *organique*, qui exige une forme juridique et est animée en même temps par la charité. Aussi, d'un consentement presque unanime, la commission a-t-elle décidé qu'il fallait écrire : "En communion *hiérarchique*" (cf. modus 40 et aussi ce qui est dit de la mission canonique au n° 24) » ; trad. des éditions du Centurion, Paris, 1967.

I. J. Fuchs, *Vom Wesen der kirchlichen Lehrgewalt. Eine Kontroverse des 19. Jahrhunderts, historischer Beitrag und systematischer Versuch*. Du même auteur : *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Triologie* (trad. Y. Congar, « Origines d'une trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la théologie ») et également : « Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt », 496 s.

potestas *. H a relevé et étudié pas moins de 144 auteurs qui se sont exprimés sur le sujet, n propose une typologie de ces positions sur la *sacra potestas* comprenant trois catégories et construite à partir de l'origine attribuée à la *sacra potestas* :

1. Dans la première catégorie, les auteurs prétendent que la *sacra potestas* provient de l'ordre sacré.

Cette catégorie se divise elle-même en plusieurs écoles qui, bien que s'accordant à reconnaître dans l'ordination la source unique de la *sacra potestas*, divergent cependant sur les conditions d'exercice de la *potestas* ainsi conférée.

a) W. Bertrams² parle d'unité et d'unicité de la *potestas sacra*, où interviennent deux éléments : une structure interne qui est conférée sacramentellement, et une structure externe, qui est une détermination de la *potestas*. Il s'appuie pour développer cette théorie sur la *Nota praevia* où la *missio canonica* « *potestatis collatae elemento interno nihil addit* ». D limite la *sacra potestas* aux prêtres et aux évêques³.

b) La deuxième école est celle de la *Nota praevia* écrite par G. Philips⁴. Pour lui, la *potestas* trouve son origine dans la consécration et la communion hiérarchique est la condition sans laquelle l'exercice du *munus regendi* et *docendi* est impossible⁵.

c) Alors que cette dernière école se situait relativement dans la mouvance de Bertrams, la troisième et dernière école de cette catégorie s'en distingue plus nettement. Il s'agit de l'école allemande fondée et représentée par K. Môrsdorf⁶, dont nous avons déjà eu l'occasion de rendre compte. Ce dernier traite de l'unité de la *potestas sacra* mais constituée de deux éléments, dits complémentaires : l'ordre et la

1. A. Cel eghin, *Origine et natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*. On trouve également un excellent résumé de la thèse dans A. Cel eghin, « *Sacra Potestas : Quaestio post conciliaris* ».

2. W. Bertrams, « *De missione divina et de consecratione episcopali tamquam constitutiva officii Supremi Ecclesiae Pastoris* » et « *De analogia quoad structuram hierarchicam inter Ecclesiam universalem et Ecclesiam particularem* ».

3. A. Cel eghin situe dans la mouvance de W. Bertrams : V. De Paolis, P. Robleda, A. Da Silva Pereira.

4. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero*. Milan, 1969, I, 64, 226, 248, 255-256, 268, 280 ; II, 274, 280 ; « *La nota praevia* sur la collégialité de la Constitution conciliaire *Lumen Gentium* ».

5. Se rallient à ce courant : G. Nicolussi, G. Thils, W. Onclin, ainsi que G. Fransen.

6. K. Môrsdorf, « *Die hierarchische Struktur der Kirchenverfassung* », 410.

juridiction \ L'intérêt de cette école réside dans la théologisation de la relation entre ces deux éléments, entre lesquels, selon K. Mörsdorf, existe la même relation que celle qui unit Parole et sacrement. Il avance que la consécration confère la *potestas sacra* et un élément fondamental du pouvoir de juridiction, un substrat (*Grundbestand*), mais pour l'efficacité de toute la *potestas sacra*, la *missio canónica* est nécessaire².

En dehors de ces trois écoles, d'autres experts du concile situent l'origine de la *potestas sacra* dans la seule consécration³, sans pour autant constituer une école. Citons par exemple G. Alberigo⁴, qui fait reposer sa théorie sur une analyse historique : avant que le x^me siècle ne distingue le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, l'Église avait depuis les origines une conception unifiée de l'unité du pouvoir sacré reçu du Christ. Pour lui, Vatican II marque la fin de cette séparation néfaste.

2. Dans la deuxième catégorie, les auteurs, se réclamant de l'histoire du droit canonique et de la théologie, font découler la *potestas sacra* de deux éléments : l'ordre sacré et la mission. Ils s'appuient également sur la distinction, présente en LG 21 et 22, et dans le numéro 2 de la *Nota explicativa praevia*, entre la consécration et la communion hiérarchique comme constituant deux sources distinctes de la *potestas sacra*. Celeghin distingue ici trois groupes représentant cette position :

a) Le premier se subdivise lui-même en trois sous-catégories :

La première que l'on peut qualifier d'historique a pour figure incontestée A. M. Stickler. Il prétend que l'Église a toujours, dans son histoire, distingué deux éléments fondamentaux du pouvoir sacré : l'ordre et la juridiction. On connaît le jugement de Stickler à cet égard à propos du concile : « Cette doctrine commune et pacifique a été ébranlée au concile Vatican II⁵. » Le cardinal Stickler voit la confirmation de sa

1. « *Nam unitatem in duplicitate praedicat, et exemplum in duobus punctis focalibus elyptis invenit* » (A. Celeghin, « *Sacra Potestas : Quaestio post conciliaris* », 179).

2. A. Celeghin distingue les disciples modérés de K. Mörsdorf : O. Safer, M. Schmaus, J. Neumann, H. Socha et parmi les radicaux : W. Aymans.

3. J. Ratzinger, K. Rahner, Y. Congar.

4. G. Alberigo, « La Juridiction. Remarques sur un terme ambigu ».

5. A. M. Stickler, « La "potestas regiminis". Visione teologica », dans // *nuovo*

thèse dans le canon 129 du nouveau Code de droit canonique que nous examinerons par la suite. Celui-ci précise que les laïcs, s'ils ne peuvent être détenteurs du pouvoir ecclésiastique ordinaire, peuvent l'être de manière déléguée. Cela suppose que soient bien distingués ordre et juridiction.

La deuxième sous-catégorie examine la *sacra potestas* à partir de la question de la collégialité. Les auteurs appartenant à ce groupe se contentent de rappeler la doctrine classique, leur premier souci étant de défendre le primat du pontife romain. A. Gutiérrez² affirme, par exemple, que tout le pouvoir de juridiction est conféré aux évêques par le souverain pontife dans la mission canonique³.

La troisième sous-catégorie aborde la question à partir de l'origine du pouvoir des évêques. Le représentant le plus connu en est J. Beyer. Cette doctrine distingue dans le pouvoir des évêques des éléments sacramentels et d'autres non sacramentels*.

b) Le deuxième groupe rassemble les auteurs de l'école de Navarre⁵. Ces auteurs ne parlent pas de l'unité de la *potestas sacra*. Us affirment qu'elle a deux sources. La seconde de ces sources ne confère pas un pouvoir par un acte sur la personne qui remplit un office, mais en lui attribuant un office auquel est liée la *sacra potestas*. La seconde source est attachée à cet office et non à la personne. Ainsi ce n'est pas le souverain pontife qui transmet le pouvoir, mais c'est lui qui confère l'office auquel est attaché le pouvoir.

c) Le troisième groupe se compose des auteurs de l'école canonistique italienne. Ils se rapprochent des précédents, mais avec une moindre sensibilité théologique⁶, c'est-à-dire sans manifester le souci d'articuler les deux dimensions.

Codice di Diritto canonico. Novità motivazione e significato, 65, 67 : « *Haec doctrina communis et pacifica in Concilio Vaticano II concussus habuit.* »

1. D'autres auteurs se situent dans cette même mouvance à partir d'une analyse historique : K. Nasilowski, C. G. Fürst, W. Imkamp.

2. A. Gutiérrez, « Collegium Episcopale tamquam subiectum plenae ac supremae potestatis in universam Ecclesiam », *Divinitas*, 9, 1965, 421-446.

3. U. Lattanzi se rattache à cette même mouvance.

4. G. Ghirlanda, que A. Celeghin situe dans cette mouvance, voit dans la communion hiérarchique un élément constitutif de la *sacra potestas*.

5. P. Hervada-Lombardia, *El derecho del pueblo de Dios ; hacia un sistema de derecho canonico*, Pampelune, 1970, 29-34.

6. Cette école regroupe des auteurs aussi divers que : P. Bellini, M. Petroncelli, S. Berlingo, P. Caron, L. M. De Bemardis, V. Del Giudice, G. Feliciani, P. Gismondi.

3. Dans la troisième catégorie, les auteurs prétendent que le concile n'a rien résolu et n'a pas tranché en ce qui concerne la nature et l'origine de la *potestas sacra*. Certains avancent leur propre manière de voir. D'autres analysent comme une contradiction que soit soulignée l'origine sacramentelle de la *sacra potestas* et, qu'en même temps, elle puisse être exercée par des laïcs \ Et l'auteur de conclure par l'exposition de la position de P. Krämer² qui défend l'unité de la *potestas sacra* et son unique source dans la mission du Christ, transmise sacramentellement. Pour lui, la *missio canonica* est un moyen de régulation et de limitation de la *potestas sacra*.

Celeghin s'attache ensuite à présenter trois auteurs en particulier pour l'influence doctrinale qu'ils ont eue sur ce même sujet de la *sacra potestas*. Il s'agit de U. Betti, de A. Bonnet et de E. Corecco. Il résume la position de ce dernier auteur en quatre thèses³ : I : « La doctrine de la double origine traditionnelle de la *potestas sacra* est dépassée » ; II : « *Lapotesas sacra* est conférée par la consécration » ; III : « La relation existant entre le sacrement et la Parole est exemplaire pour la distinction des pouvoirs entre l'ordre et le pouvoir de juridiction [...] » ; IV : « La communion est un élément de grande importance dans la constitution de la *potestas sacra*, même si le concile ne développe pas la relation intrinsèque entre la consécration et la communion hiérarchique⁴. »

Les positions de chacune de ces écoles vont s'affronter dans les travaux préparatoires du nouveau Code. Le travail d'élaboration va donc revêtir une importance cruciale. Quelle sera la position du Code sur ces questions tellement controversées ?

1. R. Soullard, Ch. Lefebvre, H. E. Fischer, R. Metz et U. Mosiek.

2. On consultera P. Krämer, *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechts-theologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des 1. Vatikanischen Konzils*.

3. E. Corecco, « Il rinnovo metodologico del diritto canonico » et « La "sacra potestas" e il laici », *Studi Parmensi*, 29, 1981.

4. I : « *Doctrina traditionalis duplicis originis sacrae potestatis superata est* » ; II : « *Potestas sacra consecratione confertur* » ; III : « *Relatio existens inter sacramentum et verbum exemplar est distinctionis potestatis in ordinis et iurisdictionis potestate [...]* » ; IV : « *Communio elementum magni momenti in constitutione sacrae potestatis est, etsi Concilium relationem intrinsecam inter consecrationem et communionem hierarchicam non explicet* » (A. Celeghin, *Origine e natura della potestas sacra*,... 212-213).

POUVOIR D'ORDRE, POUVOIR DE JURIDICTION
DANS LE CIC DE 1983

La préparation du Code.

La question de la *potestas sacra* a, comme on peut s'en douter, agité la Commission de révision du Code. C'est d'emblée le problème de l'interprétation du concile Vatican II concernant l'origine du pouvoir de gouvernement des évêques qui est posé. A. Celeghin retrouve un document qui fait état d'une discussion sur le sujet le 8 février 1977. L'auteur écrit que le statut de ce document n'est pas clair : s'agit-il d'un compte rendu d'une discussion entre les Pères de la Commission de révision ou d'un avis rendu par la Congrégation pour la doctrine de la foi ? Ce statut incertain ne permet pas de tirer de conclusions doctrinales, mais donne un écho des problématiques débattues au sein de la Commission : « Les secrétaires et les consultants assemblés (à l'exception de deux) décident qu'il ne peut pas être affirmé avec sûreté que le concile Vatican II a abrogé la distinction traditionnelle entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction admise pacifiquement par tous et ayant traversé un si grand nombre de siècles, de même qu'ils ne peuvent affirmer que le concile ait enseigné l'origine sacramentelle de tout le pouvoir de gouvernement \ »

Les canons 126, 244, 1373, § 2 du schéma de 1980 faisaient problème². Alors que les deux premiers sont doctrinaux, le troisième octroie aux juges laïcs la faculté de siéger dans un tribunal collégial ecclésiastique. Les tableaux synoptiques établis par A. Gutiérrez³, concernant les canons 126 et 244, qui deviendront les canons 129 et 274, § 1 dans le texte

1. Cité par A. Celeghin dans sa thèse, p. 450. Issu de *Folium ex officio*, Vo Capoverso : « *Secretaria et consultores coetus (duobus tantum exceptis) censent quod tuto affirmari nequit Concilium Vaticanum II abrogavisse distinctionem traditionalem inter potestatem ordinis et potestatem iurisdictionis per tot saeculorum decursum pacifice ab omnibus admissam, et proinde quod affirmare quoque nequit Concilium originem sacramentalem omnis potestatis regiminis docuisse.* »

2. *Communicationes* 14, 1982, 146.

3. A. Gutiérrez, « *Canones circa Institutes vitae consecratae et societates vitae apostolicae vagantes extra partem eorum propriam* », *Commentarium pro religiosis et missionariis*, 64, 1983, 73-96.

promulgué de 1983, montrent clairement les hésitations qui ont jalonné l'élaboration des divers schémas.

À propos du canon 1261, les consultants faisaient la remarque suivante : « Nous proposons que soit supprimée la phrase : "et il est aussi appelé pouvoir de juridiction", parce qu'elle est superflue et parce qu'il est requis que le code ait une terminologie bien déterminée et n'utilise pas deux termes pour désigner une même institution (quatre Pères)². » La réponse est claire : « Il nous paraît nécessaire que le texte subsiste, parce qu'auparavant il a toujours été question de pouvoir de juridiction ; en utilisant ce terme, tous peuvent savoir de quel pouvoir il s'agit³. » Ainsi, dans le canon 129 du CIC 1983, *potestas regiminis* et *potestas iurisdictionis* se trouvent-ils équiparés.

La Commission maintiendra deux aspects qui peuvent paraître contradictoires : 1) Elle concède aux laïcs la faculté de participer à l'exercice d'une *potestas regiminis*. 2) Elle maintient que la *potestas sacra* trouve son origine dans la consécration⁴.

1. *Communicationes* 14, 1982, 146.

2. « *Proponitur ut supprimantur verba "et etiam potestas iurisdictionis vocatur", quia superflua et quia requiritur ut Codex bene determinatam habeat terminologiam et non adhibeat duos terminos ad eandem institutionem indicandum (quattuor patres).* »

3. * *Necesse videtur ut maneat textus, quia antea semper quaestio fuit de potestate iurisdictionis ; servato hoc verbo, omnes scire possunt de quam potestate agatur.* »

4. W. Aymans relevait déjà cette contradiction : « *The differentiation [...] of potestas sacra into potestas ordinis and potestas iurisdictionis is not an acceptable one, when the potestas iurisdictionis is seen as a mere reflex of the Church as societas and is made independent of the potestas ordinis. This absurd cleavage of the sacra potestas has not been completely overcome by the Schema of the Code : on the one hand, a potestas regiminis is accepted, which is not ordine sacra innixa, and on the other hand, while the capacity to possess the potestas regiminis is accorded only to ordained persons, the exercise of this authority – so far as the latter ordine sacro non innititur – is granted also to lay people. This basic conception is an invention of the Commission ; it is not supported by the Council, but in fact contradicts the Council's explanations of the una sacra potestas* » (W. aymans, « Ecclesiological implications of the new legislation », *Newsletter* [Silver Jubileum Edition], 25, 1982, 57 ; cité par A. Celghin, *Origine et natura della potestà sacra...*, 185).

Le Code de 1983.

Le Code de 1983 \ sans les séparer ni les opposer, va avaliser la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Le titre Vm du livre I est tout entier consacré à la *potestas regimini*, que son premier canon, le canon 129, fait explicitement équivaloir à *lapotestas iurisdictionis*² : «Au pouvoir de gouvernement qui dans l'Église est vraiment d'institution divine et est encore appelé "pouvoir de juridiction", sont aptes, selon les dispositions du droit, ceux qui ont reçu l'ordre sacré3. »

En ce qui concerne les sacrements, cependant, le Code de 1983 préfère le terme *facultas* à *potestas* (Code de 1917). E. Corecco en déduit que *lapotestas iurisdictionis* ne subit pas le même traitement théologique et canonique selon qu'elle s'applique ou non au domaine sacramentel : « il faut conclure que dans le régime instauré par le nouveau CIC, l'administration des sacrements n'est pas considérée comme un acte conjoint du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction mais comme un effet exclusif du pouvoir d'ordre. Par le recours systématique au terme *facultas* plutôt qu'à celui de *potestas* (bien plus fréquent dans l'ancien code quoique sans exclusive), le nouveau code laisse penser que la *potestas iurisdictionis* n'opère pas de façon intrinsèque dans la réalisation des sacrements, mais seulement de manière extrinsèque ; elle ne constituerait pas un pouvoir qui s'insérerait avec un contenu matériel propre comme cause efficiente du sacrement, comme c'est le cas pour le pouvoir d'ordre, mais seulement un pouvoir formel extrinsèque préposé à l'administration correcte des sacrements 4. »

Et l'auteur d'ajouter aussitôt : « En dehors du domaine sacramentel, le nouveau CIC semble considérer, au moins du point de vue terminologique, *lapotestas iurisdictionis* comme

1. Voir la deuxième partie de E. Corecco, «Nature et structure de la *sacra potestas*... », 381 s.

2. J. Beyer, « De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in codice renovato enuntianda ».

3. Canon 129, § 1 : « *Potestas regiminis, quae quidam ex divina institutione est in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, ad normam praescriptorum iuris, habilis sunt qui ordine sacro sunt insigniti.* »

4. E. Corecco, « Nature et structure de la *sacra potestas*... », 386.

un pouvoir qui possède un contenu matériel propre, distinct de celui de la *potestas ordinis* »

La notion de *sacra potestas* est absente du Code, ce que regrette E. Corecco². Cependant, l'unité du pouvoir ecclésiastique est conservée dans le sens où seuls les clercs peuvent être titulaires d'un pouvoir de juridiction³.

Les autres commentaires du Code.

W. Aymans, dans son manuel faisant suite à la parution du nouveau Code, affirme clairement que la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction est maintenue. Il déclare : « La distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction est fondamentale. Le CIC suit en effet ici une nouvelle manière de parler, dans laquelle il est en général question de *potestas regiminis* à la place de *potestas iurisdictionis*. Mais cela ne conduit à aucun changement en ce qui concerne la chose. De la même manière, l'utilisation continue de la distinction vu l'observation qui se dégage des documents du deuxième concile du Vatican doit pour l'instant nous étonner. On cherchera en effet ici en vain la distinction entre *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis/regiminis*. Le concept clef pour la *potestas* est bien plus homogène : c'est pourquoi le concept se trouve le plus souvent dans sa forme singulière, souvent relié à l'adjectif *sacra*⁴. »

On retrouve dans les commentaires les différentes écoles qui s'étaient déjà manifestées dans l'après-concile et avaient, par leurs interventions, contribué à l'élaboration du Code. Si l'on doit se contenter de renvoyer ici au travail déjà cité de

1. *Ibid.*, 386.

2. *Ibid.*, 389.

3. Canons 129, § 1 et 274, § 1.

4. W. Aymans, *Kanonisches Recht*. 1.1, 386 : « Grundlegend ist die Unterscheidung von *Weihegewalt* und *Hirtengewalt*. Der CIC folgt hier zwar einer neuen Sprechweise, indem im allgemeinen statt von *potestas iurisdictionis* von *potestas regiminis* die Rede ist. Damit ist aber in der Sache keine Änderung heraufgeführt worden. Gleichwohl muß die weitere Verwendung der Unterscheidung angesichts des Befundes, der sich von den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils her ergibt, zunächst wundernehmen. Hier wird man nämlich vergeblich nach der Unterscheidung von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis/regiminis* suchen. Der Schlüsselbegriff für die *potestas* ist vielmehr ein einheitlicher ; d.h. der Begriff kommt meist in der Einzahlform vor, nicht selten verbunden mit dem Adjektiv *sacra*. »

A. Celeghin \ on peut remarquer que le Code a tranché, même s'il ne fait pas de la distinction une structure fondamentale de son organisation. « Celui-ci en effet confirme la distinction traditionnelle, profondément enracinée et techniquement irremplaçable entre les pouvoirs d'ordre et de juridiction ou de gouvernement, même s'il évite de les mettre en parallèle². »

Cet examen rapide³ de l'évolution de la question à Vatican II et dans la discussion qui a suivi le concile nous a permis d'apercevoir que les notions de pouvoir d'ordre et de pouvoir de juridiction ne faisaient plus l'objet d'un usage univoque, comme ce fut le cas auparavant.

PROPOSITIONS CONCLUSIVES

1. Les documents du ^{xx}e siècle que nous venons de parcourir présentent une utilisation récurrente des critères de distinction entre ordre et juridiction au moins jusqu'au concile Vatican II. Nous avons justement remarqué qu'avec ce concile commençait l'effritement d'une théorie de la séparation du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction. Ainsi cette distinction classique peut-elle être caractérisée par cinq critères bien nets :

- La relation entre les deux pouvoirs : il s'agit de deux pouvoirs distincts, et non d'un pouvoir, d'un côté, et de son exécution, de l'autre⁴.

- Leur source : ces deux pouvoirs ont chacun leur propre source. Les différentes théories s'entendent pour reconnaître que le pouvoir d'ordre vient directement de Dieu.

- Leur modalité de transmission : les modalités de transmission sont différentes. Il s'agit du sacrement de l'ordination

1. A. Celeghin, *Origine et natura della potestà sacra, Posizioni postconciliari*.

2. P. Valdrini (dir.), J. Vernay, J.-P. Durand, O. Échappé, *Droit canonique*, 240.

3. Nous aurons l'occasion de revenir à Vatican II pour la question de la sacramentalité de l'épiscopat.

4. Voir canon 108, § 3 (CIC de 1917) ; voir R. Naz, art. « Ordre en droit occidental », n. 55 : « On relèvera ici la différence qui existe entre ces deux sortes de pouvoirs. »

pour le pouvoir d'ordre et de la *missio canonica* pour le pouvoir de juridiction *.

– Leur objet : les deux pouvoirs ont chacun leur objet propre d'application. Le pouvoir d'ordre s'exerce sur les sacrements. La juridiction consiste à gouverner le troupeau qui est confié au clerc concerné². G. Alberigo soulignait l'absurdité d'une telle conception pour la théologie sacramentaire : « Il est bon de se rendre compte qu'il s'agit d'une distinction extrinsèque et sans fondement qui dépend d'une conception étroite et formaliste du sacrement qui s'est affirmée dans la théologie latine moderne³. »

– Leur évolution temporelle : le pouvoir d'ordre est stable et immuable. Le pouvoir de juridiction peut être donné, retiré, ou modifié par l'autorité supérieure en fonction des circonstances⁴.

Ces critères concernent une distinction des pouvoirs.

2. Pour ce qui est de la distinction des hiérarchies nous avons pu remarquer la diversité des interprétations du canon 108, § 3. Des auteurs aussi dissemblables que A. Ottaviani et Y. Congar n'hésitent pas à écrire qu'il existe bien deux hiérarchies dans l'Église, une selon l'ordre, l'autre selon la juridiction, même si ce dernier nuancera davantage cette position et prendra ses distances par rapport à elle. En revanche, Ch. Journet refuse explicitement et catégoriquement de considérer deux hiérarchies et envisage une seule hiérarchie constitutive de l'Église formée d'une double composante. Après le concile Vatican II, cette problématique disparaît au profit d'une problématique de la communion hiérarchique qui jamais ne fait mention de deux hiérarchies.

3. Le xx^e siècle est sans doute celui où la distinction est le plus l'objet d'une lecture théologique, c'est-à-dire interprétée

1. Voir canon 109 (CIC de 1917).

2. Voir R. Naz, n. 23 : « Le pouvoir d'ordre a pour fin de sanctifier les hommes par la collation des sacrements et l'accomplissement de certains rites. Le pouvoir de juridiction tend à les gouverner par l'exercice du magistère et l'application d'une discipline. »

3. G. Alberigo, « La Juridiction. Remarques sur un terme ambigu », 179.

4. Voir R. Naz, n. 23 : « Le pouvoir d'ordre est immuable et définitif. Le pouvoir de juridiction peut disparaître par le retrait de la mission qui l'a fait naître ; après avoir été conféré, il peut être limité ; ses actes peuvent être limités ; ses actes peuvent être rapportés par l'autorité supérieure. »

dans une vision globale de la nature de l'Église. Dans cette approche d'ensemble, la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction permet de rendre compte de la nature sociétale de l'Église. Ainsi le pouvoir de juridiction est-il souvent présenté, comme on a pu le constater chez Y. Congar ou chez Ch. Journet, comme le point commun qu'a l'Église avec toute société humaine. Le trait est quelquefois tellement forcé que la juridiction apparaît comme un tribut payé à l'humanité de l'Église. Cette tendance est poussée à l'extrême dans l'article du père Benoit que nous avons cité, dans lequel il situe l'ordre du côté de l'eschatologie – en renvoyant ce terme à l'invisible et à l'au-delà – et la juridiction du côté de la nécessité d'une présence mondaine. Une dichotomie aussi exacerbée empêche de penser de manière unifiée l'unité du mystère de l'Eglisel.

4. Cette difficulté se fait sentir dans la nécessité qu'éprouvent canonistes et théologiens de préciser les catégories de pouvoir d'ordre et de pouvoir de juridiction. Devant l'impossibilité de rendre compte de la réalité pastorale avec ces simples catégories, on voit naître chez A. Ottaviani une nouvelle distinction à l'intérieur du pouvoir d'ordre entre un pouvoir qui est de droit divin et qui a pour fonction la célébration et l'administration des sacrements, et un pouvoir de droit ecclésiastique qui concerne, lui, les sacramentaux. On retrouve également cette difficulté dans les débats d'interprétation du Code de 1917 à propos de la source du pouvoir de juridiction, où, quelle que soit la position adoptée, on ne peut plus purement et simplement dire que le pouvoir de juridiction trouve sa source dans la mission canonique. K. Môrsdorf dira même qu'un substrat de juridiction est conféré par la consécration épiscopale. Tous les débats qui suivront le concile, et qui demeurent jusqu'à aujourd'hui, reposent d'ailleurs sur cette question. C'est ce même type de difficultés qui

1. La distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction est presque totalement absente du magistère des papes. On en trouve quelques traces dans les encycliques de Pie XII, mais il est plus question de la source du pouvoir de juridiction que d'une distinction des deux pouvoirs ou de deux hiérarchies. Ainsi cette distinction est absente de *Mystici corporis* (AAS, 35, 1943, 200-243), alors même qu'il y est question de l'origine du pouvoir de juridiction des évêques. On retrouve le même type d'assertion dans l'encyclique *Ad sinarum gentes*, de Pie XU (AAS, 47, 1955, 9). Jean XXIII fait lui aussi référence aux deux encycliques que nous venons de citer dans *Ad Apostolorum principis* (AAS, 50, 1958, 610).

pousse Y. Congar à sortir d'une utilisation stricte de la distinction et à affirmer que le pouvoir d'ordre comprend également par lui-même un pouvoir sur le corps mystique, ce que n'auraient jamais affirmé les lectures plus strictes du xix^e siècle.

5. Cependant, force est de constater que malgré la tentative de Vatican II de dépasser cette distinction par l'unité de la *potestas sacra*, elle se trouve particulièrement résistante. Nous avons vu qu'un certain nombre de docteurs ne sont pas prêts à l'abandonner et que la Commission de révision du Code considère que la position conciliaire n'est pas claire. Mais ces tergiversations ne sont pas le privilège des canonistes. Du point de vue de la théologie, un dictionnaire publié dans les années 70, dont l'un des auteurs n'est autre que le théologien K. Rahner, affirme sans ambages : « Les pouvoirs de l'Eglise sont, de par l'institution du Christ, en partie sacramentels (ordre), en partie juridictionnels (pouvoir de gouvernement et pouvoir d'enseignement). Conformément à cela, leur transmission se fait en partie par l'ordination, en partie par un acte juridique non sacramentel de l'autorité ecclésiastique. » L'auteur ne s'appuie plus ici sur le Code de 1917, mais sur le numéro 21 de *Lumen gentium*. À sa manière, cependant, il distingue ordre et juridiction².

1. K. Rahner et H. Vorgrimler, art. « Pouvoir », dans *Petit dictionnaire de théologie catholique*, 373-374. On trouvait déjà cette manière de voir dans le *DTC*, col. 1974.

2. Le *Dictionnaire critique de théologie* (J.-Y. Lacoste [dir.]) ne contient pas d'article « pouvoir », mais un article « Ordination/Ordre » de H. Legrand, où il n'est pas question de la distinction, et un article « Juridiction » de P. Valdrini, où celui-ci fait référence à la distinction entre ordre et juridiction dans un exposé historique, mais ne se prononce pas sur sa signification et sa pertinence actuelles.

CHAPITRE VIH

ÉVALUATION ECCLÉSIOLOGIQUE

Le ^{xx}e siècle a mis en évidence que la confrontation à l'histoire n'est pas une tâche secondaire pour la théologie¹ et qu'elle constitue même un acte théologique. C'est bien ainsi que nous avons entendu mener notre étude. Cependant, confronter ne suffit pas à faire aboutir l'acte théologique. Il lui faut prendre le temps de la relecture et de la proposition systématique.

L'histoire de l'utilisation actuelle de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction par la théologie pose deux problèmes redoutables. D'une part, la relecture de son histoire établira la polysémie de cette distinction dont on montrera, d'autre part, la connaturalité avec un paradigme théologique né au ^{xix}e siècle et dont nous sommes en train de sortir. Nous serons alors amené à conclure qu'il est préférable de ne plus utiliser la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction en théologie. Le concile Vatican II avait choisi d'opérer de la sorte, mais nous avons constaté que, sur ce point, les efforts de ce concile s'étaient révélés vains, puisque, loin de clore la discussion sur notre distinction, ils lui ont au contraire donné une vigueur nouvelle. Il nous faudra alors considérer les raisons pour lesquelles ce concile n'a pas réussi à fonder l'unité de la *potestas sacra* dans la sacramentalité de l'épiscopat et à dépasser ainsi la problématique d'une distinction entre ordre et juridiction. Pour terminer, nous essaierons d'ouvrir quelques pistes susceptibles d'asseoir théologiquement l'unité de la *potestas sacra* voulue par le concile Vatican II.

1. Voir J. Caillot et J. Doré, « La Théologie ou l'Invention du rapport continu à l'histoire », dans *La Théologie dans l'histoire*, 203-204.

Lorsque l'on parcourt, comme nous venons de le faire, l'histoire de la distinction entre ordre et juridiction, c'est l'extrême variété de ses utilisations et de ses significations qui apparaît d'emblée. Il convient de parler d'une véritable polysémie particulièrement complexe, dont il va nous falloir montrer qu'elle pose un vrai problème pour l'utilisation actuelle de la distinction et contribue largement à en affaiblir la portée. Tel sera le premier temps du développement qui suit. Mais s'ajoute à ce premier obstacle celui du lien intrinsèque qu'entretient la distinction avec des formes conceptuelles nées au ^x^e siècle en matière d'ecclésiologie et de théologie sacramentaire. Dans un second temps, il nous faudra analyser ces formes pour montrer qu'elles ont largement sous-tendu le développement de la théologie de l'Église et des ministères jusqu'au milieu du ^{xx}^e siècle, mais qu'elles laissent place aujourd'hui à un autre ordonnancement conceptuel dans lequel la distinction entre ordre et juridiction n'a plus sa pertinence. Nous formulerons alors, dans un troisième temps, une proposition quant à l'avenir possible de l'utilisation de la distinction.

UNE IRRÉDUCTIBLE POLYSÉMIE

Dès l'Avant-propos de ce travail, nous avons raisonné en termes de périodisation de l'histoire de la distinction. À titre d'hypothèse, nous en avons même annoncé et décrit trois phases. Bien qu'ayant pris soin de préciser que ces phases ne coïncidaient pas avec des périodes, le terme même de « phase » laissait pourtant subsister une connotation temporelle qui, d'une certaine manière, trahissait la difficulté de se départir d'une vision de l'histoire de la distinction conçue comme la succession de ces phases. Au terme de notre étude, il semble qu'il faille nous distancier de cette optique plus encore que nous ne le faisons. D'une part, parce que l'analyse historique que nous avons effectuée montre clairement qu'il n'y a pas de développement linéaire de la distinction. D'autre part, parce que saisir cette histoire du seul point de vue de la figure que prend la distinction à une époque donnée s'avère trop court et ne rend pas compte de sa complexité. Nous

préférons donc parler *d'état* de la distinction plutôt que de *phase*. Dans un premier temps, nous tenterons de décrire quatre états sous lesquels se présente le binôme ordre et juridiction. Ensuite, pour honorer la complexité du développement de la distinction, nous considérerons la variété des thèmes auxquels elle est appliquée. Enfin, nous tenterons d'en mesurer l'influence dans l'ecclésiologie de chacune des époques parcourues.

L'histoire de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction laisse apparaître quatre états qu'il convient à présent de répertorier.

« Potestas » et « executio potestatis ».

Le premier état distingue la possession d'un pouvoir de son exercice, la *potestas* de *Yexecutio potestatis*. Cette distinction est connue et utilisée avant même qu'apparaisse le binôme ordre et juridiction, puisque Gratien l'utilise aussi bien dans la *Causa* 1 que dans la *Causa* 24. On lit dans le *dict. post C. 24, q. 1, c. 37*¹ : « Mais une chose est le pouvoir de l'office, une autre l'exécution. Parfois le pouvoir de l'office est reçu sans son exécution comme par les moines dans leur onction sacerdotale et parfois il est retenu sans son exécution comme chez les [prêtres] suspens, à qui l'administration est interdite, [mais] le pouvoir non dénié. [...] D'où ceux qui ont été baptisés ou ordonnés par des hérétiques, alors qu'ils sont revenus vers l'unité de la foi catholique, si par hasard par égard pour la paix de l'Église ils sont reçus dans leurs ordres, on ne réitérera pas le sacrement, dont il sera prouvé qu'il a été administré selon la forme de l'Église (*informa ecclesiae*) ; mais par l'imposition des mains sera assurée la force du sacrement,

1. *Dict. post C. 24, q. 1, c. 37* : « *Sed aliud est potestas officii, aliud executio. Plerumque officii potestas vel accipitur, veluti a monachis in sacerdotali unctione, vel accepta sine sui executione retinetur, veluti a monachis in sacerdotali unctione, vel accepta sine sui executione retinetur, veluti a suspensis, quibus administratio interdictur, potestas non aufertur. [...] Unde ab hereticis baptizari vel ordinati, cum ad unitatem fidei catholicae redierint, si forte intuitu ecclesiasticae pacis in suis recipiantur ordinibus, non iterabitur sacramentum, quod informa ecclesiae probabitur ministratum, sed per inpositionem manus prestabitur virtus sacramenti, que extra ecclesiam nulli docetur esse collata.* »

dont on enseigne qu'il n'est conféré à personne à l'extérieur de l'Église I »

Cette distinction entre *potestas* et *executio potestatis* permet à Gratien de résoudre le problème posé, en se gardant bien de prendre parti pour la ligne théologique cyprianiste ou pour la ligne augustinienne. On peut dès lors très bien garder une *potestas*, un pouvoir, mais perdre son *executio*, son exercice. Donc, quant à l'excommunication, dont il est ici question, l'hérétique conserve sa *potestas excommunicandi* mais perd son *executio*. Comme nous l'avons déjà vu, ce type de raisonnement n'est pas réservé aux prêtres et aux évêques hérétiques ou schismatiques, mais il est aussi appliqué au cas des moines. Dans ce dernier cas, ils ne perdent pas *l'executio* pour des raisons disciplinaires, mais ils ne l'acquièrent pas, tout simplement parce qu'ils n'ont pas charge d'âmes.

Ce modèle canonique et théologique destiné à apporter une solution à un problème pratique ne sera cependant pas celui retenu par les Décrétistes et les Décrétalistes qui lui préféreront un autre état de la distinction pour résoudre ce genre de cas. Les premiers emplois de la distinction explicite entre ordre et juridiction se retrouvent en effet sur cette même question du pouvoir des évêques hérétiques ou schismatiques d'excommunier ou de conférer des sacrements, mais la solution mise en œuvre ne consiste pas simplement à nommer ordre et juridiction ce que Gratien appelait encore *potestas* et *executio potestatis*. En fait, cette dernière distinction va connaître une longue éclipse dans les questions qui nous occupent pour apparaître à nouveau chez les canonistes de la fin du xiv^e siècle qui font un usage moindre de la distinction entre ordre et juridiction pour revenir à celle de la *potestas* et de son *executio*. Ainsi E. Pirhing rappelle-t-il que l'évêque schismatique peut consacrer l'eucharistie valablement, donner la confirmation tout aussi valablement, et conférer les ordres, pourvu qu'il le fasse dans la forme de l'Église. Mais il ajoute aussitôt qu'il ne peut donner ce qu'il n'a pas, c'est-à-dire *l'executio ordinis*. Et il conclut en affirmant que les schismatiques ne peuvent exercer le pouvoir de juridiction ni

1. Les effets sont les mêmes que ceux constatés dans le *dict. post* C. 1, q. 1, c. 97.

licitement ni validement L. Engel² et A. Reiffenstuel³ utiliseront eux aussi ce raisonnement pour traiter cette même question.

Si donc, ce premier état de la distinction n'intervient pas pour ce qui est du pouvoir de l'évêque entre sa confirmation et sa consécration, il est utilisé cependant pour l'évêque élu avant sa confirmation, mais sans être formulé en termes d'ordre et de juridiction. C'est le cas chez Bernard de Pavie : «B faut donc généralement savoir que tout élu, avant la confirmation de sa dignité, à laquelle il vient d'être élu, ne peut remplir son office. En effet, bien qu'il soit élu canoniquement, il n'a pas encore le pouvoir d'exercer, car il est suspens et, d'une certaine manière, infirme avant la confirmation de l'élection [...]4. »

Ainsi donc, jamais on ne trouve dans l'emploi de la distinction d'équivalence explicite entre *potestas* et *executio potestatis*, d'un côté, et *ordo* et *iurisdictio* de l'autre. Ces deux binômes sont employés pour résoudre les mêmes problèmes, parfois avec des sens proches mais jamais équivalents. Il ne s'agit donc pas, à proprement parler, d'un état de la distinction puisque jamais elle n'est explicitement formulée avec ce sens. Cependant, nous avons là une distinction préalable, nécessaire à la compréhension des développements ultérieurs et déjà lourde de conséquences théologiques. En effet, en distinguant entre *potestas* et *executio potestatis*, Gratien pose *Yordo* comme une puissance virtuelle dont la réalisation concrète est rendue possible par un acte juridique extérieur à elle. On est ici à l'origine d'une conception duale de l'exercice du pouvoir ministériel dans l'Église.

1. E. PIRHING, *Jus canonicum in V libros Decretalium*, lib. V, tit. VIII, 157.

2. L. Engel, *Collegium universi iuris canonici*, lib. I, tit. XIII, n° 4, 137.

3. A. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, lib. I, tit. XIII, n° 6, 278.

4. Bernard de Pavie, *Summa de electione*, 6d. E. A. Th. Laspeyres, 322-323 : « Generaliter itaque sciendum, quemlibet electum ante confirmationem dignitatis, ad quam electus est, officio fungi non posse. Licet enim canonice sit electus, quia tamen suspensa et quodammodo infirma est ante confirmationem electio, nondum habet electus potestatem exequendi »

Une distinction formelle entre deux pouvoirs.

Dès le premier témoignage de la formulation explicite de notre distinction dans la *Summa Lipsiensis*, nous sommes passés à un autre état qui sera commun à la plupart des Décrétistes et Décrétalistes. Il ne s'agit plus ici de distinguer un pouvoir de son *executio*, mais deux pouvoirs. Ceci apparaît nettement dans les gloses qui justifient que l'évêque hérétique ou schismatique puisse conférer les sacrements mais pas excommunier. Rappelons l'*Apparatus Ecce uicit leo*¹ qui en fournit un bon exemple : C. 24, q. 1, c. 1, « *Quod autem : [...]* Par contre, s'il suit une hérésie déjà condamnée, en la suivant il est excommunié *ipso iure, ut infra e, q. c. i. et ii.*, et comme il est excommunié, il ne peut pas excommunier quelqu'un, *ut infra e, q. Audiuiumus*, cependant il peut conférer les sacrements de l'Église, pourvu que soit observée la forme de l'Église. Donc il confère le sacrement de l'eucharistie et le baptême, *arg. supra di. i. Sacramenta, infra de cons, di. iiii. Non in uobis*, mais il ne peut pas excommunier. Et voici la raison de la différence : les sacrements sont donnés en raison de l'ordre (*ratione ordinis*) et non de la juridiction (*ratione iurisdictionis*)². »

Il est donc ici question de deux pouvoirs ayant chacun ses effets propres, en l'occurrence l'ordre agit sur les sacrements et la juridiction permet d'excommunier. Les Décrétistes ne vont pas cesser de développer cet état de la distinction. Elle prendra un relief particulier et plus systématique encore dans le traitement de la question des liens entre Pierre et les autres apôtres. Huguccio s'appuie sur elle pour élaborer une distinction formelle entre deux types de pouvoirs : « *Ad v. pari* : ils furent égaux quant à l'ordre qu'il [Pierre] avait et n'importe

1. Sankt Florian. Stiftsbibliothek XI605, fol. 93rb.

2. « *Quod autem : [...]* Si autem sequitur heresim iam dampnatam, ipso iure de suis sequentibus est excommunicatus, ut *infra e. q. c. i. et ii.* (C. 24, q. 1, cc. 1, 2), unde cum sit excommunicatus, alium excommunicare non potest, ut *infra e. q. Audiuiumus* (C. 24, q. 1, c. 4), tamen sacramenta ecclesie potest conficere, dummodo seruet formam ecclesie. Unde eucharistie sacramentum conficit et baptismum confert, *arg. supra di. i. Sacramenta* (C. 1, q. 1, c. 34 ? *De cons. Dist. 1 c. 30 ?* [Les points d'interrogation sont présents dans l'édition de T. Lenherr]), *infra de cons. di. iiii. Non in uobis* (*De cons. Dist. 4, c. 43*), non tamen potest excommunicare. Et hec ratio difference : *Sacramenta dantur ratione ordinis non iurisdictionis* » (C. 24, q. 1, c. 1 ; dans T. Lenherr, *Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt...*, 322).

lequel d'entre eux, parce que Pierre avait le même ordre que les autres ; mais Pierre les devançait dans la dignité de *prælatio*. dans l'administration, dans la juridiction. En effet lui-même disposait des autres et les envoyait prêcher. Ainsi il les devança également en dénomination, parce que lui seul est dit Cephass, c'est-à-dire chef des apôtres *cf. d. xxij. sacrosancta*. Souvent en effet il arrive qu'un tel soit plus grand qu'un autre quant à l'ordre mais plus petit quant à l'administration, ainsi l'archiprêtre par rapport à l'archidiaque *cf. xcv. di. perlectis*, On dit donc égaux quant à l'ordre et à la consécration et c'est un argument que tout évêque est égal à un apôtre quant à l'ordre et à la consécration »

Huguccio sera largement suivi en ce sens par ses successeurs. Les Décrétalistes contribueront à distinguer ce qui relève de l'un et de l'autre pouvoir en instruisant la question des pouvoirs qui reviennent à l'évêque élu après sa confirmation et avant sa consécration. Bernard de Parme est certainement un de ceux qui se montrent les plus explicites sur ce point : « Tout ce qui relève de la juridiction, comme par exemple juger, excommunier, corriger, recevoir les serment des vassaux, confirmer, investir, conférer des bénéfices, e autres choses semblables qui sont attribuées dans la juridiction [X, I, 6, 9, et X, I, 7, 1], échoit à l'élu dans la confirmation. Mais les choses qui relèvent de l'ordre comme ordonner des clercs, conférer la chrismation, déposer des clercs, bénir des vierges, consacrer des églises et des autels, et autres choses semblables sont conférées dans la consécration épiscopale [D. LXViii, 4, et X, 1,6,28 et X, 1,7,2]2. »

1. « *vel pares fuerunt quoad ordinem, quia quemcumque ordinem habuit petrus, habuit et quilibet aliorum ; sed petrus prefuit illis in dignitate prelationis, in administratione, in iurisdictione. Ipse enim de aliis disponebat et eos ad predicandum mittebat. Item prefuit in appellatione, quia ipse solus cefas i.e. caput apostolorum dictus est ut d.xxij. sacrosancta. Sepe enim contingit quod quis est maior alio ordine set est minor eo in administratione ut archipresbyter archidiacono ut xxv. di. perlectis. Dicit ergo pari quoad ordinem et consecrationem et est ar. quod omnis episcopus sit par apostólico ratione ordinis et consecrationis* » (ms. München Staatsbibliothek, 10247, fol. 19va).

2. Bernard de Parme, *Glossa ordinaria*, ad X, I, 6, 9, s.v. *confirmata* et également ad X. 1.6. 15. s.v. *de talibus*, fol. 89 : * *Pertinentibus ad iurisdictionem, puta sicut est indicare, excommunicare, corrigere, iuramenta recipere a vasallis, confirmare, investire, beneficia conferre, et consimilia quae constituent in iurisdictione. supra eodem nosti. [X, I, 6, 9] infra de transia, cap. I [X, I, 7, I]. haec omnia in confirmatione sequitur electus. Ea vero quae sunt ordinis, sicut clericos ordinare, chrisma conficere, depositio clericorum, benedicere virgines, et ecclesias et altaria consecrare, et similia conferuntur in episcopali consecratione, supra eodem quod*

Cette précision conceptuelle de ce qui relève de *Vordo* et de la *iurisdiction* s'accompagne à cette même époque sous la plume d'Hostiensis d'une nouvelle appellation en termes de *potestas ordinis* et de *potestas iurisdictionis*. Cependant, la nomination en termes de *potestas* n'entraîne pas de changement d'état de la distinction mais confirme, si besoin était, qu'il s'agit bel et bien ici de deux pouvoirs qui ont tendance à se séparer progressivement puisque l'on viendra à dire que l'un peut s'exercer sans l'autre.

Une distinction matérielle entre deux pouvoirs.

La distinction matérielle entre les deux pouvoirs fait, semble-t-il, son apparition chez les théologiens scolastiques. On va ainsi la trouver chez Albert le Grand : « Tout ceci est clair à partir de ce qui a été dit : comme il ne peut y avoir d'acte plus excellent que de consacrer le corps du Christ, il ne peut y avoir d'ordre au-dessus du sacerdoce. Mais ce que [Lombard] énumère comme des choses distinctes sont des offices de juridiction sur le corps mystique : son service appartient à ceux qui ont ces offices, et quand ils reçoivent ces offices, ils reçoivent la grâce non pour l'ordre, mais pour l'exécution de la juridiction dans l'Église s'ils en sont dignes². »

La juridiction voit ainsi son domaine d'application fixé au *corpus mysticum*, au corps mystique, alors que le pouvoir d'ordre portera lui sur le *corpus verum*, le corps vrai.

Saint Thomas prolongera cette même manière de voir en qualifiant explicitement le pouvoir d'ordre de « sacramental » et en précisant encore davantage les qualités de l'un et de l'autre pouvoir : « Le pouvoir sacramental est celui qui est conféré par une consécration. Toutes les consécérations de l'Église sont immuables, tant que dure la chose consacrée ; on

sicut. §. praeterea, et 68. dist. quamvis chorepiscopis, et arg. infra, de transla. [LXVIII, 4, et X, 1, 6, 28 et X, 1, 7, 2]. »

1. Hostiensis, *Commentaria*, ad X, 1, 23, 4, s.v. *animarum*, fol. 126.

2. Albert le Grand, *In IV. Sent.*, d. 24, a. 39, resp.; dd. sous la dir. de A. Borgnet, t. 30, 81a : « *Totum istud patet per antedicta : cum enim nullus possit esse actus excellentior quam conficere corpus Christi, nullus potest esse ordo post sacerdotium. Sed iurisdictionum officia sunt quae enumerat distincta super corpus mysticum, cui intendunt taliter officii, et quando consequuntur, accipiunt gratiam non ad ordinem sed ad executionem iurisdictionis in Ecclesia si sunt digni.* »

le voit même pour les choses inanimées ; ainsi un autel une fois consacré n'est consacré de nouveau que s'il a été détruit. C'est pourquoi un tel pouvoir, selon son essence, demeure en celui qui l'a reçu par consécration aussi longtemps que celui-ci reste en vie, s'égèrerait-il dans le schisme ou l'hérésie. [...] Quant au pouvoir de juridiction, il est conféré par simple investiture humaine. Ce pouvoir ne demeure pas immuable. Et il ne subsiste pas chez les schismatiques ou hérétiques. C'est pourquoi ils ne peuvent ni absoudre, ni excommunier, ni donner des indulgences, ni faire quelque chose de ce genre ; s'ils le font, rien ne se produit *.

J. Lainez amplifiera cette distinction matérielle entre les deux pouvoirs dans son fameux discours du 20 octobre 1562 sur le canon 7 devant les Pères du concile de Trente : « Le pouvoir ecclésiastique est en effet double, parce que autre est le pouvoir d'ordre et autre le pouvoir de juridiction. Le pouvoir d'ordre est celui qui est donné par la consécration pour la sanctification immédiate des âmes par le moyen des sacrements. [...] Le pouvoir de juridiction tend également à la sanctification des âmes non par les sacrements mais par d'autres moyens extrinsèques plus éloignés, comme l'excommunication et d'autres choses du même genre, par lesquelles on revient à soi ; il n'est pas transmis par la consécration, mais par simple remise (*commissio*), et peut être confié non seulement à quelqu'un d'ordonné dans les ordres majeurs, mais également à quelqu'un d'ordonné dans les ordres mineurs, et même à un laïc, comme ils disent, bien qu'il soit meilleur qu'il soit confié à un clerc 2. »

À côté du mode de transmission de l'un et de l'autre

1. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa. II^{ae}, q. 39, a. 3 ; trad. Éd. du Cerf, 1985, 277. On remarquera que la tradition de ce pouvoir de juridiction est ici désignée par le terme *iniunctio* : « *Potestas autem iurisdictionalis est quae ex simplici iniunctione hominis confertur.* »

2. CT IX 95, 34-43 : « *Potestas ecclesiastica etiam duplex est, quia alia est potestas ordinis, alia iurisdictionis. Potestas ordinis est illa, quae datur in consecratione ad animas immediate sanctificandas mediis sacramentis. Et quia sacramenta egent etiam aliis rebus sanctificandis, ideo illa potestas extenditur etiam ad alias sanctificationes. Directe tamen tendit ad sanctificandas animas. Potestas iurisdictionis est et ipsa ad sanctificandas animas, sed non per sacramenta, sed per alia extrinseca magis remota, ut per excommunicationem et huiusmodi, ut quis per haec resipiscat; neque traditur per consecrationem, sed per simplicem commissionem, et potest haec committi nedum ordinato in maioribus, sed etiam ordinato in minoribus, immo etiam mero laico, ut dicunt, quamvis melius sit, quod committatur clericis.* »

pouvoir, J. Lainez détaille pour chacun le rôle différent du ministre qui en assure la collation, ainsi que sa durée. Dans la même ligne et alors qu'il entendait essentiellement développer la distinction pour soutenir sa thèse de l'origine du pouvoir des évêques dans le souverain pontife, G. Bolgeni, au XVIII^e siècle, va lui donner un développement plus systématique et ne pas hésiter à l'appliquer aux prêtres.

Mais en procédant de la sorte, il va se heurter à une limite de la distinction, incapable de rendre compte pleinement de la nature du pouvoir des prêtres. En effet, distinguer, comme il le fait, dans l'ordination du prêtre, « ce qui regarde immédiatement la consécration et l'administration du corps réel de Jésus-Christ », et, d'autre part, « ce qui regarde le corps mystique dans l'administration de chacun des autres sacrements » ne suffit pas à rendre compte de l'ensemble de la mission pastorale du prêtre. Où et comment faut-il alors situer ce qui déborde cette définition ? De plus, reconnaître qu'un pouvoir sur le corps mystique est conféré à l'ordination, c'est reconnaître qu'un pouvoir de juridiction est donné à l'ordination – ce que rejette par ailleurs Bolgeni – ou qu'il y a un pouvoir sur le corps mystique qui excède le pouvoir habituellement appelé « de juridiction », ce que ne reconnaît pas non plus Bolgeni. Nous touchons ainsi les limites théologiques d'un état de la distinction érigée en distinction matérielle entre deux pouvoirs.

Une distinction entre deux hiérarchies.

L'état de la distinction que nous venons de mettre en évidence ne l'empêche pas de connaître un ultime développement, celui de la double hiérarchie. L'initiateur de cet état est à chercher dans le domaine du droit canonique à la fin du xviii^e siècle, il s'agit de G. Devoti. Il fait de l'ordre et de la juridiction deux hiérarchies autonomes qui constituent chacune un des titres de son *Institutionum canonicarum Libri IV*. La distinction n'affecte alors plus seulement le pouvoir dans l'Église mais bien toute sa structure. Ce n'est plus la *sacra potestas* qui est divisée mais l'Église. Ce risque de division n'échappe pas aux auteurs ultérieurs, que ce soit G. Phillips, qui tentera de la conjurer en introduisant le pouvoir d'enseignement, ou Ch. Journet, qui prétendra n'en faire que deux

parties d'une même hiérarchie. Ces tentatives ne suffiront pas totalement à nous faire échapper aux risques de la double hiérarchie.

Voici décrits quatre états par lesquels passe la distinction entre ordre et juridiction. Contrairement à la loi des trois états de A. Comte, ils ne se succèdent pas les uns aux autres et peuvent même coïncider chez un même auteur ou à une même époque. Il ne s'agit cependant pas simplement pour chacun des états d'un habillage conceptuel différent d'une même réalité qui demeurerait inchangée. Il s'agit plutôt de quatre distinctions différentes.

Déplacement du domaine d'application de la distinction.

La grande diversité que nous venons de diagnostiquer dans le développement de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction ne fait que s'accroître si l'on considère le domaine de la théologie ou du droit canonique auquel elle s'applique. Nous avons repéré, en effet, qu'elle faisait son apparition formelle chez les Décrétistes à propos de la question du pouvoir des hérétiques d'excommunier et plus largement de la valeur des actes posés par les clercs hérétiques ou schismatiques. Mais d'emblée, on la retrouve dans d'autres domaines : celui de la relation entre Pierre et les apôtres en ce qui concerne leur pouvoir respectif et celui d'une distinction interne au pouvoir d'un évêque et plus globalement d'un ministre. Nous constatons donc un très large éventail thématique d'application dès le début de son emploi, même s'il s'agit toujours de la qualification du pouvoir d'un évêque ou, plus rarement, et comme par dérivation, du pouvoir d'un prêtre. Chez les Décrétistes, cet emploi ne fait pas l'objet d'un développement ou d'une justification théorique. Comme on aurait pu s'y attendre, les Décrétalistes ne procèdent pas davantage à un approfondissement théorique de la distinction, mais ils vont déplacer et restreindre son champ d'application. C'est à la question des pouvoirs de l'évêque élu et confirmé et non encore consacré qu'ils l'appliquent ainsi que, de manière connexe, au pouvoir des archevêques de confirmer un de leurs suffragants. Elle sera utilisée également pour préciser la définition du pouvoir de l'évêque, pour envisager ce qui peut ou non en être délégué, comme la *cura animarum* aux

archidiaques. Chez les Décrétalistes, tout ce qui concerne le pouvoir des hérétiques va connaître une éclipse au bénéfice d'une focalisation sur les pouvoirs de l'évêque au sein de la véritable Église.

C'est encore au sujet de l'épiscopat, mais cette fois pour faire front à une autre question, que les grands scolastiques vont y recourir. Il s'agit de situer ici l'épiscopat par rapport au presbytérat : s'agit-il ou non d'un ordre ? En quoi l'évêque est-il plus grand que le prêtre ? On pourra alors s'appuyer sur le pouvoir d'ordre pour souligner ce qu'ils ont en commun et recourir au pouvoir de juridiction pour souligner leur différence de dignité. Cependant la théologie ne va pas enfermer la distinction dans cette question. Elle va toujours faire de l'épiscopat son appui principal, mais en l'envisageant cette fois-ci dans sa relation avec le pontife romain. C'est dans le traitement de ce problème que les théoriciens du pouvoir pontifical du début du xiv^e siècle vont la développer. Il s'agit pour eux de renforcer le pouvoir du pape, aussi bien dans la querelle entre les Mendiants et les Séculiers qu'entre les princes temporels et les papes. Us font des évêques les égaux du pape en ce qui concerne le pouvoir d'ordre, mais absolument pas en ce qui concerne le pouvoir de juridiction, puisque, pour Agostino Trionfo, « le pouvoir de juridiction réside seulement dans le pape ». On tient ici les éléments théoriques qui alimenteront tous les débats du concile de Trente : quelle est la source de la juridiction des évêques ? S'agit-il de leur consécration dans laquelle Dieu leur conférerait directement le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction ? Ou ne recevraient-ils, à cette occasion, que l'ordre, pour ensuite recevoir la juridiction du pontife suprême ? À Trente, c'est ce point précis qui constituera le siège de la distinction et uniquement celui-ci.

Les théologiens postérieurs à ce concile, jusqu'à G. Bolgeni, resteront dans la même problématique. Ce dernier, au xvii^e siècle, se situe lui aussi au sein d'une théologie de l'épiscopat, mais il l'étend bien volontiers dans ses polémiques au pouvoir des prêtres, ce qui n'avait été fait que partiellement auparavant. La perspective des canonistes postérieurs au concile de Trente n'est guère différente de celle des théologiens, si ce n'est qu'on y remarque une attention plus marquée au problème de la supériorité de l'évêque sur le prêtre dans le cadre des polémiques avec la Réforme. Sinon, c'est la problématique de l'origine de la juridiction des évêques qui apparaît

encore chez ces canonistes avec une majorité qui tient que la juridiction trouve son origine dans le souverain pontife. La rupture repérée avec l'œuvre de Bolgeni chez les théologiens connaît son pendant chez les canonistes avec les travaux de G. Devoti qui reprennent explicitement les thèses de ce même Bolgeni. Il va cependant plus loin que lui dans le développement de la distinction, puisqu'il fait, comme nous venons de le voir, du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction deux hiérarchies.

Du point de vue thématique, cette proposition de deux hiérarchies nous fait entrer dans une autre phase. Ce n'est plus le pouvoir de l'évêque qui constitue l'objet quasi unique d'application de la distinction, mais toute l'organisation de l'Église. Malgré les critiques de G. Phillips, c'est sur cet arrière-fond que se construiront au ^{xx}e siècle les présentations du « jeune » Congar ou de Ch. Journet, même s'ils refusent d'entrer dans la perspective de deux hiérarchies pour lui préférer celle de deux éléments d'une même hiérarchie. Mais même dans ces conditions, on fait encore découler la nature de l'Église de la nature du pouvoir et non l'inverse.

Le concile Vatican II et les débats qui l'entourent nous font cependant quitter cet emploi de la distinction à propos des hiérarchies pour revenir à la question de l'origine du pouvoir de juridiction des évêques à travers celle de l'unité de *lapotestas sacra*.

Ce parcours rapide de l'histoire de la distinction du point de vue des catégories auxquelles elle est appliquée montre que si l'épiscopat constitue l'axe central d'utilisation, il n'en est pas l'unique. De plus, il fait lui-même l'objet d'un rapport varié à cette distinction, n s'agit par exemple, à une époque, de distinguer l'épiscopat du presbytérat ; il s'agit ensuite d'examiner ce qui est déléguable dans le pouvoir de l'évêque ; il s'agira après de le situer par rapport au souverain pontife... On remarquera cependant que la question théologico-canonique qui sert de berceau à la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction au ^xe siècle, à savoir celle du pouvoir

1. Il y a des phénomènes d'« obsession » théologique. Il est par exemple intéressant, mais également terrifiant, de constater la place immense que prend la question du pouvoir des évêques, et spécialement la question de l'origine de la juridiction dans le droit canonique, la théologie et les discussions conciliaires depuis la fin du Moyen Âge.

des hérétiques d'excommunier, disparaît totalement par la suite comme siège de la distinction.

Ampleur de la distinction.

Identifier la présence de la distinction dans telle ou telle question ne suffit pas à en mesurer l'influence, car cette approche ne dit rien de l'ampleur de la diffusion de cette catégorie. Ainsi, mettre en lumière la présence ou l'absence de la distinction à une époque donnée ne sera qu'un piètre résultat si l'on ne parvient pas à estimer le rôle qu'elle jouait dans la théologie dans tel ou tel contexte et l'ampleur qu'elle y avait acquise. Cette évaluation est certes difficile mais nécessaire, non seulement pour mesurer la diffusion d'une idée, mais surtout pour fournir un critère d'herméneutique théologique de la distinction. On pourrait appliquer à notre sujet ce que W. Kasper écrivait à propos de l'infailibilité : « C'est ici très précisément que s'engage également la discussion récente concernant l'infailibilité : [...] elle insiste sur le caractère historiquement et socialement situé des affirmations dogmatiques, bref : elle demande qu'on remplace l'herméneutique juridique par une herméneutique historique, et qu'on procède en ce sens à un changement de paradigme dans la théologie \ » Il appuie cette requête sur le constat d'un passage opéré par le concile Vatican II « d'une vision plus statique de l'ordonnancement de la réalité dans sa totalité à une vision plus dynamique et plus historique de celui-ci? ».

C'est finalement une manière de laisser l'histoire institutionnelle éclairer l'histoire des idées théologiques. C'est aussi mettre en garde contre une certaine approche de l'histoire du droit qui se limiterait à l'identification des textes et déduirait de la simple présence écrite d'un élément qu'il est largement et globalement diffusé dans la pensée d'une époque. Cela aboutit également à relativiser la question de la présence ou non de notre distinction à une époque au profit d'une analyse du rôle qu'elle a pu jouer. Dans une telle perspective, la question de l'origine de la distinction se trouve du coup, non pas

1. W. Kasper, *La Théologie et TÉgliset* 108.

2. *Ibid.*

supprimée, mais relativisée par celle du rôle de la distinction dans cette période.

Si la distinction est repérable pour la première fois dans la *Summa Lipsiensis* (1186), elle fait l'objet, comme nous l'avons signalé, d'un usage limité et non systématique aussi bien chez les Décrétistes que chez les Décrétalistes. Il serait bien imprudent de prétendre qu'une fois apparue elle s'est répandue comme une traînée de poudre dans la science canonique de l'époque. Ainsi des canonistes qui la connaissent et l'emploient n'en font pas usage pour le traitement de certaines questions. Le même diagnostic peut être posé en ce qui concerne les théologiens. Si Albert le Grand et surtout saint Thomas connaissent la distinction et l'emploient, ce n'est qu'avec parcimonie et sans lui donner un développement de grande ampleur. Les références ultérieures à l'autorité de saint Thomas pour justifier l'utilisation de la distinction sont fondées, mais elles omettent de souligner la place extrêmement mineure qu'elle tient chez le Docteur angélique. Jusqu'à la fin du xiii^e siècle, la distinction entre ordre et juridiction apparaît donc de-ci de-là sans s'imposer de façon massive.

On ne peut parler d'influence véritable de la distinction dans la pensée d'une époque qu'avec les théoriciens du pouvoir pontifical du début du xiv^e siècle. La distinction va particulièrement servir leur entreprise en leur permettant d'affirmer que le pouvoir de juridiction appartient au pape seul et qu'il le confère aux évêques. Ces derniers entretiennent donc un lien de dépendance essentiel à l'égard du pontife romain. On voit ici se confirmer un trait déjà repérable dans la querelle entre les Mendiants et les séculiers. L'ecclésiologie des Mendiants qui octroyait une place particulière au pontife romain va accentuer la différence entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, allant jusqu'à leur séparation. Les théoriciens du pouvoir pontifical au début du xiv^e se situeront dans cette même ligne. Une constante majeure va ainsi se dégager dans l'histoire de la distinction : le lien entre les positions des défenseurs du pouvoir du souverain pontife et celles des promoteurs de la distinction.

Ce lien se détecte également par la négative chez certains des derniers grands Décrétalistes. L'appartenance à la mouvance conciliariste du cardinal Zabarella ou même du Panormitain explique l'usage limité qu'ils font de la distinction. Pour François Zabarella, la source du pouvoir dans l'Église se

trouve dans le peuple et le concile possède la *plenitudo potestatis* 1. Cette conception s'oppose à celle d'une source unique du pouvoir de juridiction dans le souverain pontife. Zabarella transmettra à son disciple le Panormitain sa méfiance à l'égard de la distinction. Le rôle central de l'Abbas Panormitanus dans la tradition canonique va expliquer une rupture à l'égard de cette distinction.

L'affinité entre les thèses des défenseurs de la monarchie pontificale et la distinction entre ordre et juridiction sera évidente au concile de Trente, où il est très clair que les adversaires de la clause *iure divino* sont les ultramontains. Leur défense de l'origine du pouvoir de juridiction épiscopale² dans le souverain pontife passe par une accentuation forte et systématique de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Toute l'argumentation de J. Lainez en est une illustration parfaite. Les adversaires de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction au concile sont au contraire les partisans de la clause *iure divino* avec – et ceci n'est pas un hasard – en première ligne les Espagnols et les Français. Ce lien entre une défense exacerbée du pouvoir pontifical et le développement de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction se perpétue-t-il au-delà du concile de Trente ? On le vérifie dans le *Catéchisme romain* qui devient l'instrument de la vulgarisation de la distinction que les Pères du concile de Trente avaient refusé de prendre à leur compte.

On verra également resurgir cette constante en la personne de G. Bolgeni. Nous avons souligné le rôle fondamental qu'il a assumé dans l'amplification du binôme pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Or cet auteur est, dans la seconde moitié du xviir siècle, le théologien en vue de Pie VI, qui le fait venir à Rome comme théologien de la Sacrée Pénitencerie et censeur au Saint-Office. Il assume un rôle central dans la lutte contre le jansénisme et le joséphisme. Il n'ira cependant pas, dans sa théologie, aussi loin que les défenseurs des prérogatives papales contre Febronius, comme P. Ballerini (t 1769) ou F. A. Zaccaria (t 1795). G. Bolgeni distingue

1. Voir F. Merzbacher, « Die ekklesiologische Konzeption des Kard. F. Zabarella (1360-1417) ».

2. Voir E. Corecco, « L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione ».

3. Contrairement à ce que l'on aurait pu attendre, la distinction entre pouvoir

entre une juridiction universelle collégiale, possédée par les évêques *iure divino* comme membres du collège de par leur consécration, et la juridiction territoriale sur leur diocèse reçue du pape. G. Devoti, dont nous avons vu qu'il avait transféré dans le domaine du droit canonique la systématisation de G. Bolgeni, est aussi du parti romain. Après avoir été nommé évêque d'Anagni, il revient cinq années plus tard comme archevêque titulaire et consultant de diverses congrégations romaines. Il sera de ceux qui accompagneront Pie VII à Paris et jouera un rôle déterminant dans la formation de F. S. Castiglioni, le futur Pie VIII. Chez G. Bolgeni et G. Devoti, qui donnèrent un développement sans pareil à la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction au xviii^e siècle, on la retrouve utilisée pour la défense du pontife romain contre les gallicanismes, jansénismes et joséphismes de tout bord. *A contrario*, on remarquera que c'est Van Espen, connu pour ses idées jansénistes et ses thèses gallicanes, qui opérera une relecture de l'histoire de l'Église pour démontrer que pendant longtemps les évêques ne recevaient aucun pouvoir avant leur consécration. Il faisait explicitement de la distinction entre confirmation et consécration chez les évêques l'origine de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction et en affaiblissait ainsi les fondements traditionnels. À l'instar de ce que nous avons constaté chez Fr. Zabarella, cela n'affectera pas en profondeur l'utilisation qu'il fera de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, même s'il est loin d'en être un des propagateurs.

La position de G. Phillips est singulière. H est un des seuls à défendre les prérogatives du pouvoir pontifical et à critiquer par ailleurs la validité de la distinction entre pouvoir d'ordre et

d'ordre et pouvoir de juridiction ne joue pas un rôle majeur dans les thèses de J. N. von Hontheim. J. V. Eybel ne s'en inspire pas davantage dans sa brochure *Was ist der Papst ?* (Vienne, 1782). Plus étonnant encore, on ne trouve pas trace de la distinction dans le bref *Super soliditate petrae* du 28 novembre 1786 (*DzS* 2592-2597) qui condamne le manifeste de Eybel. Les idées fébronniennes s'incarnent également dans des rassemblements ou des synodes d'évêques qui entendent leur donner forme. C'est le cas de la *Punctuatio* d'Ems qui réunit le 25 août 1786 les archevêques de Mayence, Trèves, Cologne et Salzbourg et un mois plus tard, dans un autre contexte, du synode de Pistoia. Ce dernier est condamné par la constitution *Auctorem fidei* de Pie VI, datée du 28 août 1794 (*DzS* 2600-2700). Cette condamnation n'utilise pas la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction comme élément structurant de son argumentation.

I. Z. B. Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*, t. I, pars I, tit. XV, cap. v, § 1-3, 215-216.

pouvoir de juridiction. Mais ses avertissements au milieu du XIX^e siècle ne vont pas arrêter la diffusion massive de la distinction chez les théologiens, les canonistes et dans les manuels à la fin du xix^e et au début du xx^e siècle. Elle devient alors une catégorie largement acceptée et enseignée sans que, pour autant, elle soit synonyme d'une défense particulière de la monarchie pontificale. La distinction élevée au rang d'ossature principale d'un traité d'ecclésiologie chez Ch. Journet est certainement amenée au paroxysme du rôle qu'elle jouera.

C'est Mörzdorf qui s'emploiera, dans le domaine du droit canonique, à en montrer les limites et à essayer de fonder une conception unifiée du pouvoir dans l'Église. Dans le domaine de la théologie, la distinction sera également remise en question par des biais sur lesquels nous reviendrons.

Au terme de cette analyse des formes de la distinction, des débats dans lesquels elle intervient et de l'ampleur qu'elle revêt aux différentes époques, c'est le sentiment de grande diversité et d'hétérogénéité qui domine, à tel point que l'on peut se demander s'il faut parler d'une seule distinction ou de plusieurs, tant chacun des états véhicule un contenu différent, tant le thème auquel la distinction est appliquée rejailit sur sa signification. Les débats mis en lumière par A. Celeghin après le concile Vatican II trouvent largement leur origine dans cette variété multiforme de l'histoire de la distinction. Chacun va alors, en fonction de sa conception du droit ou de sa propre théologie, privilégier, consciemment ou non, un des sens de la distinction au détriment d'un autre. Cette réalité indéniable vient affaiblir, si ce n'est ruiner, l'intérêt d'un recours à la distinction dans le débat théologique et canonique contemporain puisque, loin d'aider le théologien ou le canoniste dans la résolution des questions, comme ce fut le cas pendant plusieurs siècles, elle est devenue aujourd'hui source de confusion et de division.

Vient s'ajouter à cet obstacle celui du lien étroit entre notre distinction et un système théologique qui naît au x^e siècle et dont nous sommes en train de sortir aujourd'hui. La question surgit alors de la pertinence de la distinction dans un environnement théologique différent de celui dans lequel elle est née et s'est développée.

PEUT-ON EXTRAIRE LA DISTINCTION
DE SON PARADIGME THÉOLOGIQUE D'ORIGINE ?

Les conditions théologiques qui ont présidé à l'apparition de la distinction au ^x^e siècle méritent un intérêt particulier, cette origine constituant, en effet, une véritable rupture épistémologique. L'apparition de la distinction n'équivaut pas seulement à un changement de désignation du binôme *potestas* et *executio potestatis* en ordre et juridiction, mais bien à l'avènement d'une autre catégorie radicalement neuve. Cette nouveauté ne peut s'expliquer en dehors d'un contexte ecclésial et théologique global en dehors duquel elle n'aurait ni sens ni existence. Il faut montrer à présent que le contexte du ^{xii}^e siècle est tout à fait particulier et que la convergence d'éléments divers caractérise le passage à un régime nouveau pour l'Église et la théologie dont nous sortons à peine.

Il ne s'agit donc pas ici de faire une histoire des idées théologiques des ^x^e et ^{xii}^e siècles, mais de mettre en évidence les soubassements théologiques de la distinction entre ordre et juridiction qui seuls en permettent une juste évaluation. Une utilisation actuelle des catégories théologiques qui ne ferait pas sa propre histoire, ou qui en masquerait consciemment ou non le développement historique, ne mériterait, en effet, pas seulement le reproche d'idéalisme, elle serait symptomatique d'une certaine conception du développement des idées théologiques. Elle présupposerait une linéarité continue où les époques viendraient se succéder les unes aux autres pour développer harmonieusement ce que chacune aurait élaboré ou pour nommer ce qui était contenu de toujours à toujours dans la tradition théologique et qui, peu à peu, parviendrait au stade de la nomination. Cette manière de concevoir l'histoire de la théologie ne ferait droit ni aux ruptures profondes qui marquent cette histoire ni aux cohérences internes qui caractérisent une époque et ne subsisteront pas forcément à l'époque suivante.

La distinction explicitement formulée entre ordre et juridiction apparaît dans la seconde moitié du ^{xii}^e siècle. En soulignant un certain nombre de traits théologiques caractéristiques de cette époque, qui ont permis l'apparition et le développement de la distinction, nous montrerons qu'il s'agit là de

la naissance d'un paradigme¹ nouveau dans l'histoire de l'Église et de la théologie. La distinction entre ordre et juridiction est à saisir à l'intérieur de l'apparition de ce paradigme dans lequel elle trouve les conditions de son existence, de son utilité et de sa fécondité.

Les éléments participant à l'émergence d'un nouveau paradigme au ^x^e siècle.

Y. Congar² a eu l'occasion de montrer que le siècle qui s'écoule entre le concordat de Worms (1122) et le concile Latran IV (1215) marquait le commencement d'un monde nouveau pour la théologie³ et on pourrait en dire autant pour le droit canonique. Ses traits principaux ont déjà été amplement étudiés : développement de la papauté ; conflits persistants entre cette papauté et les souverains ; montée du pouvoir législatif pontifical ; apparition d'une théologie analytique et dialectique ; essor du droit canonique moderne. Cette époque est aussi caractérisée par la prédominance du clerc et spécialement du clerc régulier. Revenons sur quelques traits qui permettent de comprendre les conditions d'émergence de la distinction entre ordre et juridiction à cette époque.

1. La naissance du droit canonique moderne et son développement progressif. Dans le *Décret* de Gratien, mais plus encore chez les Décrétistes et les Décrétalistes, le pouvoir est l'objet d'analyses sans précédent. L'élaboration technique qui va en naître ne cessera de s'affiner en distinctions. Dès les Décrétistes, cela aboutira à un véritable démantèlement conceptuel du pouvoir dans l'Église, comme en témoigne la diversité des champs dans lesquels il est question de la distinction entre ordre et juridiction : les pouvoirs de l'hérétique d'excommunier, le ministère paroissial des moines, la relation entre Pierre et les autres apôtres et les distinctions à l'intérieur du pouvoir du pape. Ce travail d'analyse va s'appuyer aussi bien sur les catégories importées du droit romain que sur les travaux de la théologie dialectique et analytique médiévale

1. Voir Th. S. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, traduit de la 2^e édition américaine (1970), Paris, Flammarion, 1972, 39-51.

2. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, 123-155.

3. Voir également M.-D. Chenu, *La Théologie au douzième siècle*.

naissante. Cette double source théorique contribuera à faire de l'œuvre des Décrétistes et des Décrétalistes une opération à la fois théologique et canonique.

En outre, avec Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard, la théologie en vient à traiter de chapitres qu'elle laissait jusque-là aux canonistes ; c'est notamment le cas du mariage et de l'ordination. Ce déplacement n'équivaut pas simplement à un transfert de domaines de compétence, mais influe clairement sur le mode de traitement des questions par un passage « du domaine de dispositions et d'appréciations canoniques à celui de thèses et de normes doctrinales¹ ». On passe donc de théologies peu formelles, fragmentaires, pragmatiques (sept ou neuf ordres par exemple) à une sédimentation théorique et conceptuelle. Dans ce même mouvement, on passe d'un type de vérité biblique à une vérité de la chose en soi. Les influences philosophiques de l'époque vont entraîner la théologie vers une précision accrue de la nature des choses, de leur statut, de leur place.

2. L'émergence de la sacramentaire médiévale. En théologie sacramentaire, on identifie habituellement le ^x^e siècle avec la naissance du septénaire sacramentel. Cet acte de dénombrement n'équivaut cependant pas à la naissance des sept sacrements mais — plus important peut-être — entraîne à la fois une opération de précision de la théologie de chacun des sacrements ainsi qu'une approche doctrinale d'ensemble de ces sacrements. Y. Congar rend compte ainsi de la transition qui s'opère : « Pour Isidore, qui exprimait bien le sens liturgique et monastique ancien, le sacrement était une opération de Dieu s'accomplissant mystérieusement sous des apparences visibles. Dès lors, toute la vie dans l'Église était sacrement. Dans la ligne de saint Augustin, on analyse [à partir du ^x^e siècle] une structure des choses plus qu'on n'accueille une action de Dieu ; on s'intéresse à l'efficacité du sacrement lui-même, on cherche à préciser, si l'on peut dire, la part de Dieu (du Christ) et celle du ministre². » Avant le ^x^e siècle³, le sacrement désignait donc de manière non précisée toutes les réalités visibles dans lesquelles Dieu agissait⁴.

1. Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, 172.

2. *Ibid.*, 169.

3. Voir Augustin, in *Epist. Ioannis*, 98,49 ; CSEL 34,530-531.

4. A. Nocent, art. « Sacrements », dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*.

À partir du XII^e siècle, il en vient à désigner les actes précis que nous connaissons aujourd'hui comme les sept sacrements et il va en résulter une théologie des sacrements *in genere* qui développera une économie globale de ces sacrements ; ce qui n'avait jamais été réalisé auparavant.

3. Une nouvelle conception de l'eucharistie. À l'intérieur même de cette théologie sacramentaire, il faut également citer, pour la question de la distinction qui nous occupe, l'apparition et l'approfondissement de la trilogie *sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum* de l'eucharistie. On en trouve une ébauche chez Alger de Liège et dans l'école d'Anselme de Laon vers 1130, puis une formulation précise dans la *Summa Sententiarum* et le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor. Pierre Lombard appliquera ces acquis à une formule que l'on retrouvera chez tous les scolastiques après lui : « Ce sacrement comporte une double réalité, à savoir en qu'il contient et signifie, l'autre qu'il signifie mais ne contient pas. La réalité contenue et signifiée est le corps [chair] du Christ, qu'il a pris de la Vierge, et le sang qu'il a répandu pour nous. La réalité signifiée et non contenue est l'unité de l'Église... » Là où les Pères et saint Augustin ne voyaient qu'un seul mystère qui unissait de manière dynamique le corps eucharistique à son corps communautaire apparaît un approfondissement théorique qui laisse émerger une distinction, dans le pouvoir du prêtre, entre ce qui relève du pouvoir sur le corps eucharistique et ce qui relève du pouvoir sur le corps ecclésial et sur son unité. Cette évolution est contemporaine du changement de qualificatif qui s'est opéré pour désigner le corps ecclésial et que H. de Lubac a mis en lumière dans *Corpus mysticum*², son étude devenue classique. À partir des x^e et xii^e siècles, lorsqu'on parle du *corpus verum* du Christ, on désigne l'hostie consacrée, alors que cette dernière méritait avant le titre de *corpus mysticum* qui maintenant revient à l'Église. Ce changement trouve son expression en 1160 dans la non moins célèbre formule de Maître Simon : « Il

1. « *Huius sacramenti gemina est res, una se. contenta et significata, altera significata et non contenta. Res contenta et significata est caro Christi, quam de Virgine traxit, et sanguis quem pro nobis fudit. Res autem significata et non contenta est unitas ecclesiae...* » (Pierre Lombard, *Sent.* IV, d. 8, c. 6 ; comp. In 1 Cor. 11 [PL 191, 1642 A] ; cité par Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, 167).

2. H. de Lubac, *Corpus mysticum*.

y a deux choses dans le sacrement de l'autel, le corps vrai du Christ et ce qui est signifié par lui, à savoir son corps mystique, qui est l'Église *. » On va voir s'autonomiser progressivement le corps ecclésial appelé « corps mystique » et on en viendra, au xiii^e siècle, à le désigner ainsi comme une manière parmi d'autres de nommer l'Église, sans faire mention de son rapport intrinsèque à l'eucharistie.

Cette évolution aura une influence immédiate sur l'histoire de la distinction entre ordre et juridiction comme le laisse déjà présager cette réponse de saint Thomas (*In Sent. IV*, d. 24, q. 3, a. 2, q.a 3) à la question de savoir s'il existe un ordre épiscopal supérieur au sacerdoce : « Je réponds à la première question en disant que le prêtre a deux actions : une principale, à savoir consacrer le corps véritable du Christ (*verum corpus Christi*) ; l'autre secondaire, à savoir préparer le peuple à recevoir ce sacrement, comme il a été dit ci-dessus. Mais quant à la première action, l'acte du prêtre ne dépend pas de quelque pouvoir supérieur, si ce n'est divin ; quant à la seconde, elle dépend de quelque pouvoir supérieur, et humain². »

Petit à petit, on va assister à une véritable indépendance des deux pouvoirs, jusqu'à dire que l'un est sacramentel et l'autre pas. Il aurait été impossible encore au x^e siècle de dire que le pouvoir sur le corps mystique n'était pas sacramentel puisqu'il était directement hé à l'eucharistie.

4. Un nouveau lien du prêtre à l'eucharistie. En matière sacramentaire toujours, le x^e siècle s'accompagne d'une individualisation de la démarche religieuse et de sa relation au sacrement. Auparavant, pour que le sacrement ait sa *virtus*, son efficacité, il suffisait qu'il soit célébré dans l'unité de l'Église. Au x^e apparaît une théologie du caractère³

1. « *In sacramento altaris duo sunt, id est corpus Christi verum, et quod per illud significatur, corpus eius mysticum, quod est ecclesia* » (Maître Simon, *Tractatus de sacramentis* ; cité par H. Weisweiler, *Maître Simon et son groupe*, Louvain, 1937, 27).

2. Thomas d'Aquin, *In Sent. IV*, d. 24, q. 3, a. 2, q^a 3 : « *Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacerdos habet duos actus : unum principalem, scilicet consecrare verum corpus Christi ; alium secundarium, scilicet praeparare populum ad susceptionem hujus sacramenti, ut prius dictum est. Quantum autem ad primum actum sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate, nisi divina ; sed quantum ad secundum dependet ab aliqua superiori potestate, et humana.* »

3. Voir J. Galot, *La Nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale* ; H. Legrand, « Caractère indélébile et théologie du ministère » ; E. Schille-BEECKX, « Le Caractère », dans *La Mission de l'Église. Approches théologiques*.

octroyant personnellement au prêtre le pouvoir de consacrer l'Eucharistie. Cette naissance de la théologie du caractère et son application au sacerdoce entraînent une définition de *Yordo* comme un pouvoir et non plus d'abord comme un collège ou un ordre hiérarchique dans lequel on entre : « *ordo est pars potestatis*. » E. Schillebeeckx va même jusqu'à dire : « Le presbytérat fut alors vu plutôt comme "un état de vie personnelle", un *état*, que comme un service ministériel de la communauté. Il fut personnalisé et privatisé³. » L'évolution du *titulus ecclesiae* de l'Église ancienne va ouvrir la porte aux ordinations absolues⁴. Le canon 6 de Chalcédoine interdisait les ordinations absolues et prévoyait qu'on devait être ordonné au titre d'une Église. Le concile Latran III (1179), sans vouloir rompre pour autant avec la tradition patristique, va introduire une interprétation du *titulus ecclesiae* dans des catégories féodales en précisant que nul ne peut être ordonné « sans qu'une existence décente lui soit garantie⁵ ». Ce canon, propre à éviter le développement des clercs pérégrins, va cependant favoriser le remplacement du lien concret à une *ecclesia* par un lien bénéficiai. On pouvait alors être prêtre indépendamment d'une *ecclesia* déterminée. Parmi les conséquences qui rejoignent l'évolution dont nous avons rendu compte pour l'eucharistie, on voit se développer les messes privées⁶ qui

1. E. Schillebeeckx nuance cependant quelque peu cette manière de voir en affirmant que les scolastiques majeurs comme Bonaventure, Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprétaient la théorie du caractère, qui reste très vague à la fin du xii^e siècle, en continuité avec la théologie de l'Église ancienne. Voir E. Schillebeeckx, *Le Ministère dans l'Église*, 88.

2. Formule de Priscien, citée par Albert le Grand et saint Thomas.

3. E. Schillebeeckx, *Le Ministère dans l'Église*, 90.

4. Voir V. Fuchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innocenz III.*

5. Concilium Lateranense, m, c. 5 ; G. Alberigo (éd.), *Les Conciles œcuméniques, Les Décrets*, t. II-1, 462 : « *Episcopus si aliquem sine certo titulo, de quo necessaria vitae percipiat, in diaconum vel presbyterum ordinaverit, tamdiu necessaria ei subministret, donec in aliqua ei ecclesia convenientia stipendia militiae clericali assignet ; nisi forte talis qui ordinatur exstiterit, qui de sua vel paterna hereditate subsidium vitae possit habere.* »

6. O. Nussbaum, *Kloster, Priestermonch und Privatmesse* et A. Häussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier*. C. Vogel a montré également de manière fort convaincante que ce développement des messes privées reposait sur une modification en profondeur de l'eschatologie et du rapport de l'eucharistie aux âmes du purgatoire. On consultera sur ce point C. Vogel, « Une mutation culturelle inexpliquée. Le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée » ; « La Multiplication des messes solitaires au Moyen Âge » et « Deux conséquences de l'eschatologie grégorienne : la multiplication des messes privées et les moines-prêtres ».

résultent du simple pouvoir de faire l'eucharistie. E. Schillebeeckx, déjà cité, résume parfaitement les résultats de cette évolution : « La conséquence de tout cela est que l'ancienne relation entre la communauté et le ministère, *ecclesia* et *ministerium*, se déplace vers une relation entre *potestas* et *eucharistia* 1. » Un récent article de N. Lemaître² au titre évocateur, « Le prêtre mis à part ou le triomphe d'une idéologie sacerdotale au xvi^e siècle », montre combien, entre le milieu du xvi^e et le milieu du xvr, la piété eucharistique oriente la fonction du prêtre presque uniquement vers le sacrement de l'eucharistie.

La rupture du lien fondateur du ministre à son *ecclesia* n'affecte pas seulement son rapport à l'eucharistie mais à chacun des autres sacrements, comme en témoigne le cas de la pénitence. Gratien fait encore de l'appartenance à *Yecclesia* une des conditions pour que soit possible la réconciliation. En effet, alors qu'il s'interroge une nouvelle fois sur la possibilité qu'a ou non un évêque hérétique de déposer ou d'excommunier quelqu'un d'autre³, il apparaît immédiatement que, pour lui, l'excommunication n'est pas une simple mesure de juridiction, mais qu'elle est intrinsèquement liée au sacrement de pénitence dans sa pleine dimension ecclésiale. Le *dict. post* C. 24, q. 1, c. 4 précise que, pour lier et délier, *ligere* et *solvere*, il faut bénéficier du secours de l'Esprit Saint, or celui-ci ne peut être reçu que dans l'Église, donc l'hérétique ne bénéficie pas de l'Esprit Saint et ne peut donc ni *ligere* ni *solvere*, ni excommunier ni réconcilier avec la communion de l'Église⁴. Une argumentation biblique⁵ permet au Maître de Bologne de conclure dans un sens semblable à celui que nous avons rencontré jusqu'ici : « Et donc celui qui a été rendu étranger à l'Église (qui est reconnue par Pierre) ne peut pas exclure, ne peut pas consacrer⁶ ; il n'a pas le pouvoir

1. E. Schillebeeckx, *Le Ministère dans l'Église*, 92.

2. N. Lemaître, « Le prêtre mis à part ou le triomphe d'une idéologie sacerdotale au xvi^e siècle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 85, 1999, 275-289.

3. La *Causa* 24 se compose de trois questions : 1, un hérétique peut-il priver quelqu'un de son office et le condamner ? 2, peut-il être excommunié après la mort ? 3, pour le péché d'un seul toute une famille peut-elle être excommuniée ?

4. Gratien de conclure ainsi le *dictum post* : « *Hec autem, que de hereticis, atque scismaticis, vel excommunicatis dicta sunt, videlicet, quod ligandi uel soluendi potestatem non habeant, multorum auctoritatibus probantur* (Tout ce qui est dit des hérétiques, des schismatiques et des excommuniés montre évidemment qu'ils n'ont pas le pouvoir de lier et de délier, ainsi que le prouvent de nombreuses autorités). »

5. Voir T. Lenherr, *Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt...*, 124-126.

6. On constate que l'eucharistie conserve encore ici un lien étroit à la commu-

d'excommunier ou de réconcilier \ » L'argumentation est ici tout entière fondée sur l'appartenance à l'Église. C'est elle qui détermine la consistance de l'acte et la présence active de l'Esprit Saint lui est subordonnée. Un siècle plus tard, saint Thomas fera du pardon un pouvoir possédé par son dispensateur : « Dans la pénitence, les actes de celui qui s'approche du sacrement appartiennent à la substance même du sacrement, de sorte que contrition, confession et satisfaction, qui sont des actes du pénitent, sont des parties de la pénitence. Or, comme nos actes ont en nous leur principe, ils ne peuvent dépendre d'un autre que s'il nous les commande. C'est pour quoi il faut que celui qui est établi dispensateur de ce sacrement ait qualité pour nous commander un acte à effectuer. Or, ne peut commander à un autre que celui qui a sur lui juridiction. Et ainsi il est de la nécessité de ce sacrement que le ministre non seulement possède l'ordre, comme dans les autres sacrements, mais encore qu'il ait la juridiction². »

Ce n'est donc pas l'appartenance à l'Église qui est présentée comme la condition pour conférer le pardon, mais le pouvoir du ministre du pardon sur celui qui le reçoit. Sans les opposer, on appréciera le pas considérable qui a été franchi entre l'argumentation de Gratien et celle de saint Thomas.

Cette focalisation de la problématique sacramentaire sur la relation du prêtre à l'acte sacramentel ne sera pas sans produire des distorsions majeures dans la théologie. Ainsi la survalorisation hyperbolique du lien du prêtre à la consécration de l'eucharistie va-t-elle créer deux déséquilibres profonds qui vont être à la source de la naissance de la distinction entre

nauté et n'est pas encore perçue, comme ce sera le cas quelques décennies plus tard, comme résultant uniquement d'un pouvoir personnel du prêtre qui peut éventuellement s'exercer sans aucun lien à une communauté.

1. * *Quicumque ergo ab unitate ecclesiae (que per Petrum intelligitur) fuerit alienus, execrare non potest, consecrare non valet ; excommunicationis uel reconciliationis potestatem non habet.* »

2. Thomas d'Aquin, *In Sent.* IV, d. 17, q. 3, a. 3, q. a 4 : « *In poenitentia actus accedentis ad sacramentum est de substantia sacramenti : eo quod contritio, confessio et satisfactio sunt poenitentiae partes, quae sunt actus poenitentis. Actus autem nostri, cum in nobis principium habeant, non possunt nobis in alio dispensari nisi per imperium. Unde oportet quod ille qui dispensator hujus sacramenti constituitur, sit talis qui possit imperare aliquid agendum. Imperium autem non competit alicui in alium, nisi qui habet super eum jurisdictionem. Et ideo de necessitate hujus sacramenti est non solum ut minister habeat ordinem sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat jurisdictionem* » ; trad. S.-Th. Bonino, « La Place du pape dans l'Église selon saint Thomas d'Aquin », 399.

pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Le premier affecte l'épiscopat. Si la relation du prêtre à l'eucharistie est l'ultime détermination du ministère ordonné, force est de reconnaître que l'évêque ne possède pas sur l'eucharistie un pouvoir supérieur au prêtre. Alors qu'advient-il de lui ? Comment l'épiscopat est-il encore pensable théologiquement ? Le ^x^e siècle fait entrer la théologie de l'épiscopat dans une zone d'incertitudes sans pareil dont elle sort à peine à l'heure actuelle. La distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction va permettre de compenser ce déséquilibre en posant, à côté du pouvoir de consécration de l'eucharistie, un autre pouvoir dans lequel la supériorité de l'évêque sera marquée sans conteste. On l'appellera tour à tour, ou en même temps : *dignitas* \ *administratio* \ *Jurisdictio*. La survalorisation du lien entre le sacerdoce et la consécration de l'eucharistie et sa perte du lien avec *Yecclesia* affectent également la définition du ministère pastoral au-delà de l'impossibilité de situer l'épiscopat par rapport au sacerdoce. En effet, une fois dit que l'essentiel du ministère de l'un et de l'autre consistait dans la consécration de l'eucharistie, il fallait bien cependant rendre compte théologiquement que le pouvoir pastoral ne s'y réduisait pas et qu'il existait un autre domaine, celui de la *curapastoralis*, de la *cura animarum*, de la *iurisdictio*. L'apparition de la distinction entre ordre et juridiction vient donc combler le déséquilibre créé dans le pouvoir pastoral par la survalorisation du lien à la consécration eucharistique. En ce sens, elle apparaît comme une « béquille » nécessaire pour sauvegarder la dimension ecclésiale et pastorale traditionnelle du sacerdoce et de l'épiscopat.

Il en va finalement de même avec la pénitence dans le passage que nous avons cité de saint Thomas et qui se trouve représentatif de sa théologie : la juridiction peut être vue comme un lien de pouvoir du ministre sur le sujet chrétien mais, en même temps, comme une subsistance, certes dégradée, de la part constitutive du lien ecclésial dans le sacrement de pénitence. Ainsi donc, la naissance de notre distinction, en même temps qu'elle est le fruit d'un enclavement de la relation sacramentelle dans le pouvoir personnel du prêtre, en constitue d'une certaine manière une sorte d'antidote en

1. On trouve déjà ce vocabulaire chez Hugues de Saint-Victor (*De sacr.* II, 2,5 ; PL 176,419) et Pierre Lombard (*Sent.* IV, d. 24, c. 14, n. 248).

permettant que subsiste grâce au pouvoir de juridiction l'ombre du lien ecclésial. Il s'agit là effectivement d'une maigre subsistance conçue, de plus, comme un attribut du pouvoir personnel du prêtre ou de l'évêque. La distinction entre ordre et juridiction n'est donc pas seulement le reflet ou le symptôme de l'entrée de l'ecclésiologie et de la théologie sacramentaire dans une ère nouvelle au *xir* siècle, elle assume un rôle nécessaire dans cette économie sacramentaire nouvelle en permettant que la dimension ecclésiale n'en soit pas totalement évacuée. D'une manière détournée et fort ambiguë, elle permet cependant que ne soit pas perdu un élément constitutif de l'ecclésiologie de l'Église ancienne.

Cette concomitance de l'apparition de divers traits dont nous venons de rendre compte constitue donc aux *xir* et *xiii*^e siècles la naissance d'un paradigme nouveau, c'est-à-dire d'une nouvelle manière de voir, de penser, de se rapporter à l'Église et même à Dieu. Tout semble pouvoir laisser penser que ce paradigme n'a pas été remis fondamentalement en question jusqu'au *xx*^e siècle. Du *xir* au *xx*^e siècle, toute la théologie a considéré la scolastique et ses cadres conceptuels comme normatifs. Les conciles de Trente et Vatican I n'ont pas remis en cause les grandes problématiques nées du Moyen Âge, mais ont, au contraire, contribué à les renforcer et à les radicaliser. Même la grande secousse de la Réforme n'a pas entraîné de changement dans la vision du sacerdoce au concile de Trente.

L'émergence actuelle d'un nouveau paradigme.

Il semble que nous soyons aujourd'hui en train de sortir de ce paradigme apparu au *xn*^e siècle. Un certain nombre de tendances convergentes témoignent d'un changement profond de problématique et paraissent s'opposer traits pour traits à ce que nous avons relevé comme caractéristique du *XII*^e siècle. On en trouvera des signes aussi bien au plan de la sacramentaire qu'au plan de l'ecclésiologie.

1. Un renouveau de la théologie des sacrements. Au *XIX*^e et au *xx*^e siècle, la théologie des sacrements redécouvre que la grâce divine et l'offre qui en est faite à l'homme ne se limitent pas au domaine strict des sept sacrements, mais que c'est l'existence chrétienne tout entière qui est déploiement de la

grâce. L'introduction de K. Rahner à son ouvrage *Les Sacrements de l'Église* met particulièrement en évidence que la capacité de donner la grâce n'est pas l'exclusivité des sept sacrements. Cela est permis par un renouvellement de la théologie de la grâce : « La grâce (dans le sens théologique le plus strict du mot) n'est peut-être pas un fait unique, ponctuel, à la portée du conscient, mais n'en est pas pour autant une réalité factuelle en dehors du conscient ; elle est au contraire l'ouverture globale et radicale de l'entière conscience humaine vers Dieu, une ouverture qui est portée par la révélation que Dieu fait de lui-même. » Les sacrements n'apparaissent plus alors comme vecteurs uniques et ponctuels de grâce, mais trouvent leur sens sur cet arrière-fond d'une grâce partout présente dans l'histoire de l'humanité : « Il faut voir les sacrements avant tout comme des expressions dans le cadre social de l'Église, et des incarnations historiques de *cette* grâce qui est *partout* à l'œuvre dans l'histoire de l'humanité, et qui, quoique de manière très différenciée, apparaît historiquement là où le bien est fait et où de façon indicible Dieu même est recherché dans la foi, l'espérance et l'amour². » Cette redécouverte se fera largement par une réappropriation patristique et liturgique de la notion de « mystère » qui renouvelle la réflexion ecclésiologique³.

Le sous-titre du livre de L.-M. Chauvet est à ce propos parfaitement révélateur : *Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*⁴. Selon lui, c'est donc bien toute l'existence chrétienne qui est susceptible d'une lecture sacramentelle et il souligne quatre fruits de ce mouvement de redécouverte qui s'exprime à Vatican II⁵ : un retour à l'action liturgique comme centre de la réflexion sacramentaire ; un recentrement de la liturgie sur le mystère pascal du Christ ; un rééquilibrage du principe christologique par le principe pneumatologique ;

1. K. Rahner, *Les Sacrements de l'Église*, 7-8.

2. *Ibid.*, 14.

3. M.-J. Scheeben, *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam », 15, 1956 (2e éd.). La notion ne cessera de nourrir le XXe siècle (Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*) jusqu'à la constitution dogmatique *Lumen gentium*, spécialement dans son premier chapitre.

4. L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*.

5. L.-M. Chauvet, art. « Sacrement », dans *Dictionnaire critique de théologie*.

« une intelligence des sacrements au sein de la sacramentalité globale de l'Église! ».

On redécouvre alors largement la dimension ecclésiale de l'acte sacramentel et de chacun des sacrements² et, dans le domaine plus strictement ecclésiologique, l'Église en vient à être désignée comme sacrement. Si la désignation apparaît sporadiquement chez quelques Pères de l'Église (Cyprien, Ambroise, Jérôme), elle n'avait avant le xix^e et le xx^e siècle fait l'objet d'aucune systématisation. C'est le renouveau de la notion en liturgie et en théologie des sacrements qui inspirera les théologiens parmi lesquels O. Semmelroth³, qui sera repris par Karl Rahner. Leur intuition fondamentale est que l'Église est le sacrement source à partir duquel se développent les sept sacrements. O. Semmelroth emploiera l'image de la main et des doigts, identifiant l'Église à la main et les sept sacrements aux doigts. L'image et l'idée sont séduisantes et connurent un certain succès, malgré les limites et les dangers possibles d'une telle théologie. Elle risque notamment de situer l'Église du côté de la « source » et de faire oublier qu'elle est davantage faite par les sacrements⁴. ^z

2. La désignation de l'Église comme sacrement à Vatican II. Il n'est pas douteux que la désignation de l'Église comme sacrement à Vatican II cherche à dépasser une vision de l'Église uniquement juridique et triomphaliste comme l'a noté W. Kasper : « Avec ce double concept *mysterium/sacramentum*, Vatican II reprend l'usage langagier des Pères et fait éclater en même temps cette vision juridique et canonique de l'Église, centrée sur l'institution, qui s'était élaborée depuis le Moyen Âge jusqu'à Vatican I, en passant par Belarmin⁵. » Pourtant, comme l'a fait remarquer Hervé Legrand⁶, le concile n'a jamais avalisé⁷ les théologies

1. L.-M. Chauvet, art. « Sacrement », 1033.

2. P. De Clerck, « La Sacramentalité et les Sept Sacrements. Notes en formes de *sic et non* ».

3. O. Semmelroth, *L'Église, sacrement de la rédemption* (trad. de *Die Kirche als Ursakrament*).

4. Sur les limites de cette théologie, on consultera H. Legrand, « Pour quoi l'Église ? Réflexions sur l'Église comme signe et instrument du rassemblement eschatologique des peuples », 117-118.

5. W. Kasper, « Le Mystère de la Sainte Église. Un rappel ecclésiologique au soir d'un "siècle de l'Église" », 328.

6. H. Legrand, « Pour quoi l'Église ? Réflexions sur l'Église comme signe et instrument du rassemblement eschatologique des peuples », 118-120.

7. H. Legrand (*ibid.*) montre que les commentaires du concile sur ce point n'ont

préconciliaires du proto-sacrement ou du sacrement source qui avaient été développées par O. Semmelroth ou K. Rahner. La définition scolastique du sacrement appliquée à l'Église à Vatican II est donc à prendre au sens analogique comme l'indique le *veluti* de LG 1 : « [L'Église] est en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain [...]. » L'Église est analogiquement signe et instrument de l'unité du genre humain que Dieu rassemble. L'Église situe ainsi sa vocation missionnaire dans la droite ligne du mouvement d'unité du genre humain en Christ dans une claire perspective eschatologique : « Alors, comme on peut le lire dans les saints Pères, tous les justes depuis Adam, "depuis Abel le juste jusqu'au dernier élu", se trouveront rassemblés auprès du Père dans l'Église universelle » (LG 2). L'Église accomplit sa mission tel un ferment : « L'Église catholique, efficacement et perpétuellement, tend à récapituler l'humanité entière avec tout ce qu'elle comporte de biens sous le Christ chef, dans l'unité de son Esprit » (LG 13). Elle ne peut assumer cette mission que parce qu'elle est elle-même mêlée au mouvement trinitaire qui lui confère son unité : « Tel est le mystère sacré de l'unité de l'Église, dans le Christ et par le Christ, sous l'action de l'Esprit Saint qui réalise la variété des ministères. De ce mystère, le modèle suprême et le principe est dans la trinité des personnes l'unité d'un seul Dieu Père, et Fils, en l'Esprit Saint » (UR 2). Nous touchons là à la signification fondamentale du concept de *communio*¹ : la communion avec Dieu.

À partir d'un travail sur les *Acta synodalia*, H. Legrand montre comment toutes les tentatives des Pères pour instaurer un parallélisme entre le sacrement qu'est le Christ et celui que serait l'Église ont toujours été écartées et rejetées². Fort de ce principe et souhaitant demeurer dans une perspective œcuménique, il va se montrer extrêmement prudent par rapport à tout usage non précis d'expressions comme « Église

pas respecté le texte et Font interprété à la lumière des théologies d'avant le concile au lieu de faire l'inverse. C'est le cas de L. Smulders, « L'Église sacrement du salut » et L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*.

1. W. Kasper, « L'Église comme *communio*. Réflexions sur l'idée directrice de l'écclésiologie du concile Vatican II ».

2. H. Legrand, « Pour quoi l'Église ? Réflexions sur l'Église comme signe et instrument du rassemblement eschatologique des peuples », 120-121.

tout entière sacrement » ou « sacramentalité de l'Église », reconnaissant que si elles peuvent légitimement faire l'objet de spéculations théologiques, on ne peut les trouver dans les textes du concile Vatican II.

Ce refus de l'extension incontrôlée de la catégorie de sacramentalité à l'Église n'équivaut pas à renforcer une séparation entre la sphère des sacrements, d'un côté, et la vie ecclésiale, de l'autre, bien au contraire. Cette même redécouverte de la dimension ecclésiale des sacrements va s'effectuer dans le cadre des théologies de l'Église locale.

3. Une restauration du rapport à *Vecclesia* par le renouveau de la théologie de l'Église locale. Les travaux qui ont permis la remise en valeur de l'Église locale¹ aboutissent également à la sortie du paradigme dans lequel nous étions entrés au x^e siècle. Il est impossible d'en résumer ici tous les acquis, nous voudrions cependant souligner quelques aspects qui ont directement trait à notre sujet et qui concernent la notion de sacrement. Dans ce cadre, celui-ci est d'abord perçu comme un processus qui institue dans la communion de l'Évangile et qui fonde l'Église.

La redécouverte de la valeur fondatrice de la célébration de la synaxe eucharistique pour l'Église ancienne permet de saisir à nouveau que le corps eucharistique du Christ est la source de son corps ecclésial². L'eucharistie est par excellence le lieu de réalisation de l'Église locale et en fait donc une Église à part entière. « L'Église du Christ est vraiment présente dans toutes les légitimes assemblées locales des fidèles qui, attachées à leur pasteur, sont aussi appelées Églises dans le Nouveau Testament [...]. En elles, la prédication de l'Évangile du Christ rassemble les fidèles et se célèbre le mystère de la cène du Seigneur [...]. Dans ces communautés, bien que souvent pauvres et dispersées, le Christ est

J. H. Legrand, « La Délimitation des diocèses » ; « Inverser Babel, mission de l'Église » ; E. Lanne, « L'Église locale et l'Église universelle » ; H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle* ; H. Legrand, « La Réalisation de l'Église en un lieu », 145-180 ; J.-M. Tillard, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*.

2. W. Eiert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens* ; trad. angl. *Eucharist and Church Fellowship in the first four Centuries* ; H. Legrand, « Communion ecclésiale et eucharistie aux premiers siècles » ; B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per un'ecclésiologia eucaristica alla luce del Vaticano II* ; J. Zizioulas, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles* (il s'agit de la traduction de l'original grec datant de 1965).

présent, par la vertu duquel se rassemble l'Église une, sainte, catholique et apostolique » (LG 26). On peut donc mesurer combien « L'eucharistie fait l'Église », pour reprendre l'adage de H. de Lubac¹, et combien cette partie de l'adage est plus fondatrice que la seconde partie, « L'Église fait l'eucharistie ». Une non-symétrie est, en tout cas, à maintenir entre les deux. Alors que la théologie du x^e siècle avait fait de la consécration de l'eucharistie un pouvoir réservé au prêtre et l'avait ainsi isolée de son rapport à la communauté ecclésiale, la théologie de l'Église locale réhabilite le rôle tant actif que passif de *Yecclesia* dans la célébration eucharistique.

Dans ce même mouvement, c'est aussi le ministère pastoral qui est réinséré dans la structure de l'Église locale, spécialement l'épiscopat². Ici encore les travaux sur les ordinations dans l'Église ancienne³ aboutissent à la redécouverte du ministère épiscopal comme présidence à la construction de l'Église locale, ainsi que du lien entre les Églises locales. L'évêque est donc pasteur de l'Église locale et c'est là sa principale raison d'être. Ce pastoral se réalise à la fois dans le gouvernement de l'Église, dans l'annonce de la Parole et la présidence eucharistique. « Certes, il est à la tête de l'Église mais il reçoit aussi de cette Église, fidèle à la tradition, cette parole qu'il proclame et transmet avec les autres chrétiens. Il lui revient aussi de présider l'assemblée eucharistique de son Église, mais en consacrant le corps et le sang que l'assemblée

1. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*. Paris, Aubier, 1954 (3^e éd.), 113.

2. J. Ratzinger, dès 1964, désignait l'évêque au sein de l'Église locale comme un de ses éléments constitutifs : « On ne doit pas oublier que dans ce ministère articulé qui culmine dans l'évêque en tant que pointe unifiante, se trouve dépeinte la structure des simples Églises locales. Ceci est important sous un double aspect : d'un côté il rend visible que, pour la chrétienté naissante, la signification primaire et la plus en vue du terme *Ecclesia* est celle d'église locale. Autrement dit : l'Église se réalise d'abord et en premier lieu dans chaque église locale qui ne sont pas seulement des parties simplement retranchées d'un corps administratif plus grand, mais qui contiennent chacune la totalité de la réalité "Église". Les églises locales ne sont pas des bureaux administratifs d'un grand appareil, mais elles sont les cellules vivantes, dans chacune d'elles se trouve présent tout le mystère vital du corps unique de l'Église, de sorte que chacune peut s'appeler légitimement *Ecclesia* tout court. Nous pouvons donc dire maintenant : l'Église unique de Dieu, qui existe, se compose des églises particulières dont chacune représente la totalité de l'Église. » (« Les Implications pastorales de la doctrine de la collégialité des évêques », 37.)

3. R. Gryson, « Les Élections ecclésiastiques au ^{nr} siècle » ; « Les Élections épiscopales en Orient au iv^e siècle » ; H. Legrand, « Un modèle heuristique », dans B. Laurent et Fr. Refoulé, *Initiation à la pratique de la théologie*. Paris, Éd. du Cerf, t. III, 1986, 194-209.

offre, il ne célèbre pas seulement pour elle ni seulement avec elle et en elle, mais aussi par elle : ainsi est-il le ministre du Christ faisant l'unité de son corps, créant la communion avec le corps du Christ \ »

Cette théologie a pour conséquence de fonder la théologie de l'épiscopat dans la présidence de l'Église locale et comme son lien avec les autres Églises locales. On sort donc ainsi d'une indétermination quant au ministère épiscopal qui perdrait depuis le Moyen Âge et qui avait constitué un des motifs d'apparition de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction afin de distinguer l'épiscopat du presbytérat.

Cette théologie de l'épiscopat a également pour effet de réhabiliter le lien organique entre *Yecclesia* et le ministère ordonné en mettant fin à la dissociation ministère-Église locale. Ce mouvement dépasse l'épiscopat et concerne le ministère ordonné en général spécialement le ministère presbytéral, et il est particulièrement sensible à Vatican II. Ainsi l'ordre des chapitres n et m de *Lumen gentium* situe la hiérarchie dans le Peuple de Dieu et non pas avant lui. De plus, on assiste à une requalification religieuse des laïcs par une mise en valeur du baptême et de la participation qu'il ouvre à la charge royale, sacerdotale et prophétique du Christ : « Même si certains par la volonté du Christ sont mis à la tête des autres comme docteurs, il existe cependant entre tous une véritable égalité, sur les plans de la dignité et de l'action commune, en ce qui regarde l'édification du corps du Christ » (LG 32). Le sacerdoce est donc entendu à partir de là, non plus comme un pouvoir, mais comme un ministère de la communauté. C'est bien son édification dans le monde qui devient première et structurante et le ministère presbytéral obéit alors à la trilogie du pastoral, sacerdotal et prophétique sans que l'un des termes en vienne à éliminer les autres.

Une nouvelle fois, on aura perçu combien on est totalement sorti de l'orbite du x^e siècle qui avait vu le sacerdoce s'autonomiser quasi totalement par rapport à *Yecclesia*. Au sein même du sacerdoce, la fonction sacramentelle, et spécialement le pouvoir de consacrer l'eucharistie, est devenue dominante au point de masquer, voire même de dissoudre, les autres dimensions.

Le rapide survol de l'apparition d'un paradigme nouveau au

xxe siècle montre combien il s'oppose quasiment trait pour trait à celui dont nous avons diagnostiqué l'apparition au xiii^e siècle. Ceci ne va pas manquer d'entraîner d'importantes conséquences théologiques pour la distinction entre ordre et juridiction. Si, comme nous venons de l'évoquer et comme nous y reviendrons, l'ordination est un processus à la fois sacramentaire et ecclésial, sans séparation possible, comment peut-on encore comprendre telle phrase de saint Thomas : « Le pouvoir spirituel est double : à la vérité l'un est sacramentel, l'autre est juridictionnel » ? Cette phrase a tout son sens dans le paradigme né au XII^e siècle qui s'emploie à distinguer une sphère sacramentelle, celle des sept sacrements au sens strict, et une sphère extra-sacramentelle. Elle devient, en revanche, difficilement compréhensible dans le nouveau paradigme. Soyons sans équivoque : il ne s'agit pas ici de discréditer la vision apparue au xne siècle au profit de celle du XX^e et qui se déploie à Vatican II. Il est simplement question de signaler les limites, voire même l'impossibilité, de transférer une catégorie d'un paradigme à un autre. L'inévitable tensoriel qui va naître du transfert d'une catégorie ancienne dans un système nouveau transparaît clairement dans l'article de E. Corecco, « Nature et structure de la *sacra potestas* dans la doctrine et dans le nouveau Code de droit canonique », où l'auteur essaie de réinterpréter la distinction entre ordre et juridiction au sein d'une théorie unifiée de la *potestas sacra* qui s'inspire d'une théologie de l'ordination comprise comme un processus d'institution ecclésiale. L'auteur souligne les apories dans lesquelles on risque de s'enfermer en maintenant une séparation entre ordre et juridiction.

Les conséquences théologiques d'un changement de paradigme.

Peut-on sortir la distinction entre ordre et juridiction de son paradigme originel ? L'histoire de la distinction entre ordre et juridiction a montré que la conception de l'Église et celle du pouvoir de ses ministres sont très étroitement liées. Du point de vue historique, le paradigme dans lequel apparaît la

1. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ua. II^{ae}, q. 39, a. 3 : « *Duplex est spiritalis potestas: una quidem sacramentalis, alia jurisdictionalis.* »

distinction coïncide avec la naissance d'une nouvelle économie générale de *Vecclesia*. Le pouvoir d'ordre devenait essentiellement le pouvoir sur l'eucharistie et il devenait nécessaire de thématiser un autre lien au « reste », c'est-à-dire toute la dimension ecclésiale et pastorale qui dépasse l'administration des sacrements. De là est apparu le pouvoir de juridiction comme une sorte de pis-aller. On a alors pu maintenir tant bien que mal dans la théologie les deux dimensions du pouvoir pastoral. L'apparition de la distinction se révèle donc être un adjuvant salutaire à une époque de la théologie. Mais l'état de la conception sacramentelle qui correspond à l'apparition de cette distinction ainsi que la théologie de l'Église qui lui est liée ne sont aujourd'hui plus les nôtres et nous venons de le montrer.

La théologie de l'Église au ^{xx}e siècle a fait son entrée dans un nouveau paradigme où le ministère ordonné a retrouvé sa pleine relation organique avec *Vecclesia*, au moins dans la théologie, et dans lequel il est aujourd'hui restauré dans sa triple dimension sacerdotale, prophétique et royale. La dimension sacramentelle du ministère ordonné, dans son développement actuel, voue les évêques et les prêtres non seulement à la présidence de l'eucharistie mais au soin du corps ecclésial dans son ensemble, comme le rappelle le concile Vatican II en définissant, pour les évêques, le « ministère de l'Église » : « Ainsi donc, les évêques ont reçu, pour l'exercer avec l'aide des prêtres et de diacres, le ministère de la communauté. Us président au nom et en place de Dieu le troupeau, dont ils sont les pasteurs, par le magistère doctrinal, le sacerdoce du culte sacré, le ministère du gouvernement » (*LG* 20). Ce concile réintroduit donc dans le ministère pastoral de la communauté, spécialement celui de l'évêque, les différents éléments qui le constituent à savoir l'enseignement, la sanctification et le gouvernement.

Dans ces conditions, faut-il alors continuer à penser encore en termes de pouvoir d'ordre et de pouvoir de juridiction ? Ne serions-nous pas à pied d'œuvre pour reconsidérer ou plutôt procéder à une refonte des catégories principales du

1. « Le communautaire est inhérent à l'idée sacramentelle, le sacrement n'étant pas une grandeur physique à laquelle sera adjoint ultérieurement un pouvoir de gouverner, mais étant en lui-même l'insertion dans une nouvelle communauté et créé pour le service de la communauté » (J. Ratzinger, « Les Implications pastorales de la doctrine de la collégialité des évêques », 50-51).

paradigme précédent ? Alors que nous sommes en train d'entrer dans un autre paradigme, il semble que le maintien de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction risque plutôt de devenir une entrave. Si cette distinction reste normative à l'intérieur même du paradigme qui est le sien, son maintien dans la théologie actuelle risque de ne pas nous rendre service \ Citons deux points où le maintien de la distinction pourrait créer de sérieux problèmes théologiques.

Nous avons constaté que, dès son développement scolastique, la distinction entre sacramentel et non sacramentel a été attachée à la distinction entre ordre et juridiction. Compréhensible dans son ordre, cette partition risque aujourd'hui d'empêcher de saisir l'ecclésiologie voulue par Vatican II. O. Condorelli², dont nous avons traité dans l'Avant-propos, quoique historien du droit, fournit un exemple des effets potentiellement néfastes de la transposition de la catégorie conceptuelle d'ordre et de juridiction dans une problématique qui se dégage de Vatican II : « Nous viennent en aide les termes de Sinibaldo Fieschi [...]: afin que l'ordre soit conféré licitement, il est requis que le ministre de l'ordination ait la juridiction sur la personne de l'ordonné. L'exercice du pouvoir d'ordre est ainsi subordonné à un présupposé extra-sacramentel, c'est-à-dire à l'existence d'une portion du Peuple de Dieu – peu importe qu'elle soit déterminée ici sur des bases territoriales ou non – sur laquelle il est permis au ministre

1. J. Ratzinger posait déjà un tel diagnostic : « la notion du sacrement et celle de la juridiction sont présentées sous un jour nouveau, ou plutôt, considérées de nouveau à la lumière originelle de la théologie patristique, qui avait été temporairement voilée par les développements récents. La théologie de la haute Scolastique s'opposait à la sacramentalité de l'épiscopat en excipant surtout de l'argument que l'Ordre se rapporte au *corpus verum* du Seigneur, au ministère eucharistique, par conséquent, et qu'à ce point de vue la consécration épiscopale ne confère pas de pouvoirs nouveaux, puisque le presbytérat suffit à donner qualité pour célébrer le saint sacrifice. Selon elle, ceux que confère la consécration épiscopale s'étendent sur le *corpus mysticum*, l'Église. Ceux-là, les théologiens du Moyen Âge les appellent juridiction et les distinguent de l'Ordre, compris comme destiné au service eucharistique. La théologie actuelle reconnaît à nouveau que *corpus verum* et *corpus mysticum* sont coordonnés l'un à l'autre. Le corps réel du Seigneur nous est donné pour que le corps mystique s'édifie par sa vertu, car ce n'est que par là que le don du corps réel trouve son sens parfait. C'est pourquoi il est impossible de séparer l'un de l'autre les deux aspects du ministère selon leur objet formel, car ils constituent une unité au service du corps du Seigneur » (J. Ratzinger, « La Collégialité épiscopale. Développement théologique », 769).

2. O. Condorelli, *Ordinare-Iudicare, Ricerche suite potestà dei vescovi nella Chiesa antica e altomedievale (secoli U-IX)*.

d'exercer le pouvoir d'ordre duquel il est marqué \ » Peut-on parler de l'existence de la portion du Peuple de Dieu comme d'un présupposé extra-sacramental ? Cela ne suppose-t-il pas une conception du sacrement qui soit détachée de la communion ? En effet, il n'y a pas de sens à vouloir ordonner quelqu'un sinon dans et pour le Peuple de Dieu et c'est ce dont témoigne la position de Sinibaldo Fieschi. Parler de « présupposé extra-sacramental », c'est faire de *Vecclesia* un élément extérieur au sacrement. Tel peut être un des effets possibles de l'emploi de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

Le second affecte la compréhension du ministère ordonné dans l'Église. Alors qu'aux ^{xii}e et ^{xiii}e siècles la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction a permis de sauvegarder dans le ministère un rapport à *Vecclesia*, alors qu'une certaine théologie sacramentaire risquait de l'enfermer dans l'administration des sacrements et spécialement dans la célébration de l'eucharistie, la permanence actuelle de la distinction risquerait au contraire de produire l'effet inverse. D'une part, une telle distinction entre une action sur le corps vrai du Christ, d'un côté, et sur le corps mystique, de l'autre, rend particulièrement difficile la compréhension de l'unité du ministère ordonné dont nous avons vu qu'elle avait été souhaitée par les Pères du concile Vatican II. D'autre part, elle risque d'enfermer le ministère ecclésiastique dans la sphère de la célébration des sacrements, ainsi séparée du ministère de présidence et d'annonce de la Parole. En effet, dans certains cas extrêmes, l'histoire a montré que le pouvoir d'ordre a pu être exercé sans le pouvoir de juridiction et *vice versa*. Autre

1. * *Vengono in aiuto le parole, sopra citate, di Sinibaldo dei Fieschi : affinché l'ordine sia conferito lecitamente, si richiede che il ministro dell'ordinazione abbia iurisdictio sulla persona dell'ordinato. L'esercizio della potestà d'ordine è quindi subordinato ad un presupposto extra-sacramentale, cioè all'esistenza di una porzione del Popolo di Dio – comunque essa sia determinata, su base territoriale o no – sulla quale al ministro è consentito esercitare la potestà d'ordine di cui è insignito » (ibid., 12).*

2. « Ceci posé, un autre horizon s'ouvrirait à partir des affirmations pastorales : ce n'est pas seulement l'opposition rigide de *Vordo* et de la *iurisdictio* qui se trouve par là nécessairement dissoute, et la compénétration intrinsèque des deux qui est devenue évidente et dont découle pour eux toute une autre conception et réalisation, mais c'est plus généralement une conception fondamentale renouvelée du sacrement, de l'attitude de prière, et aussi de ce qu'habituellement on appelle "gouvernement" dans l'Église, qui est ouverte par là » (J. Ratzinger, « Les Implications pastorales de la doctrine de la collégialité des évêques », 51).

peut alors être le détenteur du pouvoir de juridiction, autre le détenteur du pouvoir d'ordre. Or, la pénurie du recrutement sacerdotal dans certains pays occidentaux pousse aujourd'hui à la recherche d'un autre type d'articulation entre le ministère ordonné, des ministères plus larges et *Vecclesia*. Le maintien de la distinction ne rend pas improbable que l'on soit tenté de réserver le pouvoir d'ordre aux ministres ordonnés alors que les laïcs se verraient participer au pouvoir de juridiction. La thèse de A. Loretan¹ force à ne pas envisager ce genre d'hypothèse comme totalement irréaliste. Récemment soutenue, elle porte sur les laïcs dans le service pastoral et cherche avant tout à clarifier la situation des laïcs en activité pastorale en Allemagne et en Suisse. Toute son argumentation repose sur la séparation entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction et elle n'est pas loin d'aboutir à la situation que nous dénonçons. Là encore, la distinction, élaborée dans le cadre du pouvoir des clercs, et qui pouvait avoir son utilité dans ce contexte, en vient à être utilisée pour essayer de résoudre aujourd'hui des questions qui touchent au pouvoir et à la mission des laïcs dans une tout autre ecclésiologie. Le risque majeur n'est pas seulement l'inefficacité d'un tel raisonnement, mais la réduction du ministère ordonné à la sphère sacramentelle au sens le plus restreint du terme en opposition avec la théologie du ministère développée à Vatican II. Maintenir aujourd'hui la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction risquerait de faire perdre son sens au ministère ecclésiastique.

Que faut-il alors faire en théologie de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction ? Le domaine de la prospective n'appartient pas à la théologie ; nous considérons cependant que le théologien peut faire à son Église quelques propositions qui naîtraient éventuellement de son travail. C'est ce que nous voulons nous risquer à faire maintenant.

Nous venons de démontrer sans qu'il soit besoin d'y revenir les risques graves courus par une ecclésiologie qui maintiendrait la distinction. Il est également ressorti de l'histoire de notre distinction que l'on ne peut plus considérer les concepts de pouvoir d'ordre et de pouvoir de juridiction comme univoques, tellement sont variés les états par lesquels ils sont

1. A. Loretan, *Laien im pastoralen Dienst. Ein Amr in der kirchlichen Gesetzgebung : Pastoralassistent/assistentin-Pastoralreferent/referentin*.

passés au cours de leur histoire et les débats dans lesquels on a voulu les utiliser. Lorsque l'on emploie la distinction dont nous avons traité, l'exigence théologique et canonique minimale consisterait à préciser à quel état de son évolution on fait référence et ce que l'on entend exactement par là. Mais ce type de recommandation, s'il peut paraître encore réalisable dans les usages techniques, ne l'est absolument pas dans un usage commun et vulgarisé. Aussi préconisons-nous de ne plus user de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

Mais comment résoudre un certain nombre de cas pratiques sans elle, protestera le canoniste ? Sous bénéfice d'inventaire, il nous semble que le premier état de la distinction qui traitait de la *potestas* et de son *executio* suffirait à résoudre ces problèmes. On pourrait à la fois honorer l'unité de la *potestas sacra*, ainsi que l'envisage le concile Vatican II, et en même temps procéder aux nécessaires privations de cette *potestas* en fonction des nécessités, notamment disciplinaires.

Il ne s'agit donc pas d'extraire l'exercice de la *potestas sacra* de toute régulation juridique, voire judiciaire, pour en permettre un usage non contrôlé sous couvert de sacré ou de spiritualité. Il ne nous semble pas, au contraire, que la *potestas sacra* puisse faire l'économie de la régulation institutionnelle, comme le ministère pastoral en a toujours fait l'objet.

Nous avons pleinement conscience de la difficulté de nous extraire de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, tellement elle est devenue prégnante et possède une véritable force dans la pensée canonique, mais aussi théologique. Les graves risques que représente son maintien dans un paradigme qui n'est plus le sien nous semblent pourtant justifier l'appel à une évolution. C'est pour ébranler cette sorte d'acquis que semble représenter la distinction chez les théologiens que G. Alberigo¹ en 1964 déjà, avait dénoncé l'utilisation du terme « traditionnel » par J. Lainez à propos de la distinction et Y. Congar² n'hésitera pas à la qualifier, non sans ironie, de « distinction classique moderne ».

Il ne s'agit pas, selon le mot de H. Urs von Balthasar, « pour

1. G. Alberigo, *Lo sviluppo...*, 68-69.

2. Y. Congar, « Bulletin d'ecclésiologie », *RSPTh*, 66, 1982, 95, recension de l'ouvrage de G. Ghirlanda, « *Hierarchica communio* ». *Significato della formula nella « Lumen gentium »*.

sauver le navire en perdition, [que] tout passe aveuglément et pêle-mêle par-dessus bord! », mais bien de parvenir à un retour au centre de la signification de l'Église et du ministère ordonné dans une véritable opération de discernement. « Un tel discernement requiert le savoir et l'expérience acquise de l'unité d'où est issu le multiple, lequel, s'il est vraiment l'épanouissement de l'un, doit toujours s'y laisser ramener. L'unité reste juge de sa propre richesse : ce qui ne peut être ramené à elle sans contrainte, devient un écran au lieu d'être une ouverture². »

L'absence de recours à une catégorie théologique pourtant existante pour résoudre une question ne serait pas une exception dans la tradition théologique. M. Jouijon, alors qu'il donnait quatre conseils pour un bon usage des Pères en sacramentaire, commençait par le suivant : « on interprète trop facilement des textes de la période primitive à partir d'une synthèse sacramentaire postérieure³. » Notre travail a permis de mettre en lumière la pertinence de l'avertissement de M. Jouijon, tant il est fréquent de constater la tendance à rétro-projecter dans le passé une catégorie théologique qui ne s'y trouvait pas. Nous l'avons fait remarquer pour la distinction qui nous occupe, mais également pour une distinction abondamment utilisée en théologie sacramentaire, celle de validité/licéité. Plus scientifiquement, il faut conclure que, si une catégorie se révèle inappropriée pour saisir une problématique à une époque donnée, c'est cette catégorie elle-même qui est en cause et qu'il faut abandonner. Cela ne saurait étonner tant il est vrai que la problématique de la validité et de la non-validité est postérieure au *Décret* de Gratien. Elle est pourtant utilisée par nombre d'historiens, de canonistes et de théologiens pour tenter de comprendre le *Décret*. Nous avons, à plusieurs reprises, proposé de la remplacer par celle de *reconnaissance* et de *non-reconnaissance* qui semblait plus conforme à une traduction de *rata* et de *irrita*. Cette dernière distinction, classique au premier millénaire et encore aujourd'hui en Orient, ne vient pas se superposer à la précédente, ni même l'invader, elle se situe en deçà, « *quidquid sit de ordinum*

1. H. Urs von Balthasar, *Retour au centre* (trad. de la 4^e éd. alide 1988), 25.

2. *Ibid.*, 26.

3. M. Jouijon, « Quatre conseils pour un bon usage des Pères en sacramentaire ».

validitate », pourrait-on dire, pour reprendre les termes de la Congrégation pour la doctrine de la foi \

La catégorie de validité/licéité est, elle aussi, liée au paradigme dont nous avons souligné l'émergence au xne siècle. De même qu'il est anachronique de la chercher ou de l'utiliser avant l'apparition de ce paradigme, de même peut-il être sujet à caution de continuer à en user alors que nous en sommes sortis. La déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi, que nous avons citée à propos des ordinations épiscopales de Palmar de Troya, se prononce sans recourir à la distinction validité/licéité. Dans un tout autre contexte, il est vrai, le *Nota bene* de la *Nota praevia* du concile Vatican II ne procède pas autrement¹ : « Sans la communion hiérarchique la fonction sacramentelle-ontologique, qu'il faut distinguer de l'aspect canonique-juridique, *ne peut être* exercée. Mais la commission a estimé qu'il n'y avait pas lieu d'entrer dans les questions de *licéité* et de *validité* ; elles sont laissées à la discussion des théologiens, spécialement pour ce qui concerne le pouvoir qui est exercé de fait chez les Orientaux séparés, et pour l'explication duquel existent des opinions diverses. »

Dans ces deux cas, on ne conclut pas à la non-pertinence des catégories de validité/licéité, mais on se prononce sur une question sans en faire usage. Il conviendrait d'en tirer exemple pour ce qui concerne la distinction entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction.

Cette recommandation de ne plus utiliser la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction en théologie ne

1. Congrégation pour la doctrine de la foi « Ordinations épiscopales de Palmar de Troya », 623.

2. Dans ses « Notes pour servir à l'histoire de la *Nota praevia explicativa* (*Lumen gentium*, ni) », G. Philips souligne la volonté délibérée de la Commission doctrinale de ne pas prendre parti dans la discussion du 12 novembre 1964, c'est-à-dire le dernier jour de l'élaboration de la *Nota praevia*, allant ainsi contre le souhait du pape : « La Commission avait déjà statué à plusieurs reprises qu'elle n'entendait pas entrer dans les problèmes de validité ou de licéité, laissant aux théologiens le soin de poursuivre l'étude du problème. Elle estima devoir persévérer dans cette prise de position et ne pas trancher la question, comme le suggérait le Saint-Père. Ce refus poli est exprimé dans une phrase un peu contournée rappelant la distinction entre l'aspect sacramentel-ontologique et l'aspect canonico-juridique, comme le pape l'avait demandé, mais en attirant l'attention sur la situation de fait en Orient. L'explication la plus simple est la continuation du droit coutumier, le Code latin n'étant certes pas d'application dans les patriarcats orientaux. Inutile d'insister sur les réactions ecuméniques que susciterait une déclaration d'invalidité » (dans J. Grootaers, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la « Nota Explicativa Praevia »* [*Lumen gentium*, III], 80).

fait que rejoindre le choix du concile Vatican II qui, comme nous avons pu le voir, n'en fait pas usage. Cependant, sur ce point, le dernier concile n'a pas été reçu jusqu'à maintenant dans la doctrine canonique, puisque la discussion sur ce thème a redoublé de vigueur dans la période postconciliaire. Si nous ne voulons pas courir le risque que notre proposition aboutisse à la même impasse que celle du concile Vatican U, il nous faut tenter de préciser les causes qui peuvent expliquer cette non-réception.

DE LA DIFFICILE RÉCEPTION DE L'UNITÉ
DE LA « POTESTAS SACRA »

Notre étude a mis en évidence la façon dont la question de la distinction du pouvoir d'ordre et du pouvoir de juridiction avait jalonné celle de l'origine du pouvoir des évêques. On aurait donc pu penser que l'option claire du concile Vatican II en faveur de la sacramentalité de l'épiscopat n'aurait pas manqué de rejaillir sur notre distinction et son usage. Ce choix s'accompagnait de plus d'une absence de la distinction au concile Vatican II qui choisissait plutôt de promouvoir la catégorie de *potestas sacra*. Comment expliquer alors le foisonnement des discussions et la diversité des positions mis en lumière par A. Celeghin après le concile Vatican II ? Faudrait-il conclure à la non-réception de la catégorie de *potestas sacra* ? Un certain nombre d'auteurs sont incapables d'accepter que ce concile n'ait pas reconduit la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Comment interpréter cette incapacité chez plusieurs canonistes ? Est-ce la réception de la théologie de la sacramentalité de l'épiscopat

1. E. Corecco, « La Réception de Vatican II dans le Code de droit canonique », 381 : « C'est [...] un fait irréfutable que Vatican II a choisi de s'exprimer au sujet du pouvoir de l'Eglise en utilisant la notion unitaire de *sacra potestas*, étrangère à la tradition du *CIC* de 1917. En effet, les notions de "pouvoir d'ordre" et de "pouvoir de juridiction" ne se retrouvent jamais dans les textes conciliaires. Si l'on excepte le texte de *Lumen gentium*, n° 23, 2, où l'expression *actus iurisdictionis* semble coïncider avec celle de *potestas iurisdictionis*, chaque fois que dans les textes conciliaires le terme *iurisdictionis* prend une signification canonique et non purement civile, ce terme est tout à fait synonyme des termes unitaires et génériques de *potestas* ou *auctoritas*, sans la spécification du génitif *iurisdictionis*. »

qui est en cause, ou seulement son interprétation ? Ces questions difficiles méritent sans aucun doute un examen approprié, tant la réponse qui leur sera donnée conditionne la validité de la proposition que nous venons d'émettre à propos du non-usage de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Il ne s'agit pas ici d'ajouter une position supplémentaire à celles déjà répertoriées par A. Celeghin, mais de mesurer les causes de la résistance à ce qui est bien la proposition de notre ouvrage : ne plus faire usage de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Par ce biais, c'est finalement la question des implications théologiques de la sacramentalité de l'épiscopat qui se trouve posée. Nous opérerons donc un retour sur les affirmations du concile Vatican II dans ce domaine pour en saisir la portée en ce qui concerne la distinction entre ordre et juridiction. Une fois mises en évidence quelques difficultés de réception de cette théologie, nous tenterons d'en mesurer les causes.

Retour sur les débats du concile Vatican II.

Le chapitre m de la constitution dogmatique *Lumen gentium*, ayant rappelé que le Christ a institué les douze apôtres et qu'ils ont pour successeurs les évêques, consacre un numéro à l'épiscopat comme sacrement. Le numéro 21b définit ainsi la sacramentalité de l'épiscopat : « Le saint Concile enseigne que, par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'Ordre, que la coutume liturgique de l'Eglise et la voix des saints Pères désignent en effet sous le nom de sacerdoce suprême, de réalité totale du ministère sacré. La consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctifier, confère aussi des charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles cependant, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres \ »

1. Trad. G.-M. Garrone, Paris, Centurion, 1967. « *Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce Sanctorum Patrum summum sacerdotium, sacri ministerii summa nuncupatur. Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt.* »

Le concile Vatican II tranche ainsi une question restée pendante depuis le Moyen Âge et qui avait agité aussi bien les débats doctrinaux des théologiens et canonistes que les débats conciliaires, qu'il suffise de penser au concile de Trente ou au concile Vatican I. Ici est affirmé que la consécration épiscopale est un véritable sacrement et qu'elle est le sacrement de l'ordre dans sa plénitude. J. Lécuyer, dans son commentaire de la constitution, considère comme une « évidence » que cette consécration confère les charges d'enseigner et de gouverner en même temps que celle de sanctifier : « L'affirmation du deuxième concile du Vatican porte donc directement sur les fonctions d'enseignement et de gouvernement, qui, elles aussi, sont conférées par la consécration. Ceci apparaît d'ailleurs avec évidence à quiconque a étudié les textes liturgiques concernant la consécration épiscopale *. » Si cela peut apparaître comme une évidence à celui qui a étudié les textes liturgiques d'ordination, il n'en ira pas ainsi pour celui qui a étudié la distinction entre ordre et juridiction. Il est, en effet, clair, depuis la fin du xvnr siècle, que les milieux théologiques et canoniques, à part quelques rares exceptions, considèrent comme allant de soi qu'il revient à la mission canonique reçue du pape de conférer le pouvoir de gouverner, ou encore pouvoir de juridiction. Le même numéro 21 de *Lumen gentium* précise bien sûr que les charges (*munera*) reçues dans la consécration « ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres ». Le numéro 22, § 1 de la même constitution conciliaire ajoutera : « C'est en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres que quelqu'un est fait membre du corps épiscopal. » J. Lécuyer en fait la lecture suivante : « Il faut donc faire une distinction entre la fonction (*munus*) et l'exercice de cette fonction : la consécration confère les fonctions épiscopales, et donc aussi les pouvoirs épiscopaux, pour qu'ils soient exercés dans la communion hiérarchique². » C'est ce que précisera également le numéro 2 de la *Nota explicativa praevia*.

On remarquera d'abord que sacramentalité et collégialité de l'épiscopat se trouvent articulées dans le même passage contrairement au texte présenté à l'automne 1962 qui en

1. J. Lécuyer, « L'Épiscopat comme sacrement », 751.

2. *Ibid.*, 753.

faisait deux parties bien distinctes. « Le tout représente une pensée unique, strictement logique et indivisible dans sa progression I » Le collège épiscopal trouve donc sa racine dans la réalité sacramentelle d'ordination. D'autre part, cette option claire du concile Vatican II pour l'origine sacramentelle de l'épiscopat ne va pas manquer d'avoir des implications directes sur les rapports entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. J. Ratzinger le soulignait dès 1966 : « Une évolution d'une portée difficile à prévoir s'exprime dans ces deux affirmations (*LG 21* et *LG 22*). En effet, la rigide ligne de démarcation qui s'était interposée depuis des siècles, dans l'esprit de la plupart des théologiens occidentaux, entre le pouvoir d'ordre et celui de juridiction devient franchissable et le lien étroit entre les deux réalités, qui n'en sont qu'une au fond, en devient manifeste. La séparation des deux était la raison pour laquelle la théologie du Moyen Âge croyait devoir refuser de reconnaître un caractère sacramentel à la consécration épiscopale. Elle fut aussi le point de départ de la position différente que prit le droit, à propos de la structure de l'Eglise (latine), au deuxième millénaire, par comparaison avec le premier. Enfin, elle a été un facteur déterminant dans le développement des rapports entre le pape et les évêques, car à la longue elle menaçait d'étouffer le sentiment collégial de l'époque patristique². » Étant donné ce lien étroit entre la fondation sacramentelle de l'épiscopat et la distinction entre ordre et juridiction, il convient de bien mesurer la signification de la première. Le débat sur ces questions fut, en effet, particulièrement nourri pendant le dernier concile, mais également durant la période postconciliaire jusqu'à aujourd'hui. Une juste herméneutique de la question de la sacramentalité de l'épiscopat ne peut faire l'économie d'un retour sur les débats de Vatican E.

La genèse des énoncés conciliaires.

Il n'est pas question de refaire l'histoire de l'émergence de la question de la sacramentalité de l'épiscopat à Vatican II,

1. J. Ratzinger, « La Collégialité épiscopale. Développement théologique », 767.

2. *Ibid.*

il s'agit d'en extraire des éléments permettant une juste interprétation du fondement sacramentel de l'épiscopat et spécialement de ses implications quant à la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Outre la publication des actes du concile Vatican II \ nous disposons pour ce faire du précieux commentaire² de *Lumen gentium* de G. Philips qui en fut le principal rédacteur. G. Philips apporte également des éléments d'interprétation de la *Nota explicativa praevia* dans un texte resté inédit jusqu'en 1986 et publié en cette même année par J. Grootaers : « Notes pour servir à l'histoire de la *Nota praevia explicativa* (*Lumen gentium*, ni)³ ». Mais c'est bien sur l'ensemble du texte de *Lumen gentium* que ces Notes donnent des éléments de réflexion et particulièrement sur les numéros 21 et 22.

G. Philips commence ses Notes en situant l'état de la discussion au sujet de la portée de la consécration épiscopale : « L'état de la discussion apparaît clairement dès avant la 3^e session du Concile. La minorité s'oppose à la sentence que la consécration épiscopale confère en même temps les fonctions de sanctifier, d'enseigner et de gouverner, ou en d'autres mots le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction. Elle ne conférerait que le pouvoir d'ordre⁴. »

Dès le début, la minorité refuse l'origine sacramentelle du pouvoir des évêques. Cette opposition s'est, en fait, cristallisée dès la phase préparatoire du concile, puisqu'on lisait dans le texte élaboré par H. Schauf et présenté à la Commission centrale préparatoire : « Les évêques reçoivent leur juridiction actuelle non avec l'ordination sacrée mais, directement ou indirectement, avec le mandat juridique, et donc non pas de l'Église en tant qu'assemblée de fidèles, ou des fidèles, même réunis dans le plus grand nombre possible, ni de l'autorité civile, mais du gouvernement de l'Église, et donc du successeur même de Pierre, par qui donc ils sont établis dans leur

1. *Acta et documenta Concilio Œcumenico Vaticano II Apparando*, Series I et II (cité ensuite AD) ; *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II* ; *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani*. Appendix ; *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani*. Appendix altera.

2. G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*. 1.1.

3. J. Grootaers, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la « Nota Explicativa Praevia »* (*Lumen gentium*, III).

4. *Ibid.*, 63.

mission, et peuvent être aussi déposés, transférés, rétablis \ » Dès les travaux de la Commission centrale préparatoire (mai-juin 1962), la majorité des membres de la Commission se prononça contre cette conception qui apparaissait dans les schémas préparatoires et qui voulait que la mission canonique reçue du pape donne le pouvoir de gouverner à l'évêque. A partir de ce moment, un certain nombre d'intervenants prirent position pour une origine du pouvoir épiscopal dans la consécration et une détermination de son exercice par le souverain pontife au moyen de la mission canonique². Parmi les interventions de Döpfner³, Bea⁴, Alfrink⁵ allant dans ce sens, citons un extrait de celle de Maximos IV particulièrement virulente : « Non seulement ce chapitre est de caractère dogmatique, mais il avance une théorie que nous considérons comme étant un vrai dogme nouveau : le dogme du pontife romain source dernière de tout pouvoir dans l'Eglise⁶. » Mais ces remarques critiques ne furent que très partiellement entendues par le petit comité (Tromp, Gagnebet et Schauf) chargé d'intégrer les remarques formulées par les membres de la Commission centrale. Cependant le court débat sur le *De Ecclesia* lors de la première période du concile allait permettre à cette critique de s'amplifier et aux uns et aux autres d'exprimer leurs attentes quant à ce texte central pour le concile. On critique notamment l'aspect beaucoup trop juridique du schéma proposé.

J. Grootaers⁷, sous un titre évocateur : « Le concile se joue à l'entracte », va montrer le chemin décisif que va alors parcourir le texte entre la fin de cette première session et la suivante⁸. Il appelle ce temps celui de la « seconde préparation ».

LAD II/2, 3, 1040 : « Episcopi iurisdictionem suam actualem non ipsa ordinatione sacra, sed, directe vel indirecte, missione iuridica, et quidem non ab Ecclesia, ut est congregatio fidelium, vel a fidelibus, etiam quam plurimis congregatis, neque apotestate civili, sed a regimine Ecclesiae, et quidem ab ipso successore Petri accipiunt, a quo ergo in officium assumuntur, et etiam deponi, transferri, restitui possunt. »

2. Voir G. Ghirlanda, « *Hierarchica communio* ». *Significato della formula...*, 80-85.

3MDIV2,3,1057.

4. *Ibid.*, 1058.

5. *Ibid.*, W).

6. *Ibid.*, 1060.

7. J. Grootaers, « Le concile se joue à l'entracte. La "seconde préparation" et ses adversaires ».

8./t6, 463-488.

À partir de février 1963, la sous-commission se met d'accord pour adopter le schéma Philips comme base de travail, et dès le 5 mars, la Commission doctrinale fait de même et G. Philips devient le rapporteur du schéma.

S'agissant de la sacramentalité de l'épiscopat, le vote du 30 octobre 1963 sur les questions interlocutoires fut considéré comme une victoire par nombre de Pères et de théologiens. En effet, dans le but d'obtenir une orientation claire pour l'exposé doctrinal, les cardinaux modérateurs du concile décident de proposer cinq questions au vote des Pères. Les quatre premières questions ont un rapport direct avec notre sujet :

« Les Pères sont invités à déclarer s'ils souhaitent que le schéma soit rédigé de telle façon qu'il soit dit :

« 1. que la consécration épiscopale constitue le degré suprême du sacrement de l'ordre ;

« 2. que tout évêque, légitimement consacré, en communion avec les autres évêques et avec le pape qui est le chef et le principe de leur unité, est membre du corps des évêques ;

« 3. que le corps ou le collège des évêques succède au collège des Apôtres dans sa tâche d'évangélisation, de sanctification et de gouvernement et que le corps en union avec son chef, le pontife romain, et jamais sans ce chef (dont le droit primatial demeure intact et complet sur tous les pasteurs et fidèles) possède le pouvoir plénier et suprême sur l'Église universelle ;

« 4. que cette autorité revient de droit divin au collège même des évêques uni à son chef. »

Les résultats publiés dans le communiqué de la 58^e congrégation générale sont les suivants :

Nombre de voix	oui (<i>Placet</i>)	non (<i>Non placet</i>)	bulletins nuis
1 ^{re} qu. 2 157	2 123	34	—
2 ^e qu. 2 154	2 049	104	1
3 ^e qu. 2 148	1 808	336	4
4 ^e qu. 2 138	1717	408	13

La cinquième et dernière question sort de notre champ d'investigation, puisqu'elle porte sur l'opportunité du rétablissement du diaconat comme ministère permanent.

1. Édité dans G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican...*, 1.1, 30.

Il apparaît clairement dans ces votes qu'est adopté le principe de la sacramentalité de l'épiscopat qui constitue le « degré suprême du sacrement de l'ordre » et que la consécration fait entrer dans le corps des évêques moyennant la communion avec les autres évêques et avec le pape.

Avant l'ouverture de la troisième session, en septembre 1964, le pape se trouve destinataire de plusieurs notes théologiques sur la question de l'origine sacramentelle du pouvoir de l'évêque. Le résultat des votes concernant les questions interlocutoires du 30 octobre 1963 et des « bruits » qui entourent la préparation des textes du chapitre m de *Lumen gentium* continuent d'inquiéter la minorité. On trouve parmi ces interventions de la minorité celle du cardinal Micara, remise au Saint-Père probablement en septembre 1964, et faisant état de deux hésitations principales concernant l'origine du pouvoir épiscopal dans la consécration. D'une part, s'y manifeste la peur de voir un pouvoir plénier et suprême attribué au collège des évêques et, d'autre part, de devoir conclure que les évêques schismatiques peuvent exercer valablement les pouvoirs d'ordre et de juridiction :

« De telles propositions font dériver le pouvoir de juridiction des évêques de la consécration ; elles attribuent à l'ordre épiscopal, par droit divin, une constitution collégiale en vertu de laquelle le collège des évêques serait sujet d'un pouvoir suprême, plénier et universel, et qui serait dépendant pour son exercice du souverain pontife.

« [...] Il serait également opportun, je pense, de rappeler que s'il était exact qu'avec la consécration épiscopale l'évêque reçoit aussi tout le pouvoir de juridiction, on devrait conclure que les évêques schismatiques exercent valablement les deux pouvoirs d'ordre et de juridiction \ »

En sens opposé, G. Philips rappelle qu'en date du 16 septembre 1964 le cardinal J. Lefebvre fait parvenir au Saint-Père

1 . Note du cardinal Clemente Micara transmise à la Commission doctrinale par les soins de la secrétairerie d'État (sans date), éditée dans J. Grootaers, *Primauté et collégialité...*, 147-148 : « *Tali proposizioni fanno derivare la potestà di giurisdizione dei Vescovi dalla consacrazione ; attribuiscono all'ordine episcopale, per diritto divino, una costituzione collegiale, in virtù della quale il collegio dei Vescovi sarebbe soggetto di un potere supremo, pieno ed universale, sia pure nel suo esercizio dipendente dal Sommo Pontefice. [...] Sarebbe anche opportuno, penso, di tenere presente che se fosse esatto che con la consacrazione episcopale il vescovo riceve anche tutta la potestà di giurisdizione, si dovrebbe concludere che i vescovi scismatici esercitano validamente le due potestà di ordine e di giurisdizione. »*

une note (rédigée par Moeller, Martimort, Congar, Ancel). Nous en extrayons les passages qui touchent directement notre sujet :

Et d'abord à propos de la sacramentalité de l'épiscopat, certains lisent avec inquiétude ces affirmations dans le paragraphe 21 (p. 62) : « La consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctifier, confère aussi des charges d'enseigner et de gouverner » (Suffragatio 8a).

Cette inquiétude me semble tirer son origine du fait qu'ils ne distinguent pas assez clairement entre le « munus regendi » et la juridiction canonique elle-même.

En effet, le « munus regendi » est cette *sacra potestas* qui est conférée immédiatement par Dieu à l'évêque par la consécration épiscopale. Mais la juridiction, c'est ce pouvoir qui, par le droit, reçoit sa régulation canonique. Cela étant, le texte du schéma allégué ci-dessus, alors qu'il ne prétend en aucune manière dinmer les controverses libres entre théologiens (si cette juridiction se répand immédiatement à partir du Christ ou par la médiation du pontife romain), affirme aussitôt : « cependant lesquelles (*munera*) ne peuvent s'exercer qu'en communion avec le chef du collège et ses membres » (= Suffragatio 8a).

Ce qui est après la virgule, à mon avis du moins, suffit à dissiper tout type d'ambiguïté. Quant au lien du pouvoir de juridiction avec l'imposition des mains, qu'il me soit certes permis d'observer que la distinction entre les deux, au sens ^{actuel}, n'a pas été faite dans l'Église d'Occident avant le Moyen Âge. La tradition des Églises, avant qu'orientale et occidentale ne fussent séparées, a toujours uni strictement le sacrement de l'ordre avec le pouvoir pastoral qui contient et suppose la juridiction (voir les textes liturgiques présentés dans le schéma, p. 86-87, n. 1).

Que cette juridiction, dont nous traitons, puisse par hasard précéder la consécration épiscopale elle-même, comme tous le savent, ne suscite pas de difficulté, puisque l'évêque élu est tenu par l'obligation de recevoir sans retard la consécration. Cela étant, il apparaît ainsi dans le volume intitulé *Symposium theologicum de Ecclesia Christi*, édité par l'université du Latran en 1962, que les auteurs affirment : « Le pouvoir de juridiction est conféré radicalement par le rite sacré et il a été attribué ainsi même formellement pendant de nombreux siècles... Mais la mission canonique, dont on dit qu'elle transmet la juridiction, ne crée pas le pouvoir, mais désigne plutôt des sujets » \

1. Observations du cardinal J. Lefebvre, datées du 16 septembre 1964, éditées dans J. Grootaers, *Primauté et collégialité*..150-151 : « *Et Primum de episco-*

La réponse aux inquiétudes de la minorité se fonde sur la distinction entre le *munus regendi* et la juridiction. La juridiction n'est pas à comprendre ici comme un pouvoir, mais comme une régulation canonique. Les auteurs en profitent pour glisser que le sacrement de l'ordre n'a jamais été distingué du pouvoir pastoral avant le Moyen Âge et se recommandant de l'autorité d'un colloque tenu en 1962 à l'université du Latran. Us prennent également soin de préciser qu'il n'est pas gênant à leurs yeux que la juridiction, entendue dans leur sens, puisse être attribuée avant la consécration, puisque l'évêque, dans tous les cas, sera consacré. On remarquera ici que l'on revient à une question qui avait donné lieu chez les Décrétalistes à la distinction entre ordre et juridiction et entre les actes qui relevaient de l'un et de l'autre et que l'évêque pouvait ou non accomplir dans cette période qui séparait son élection de sa consécration. Cependant, dans la perspective de la lettre du cardinal Lefebvre au pape, il semble que l'antériorité de l'attribution de la juridiction sur la consécration ne pose pas problème puisque la juridiction n'est justement pas un pouvoir. Ce n'était, semble-t-il, pas le cas chez

*patus sacramentalitate, cum quidam anxio animo legunt in paragrapho 21 (pag. 62) haec asserta : "Episcopalis autem consecratio cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi" (= Suffragatio 8a). Eorum anxietas mihi videtur ex eo oriri, quod non satis lucide distinguunt inter "munus regendi" et canonicam ipsam jurisdictionem. "Munus" enim "regendi" est ea sacra potestas quae immediate a Deo episcopo per episcopalem consecrationem confertur. Jurisdictio autem ea est potestas quae a jure canonicam suam temperationem accipit. Quae cum ita sint, textus schematis supra allegatus, dum nullo modo dirimere intendat liberas inter theologos controversias (utrum ista jurisdictio immediate a Christo dimanet an mediate per Romanum Pontificem) statim haec asserit: "Quae tamen (munera) nonnisi in communione cum collegii capite et membris exerceri possunt" (= Suffragatio 8a). Quod posterius comma, mea quidem sententia, ad omnem ambiguitatis speciem dispergendam sufficit. Ad nexum jurisdictionis potestatis cum manuum impositione quod attinet, mihi liceat ceterum observare, distinctionem inter utramque, sensu hodierno intellectam, non ante Medium Aevum in Ecclesia occidentalifaciam esse. Semper traditio Ecclesiarum, antequam orientalis et occidentalis divideretur, Ordinis sacramentum stricte colligavit cum ea pastoralis potestate quae jurisdictionem continet et supponit (vide textus liturgicos in schemate, pag. 86-87, nota I allegatos). Quod ea jurisdictio, de qua agimus, forte antecedere possit ipsam episcopalem consecrationem, ut omnes sciunt, nulla ex eo difficultas oritur, quia electus episcopus obligatione tenetur sine mora consecrationem recipiendi. Quae cum ita sint, patet cur in volumine cui titulus inscribitur: Symposium theologicum de Ecclesia Christi, ut ab Universitate Lateranensi anno 1962 editum, auctores asserere ausi sint (p. 110-111) : "Potestas jurisdictionis radicaliter sacro ritu confertur ac defacto plura per saecula etiam formaliter hoc modo collata est... Missio autem canonica, quae dicitur jurisdictionem transmittere, non creat potestatem, sed potius subjectos designat." **

les Décrétalistes comme nous avons eu l'occasion de le montrer.

Revenons à ce mois de septembre 1964, riche en échanges épistolaires à propos de la sacramentalité de l'épiscopat. En plus d'un document qu'il a lui-même rédigé, pour appuyer les mêmes idées, G. Philips fait encore état d'une intervention dans le même sens de la part du cardinal Suenens qui remet au Saint-Père le 18 septembre 1964 une note rédigée par Lécuyer, Dupuy et Moeller L

Ces notes, en même temps qu'elles nous font percevoir les enjeux du fondement sacramentel de la consécration, nous permettent également de sentir les oppositions violentes qui s'élevaient contre elle. Dans un article paru dans la revue *De Maand* en février 1965, G. Philips entend préciser les causes d'une telle opposition à la nature sacramentelle de l'épiscopat :

D'où provenait l'opposition prolongée à cette conception *RJÉpiscopat*, sa nature sacramentale (*sic*) et son caractère collégial] ? Sans aucun doute de la crainte de compromettre la primauté du Pape, ou d'affaiblir – ne fût-ce qu'en apparence – les dispositions du concile Vatican I à ce sujet. Les Conciles ne peuvent, en effet, se contredire. Mais chaque Concile peut compléter le précédent et, par les précisions qu'il apporte, contribuer à un exposé plus équilibré.

L'opinion ou l'idéologie plus ou moins consciente de bien des gens est que toute la juridiction des évêques découle de la papauté, et que la consécration des évêques est seulement l'origine du pouvoir d'administrer valablement les sacrements. La *potestas ordinis* est ainsi séparée de la *potestas jurisdictionis* ; cette disjonction n'a été systématisée que dans la littérature canonique du xnr siècle et elle n'a jamais pu obtenir l'adhésion générale. Les fonctions pastorales proprement dites, qui consistent à guider et instruire le troupeau, sont ainsi dissociées en fait de la consécration. Le Pape pourrait conférer ces pouvoirs à d'autres qu'aux évêques, puisqu'il en serait la seule origine. Tout cela ne concorde pas avec la conception qui prévalut pendant les dix premiers siècles, comme les textes liturgiques occidentaux et orientaux le démontrent clairement ; l'imposition des mains confère au nouvel évêque la mission et le pouvoir de diriger la collectivité, mais il va de soi que l'exercice de ce pouvoir doit être réglementé par l'autorité suprême de l'Église,

1. Éditée dans J. Grootaers, *Primauté et collégialité...*, 153-158.

2. Trad. dans J. Grootaers, 189-197.

dans l'esprit de communauté qu'on appelait jadis *communio* et auquel les chrétiens d'Orient restent toujours fort attachés

Du 22 au 30 octobre 1964, la Commission doctrinale travaille au dépouillement des derniers *modi* sur le chapitre m de *Lumen gentium* dans une ambiance particulièrement tendue². Se trouvaient rejetés la plupart des *modi* de la minorité qui allaient contre, ou tentaient de relativiser, le contenu de la fameuse *Suffragatio* 8 : «La consécration épiscopale, en même temps que la charge de sanctifier, confère aussi des charges d'enseigner et de gouverner, lesquelles (*munera*) cependant, de par leur nature, ne peuvent s'exercer qu'en communion avec le chef du collège et ses membres³. » G. Philips rapporte que la minorité va jusqu'à mettre en question la composition de la Commission technique qui dépouille les *modi* et en fait parvenir de nouveaux en recourant directement au pape⁴.

Ces difficultés, d'un côté, et la volonté du pape Paul VI d'arriver à une large majorité sur ce texte, de l'autre, vont motiver la rédaction et la lecture en assemblée de ce qui sera la *Notapraevia explicativa*⁵. La *Nota* exprime les réponses de la Commission théologique aux principales difficultés soulevées par certains *modi*. Elle précède *VExpensio Modorum*, ou réponse aux dernières remarques des Pères. C'est le numéro 2 de cette *Nota explicativa praevia*⁶ qui concerne directement l'origine sacramentelle du pouvoir de l'évêque.

1. J. Grootaers, 191.

2. *Ibid.*, 65.

3. Cité dans J. Grootaers, 91 : « *Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, mimera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura qua non nisi in communione cum collegio capite et membris exerceri possunt.* »

4. *Ibid.*, 67.

5. G. Philips restitue ce qu'il faut bien appeler les tribulations qui jalonnent l'histoire de ce texte du 29 octobre au 16 novembre 1964, date de la lecture de cette note en assemblée plénière par le secrétaire général Mgr Felici. Voir J. Grootaers, 66-83.

6. *Nota explicativa praevia*, n° 2 : « 2. On devient *membre du collège* en vertu de la consécration épiscopale et par la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres (cf. n° 22, § 2 à la fin). Dans la *consécration* est donnée la participation *ontologique* aux fonctions (*munera*) *sacrées* comme il ressort de façon indubitable de la Tradition et aussi de la tradition liturgique. De propos délibéré on emploie le terme de *fonctions* (*munera*) et non pas celui de *pouvoir* (*potestas*), parce que ce dernier pourrait s'entendre d'un pouvoir *apte à s'exercer en acte*. Mais pour qu'un tel pouvoir *apte à s'exercer* existe, doit intervenir la *détermination* canonique ou *juridique* de la part de l'autorité hiérarchique. Cette détermination du pouvoir

Malgré une réception mitigée¹ reprochant à ce numéro 2 de revenir à une problématique antérieure à celle de la constitution, G. Philips a affirmé qu'elle ne faisait au contraire que redire ce qui était dans le texte même de la constitution dogmatique².

Pourtant un débat qui touche directement à notre sujet va surgir sur le numéro 2 de la *Nota praevia*. Comment doit-on interpréter le choix de cette catégorie de *munus* ? Comment cette théorie des *tria munera*, que Vatican II semble faire sienne ici, s'articule-t-elle avec ce qu'on mettait auparavant sous les vocables de pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction ? Le *munus regendi* est-il l'équivalent de la *potestas iurisdictionis* ?

Pour G. Philips, la consécration sacramentelle de l'évêque lui confère bien un pouvoir d'enseigner et de régir, même si celui-ci a besoin d'une détermination ultérieure de type juridique pour s'exercer :

Le texte porte *munera*, la triple charge, et non pas *potestas*, pouvoir. Nul ne peut déduire de là que le sacre épiscopal ne conférerait aucun pouvoir d'enseigner et de régir. La fonction sans aucun pouvoir n'a pas de sens. Pourtant de par sa seule consécration le nouvel évêque ne dispose pas encore d'un pouvoir qui soit tout prêt à passer à l'acte. Pourquoi pas ? Parce qu'il se trouve devant une tâche qui doit être accomplie au sein d'un groupe organisé : pour ce motif, ordre et unité d'action sont indispensables et exigent une stipulation juridique par laquelle l'autorité hiérarchique supérieure règle

peut consister dans la concession particulière d'une fonction ou dans l'assignation de sujets, et elle est donnée selon les *normes* approuvées par l'autorité suprême. Une telle norme ultérieure est requise par la *nature de la chose*, parce qu'il s'agit de fonctions qui doivent être exercées par *plusieurs sujets* qui de par la volonté du Christ coopèrent de façon hiérarchique. Il est évident que cette "communio" a été appliquée dans la vie de l'Église suivant les circonstances des temps avant d'avoir été comme codifiée *dans le droit*. C'est pourquoi on dit expressément qu'est requise la communion *hiérarchique* avec le chef et les membres de l'Église. La *communio* est une notion tenue en grand honneur dans l'ancienne Église (comme aujourd'hui encore, notamment en Orient). On ne l'entend pas de quelque vague *sentiment*, mais d'une réalité *organique*, qui exige une forme juridique et est animée en même temps par la charité. Aussi, d'un consentement presque unanime, la commission a-t-elle décidé qu'il fallait écrire : "En communion *hiérarchique*" (cf. modus 40 et aussi ce qui est dit de la mission canonique au n° 24) » (trad. Ed. du Centurion, Paris, 1967).

1. O. Semmelroth, « Die Lehre von der kollegialen Hirtengewalt über die Gesamtkirche "unter Berücksichtigung der angefügten Erklärungen" », *Schol.*, 40, 1965, 168-169 et J. Ratzinger, « Kommentar zu den Bekanntmachungen am 16. November 1964 », 354.

2. Voir J. Grootaers, 82.

l'exercice du pouvoir. Voilà l'origine d'une prescription canonique plus précise concernant la façon dont le nouveau consacré devra se servir du pouvoir reçu. Cette délimitation ou indication plus précise peut déjà se trouver incluse dans le rite même du sacre, et c'était en effet le cas dans l'Antiquité : on consacrait un candidat pour une Église déterminée [...]. La délimitation plus nette dont nous parlons se réalise actuellement par la nomination de l'évêque nouvellement consacré à une fonction spéciale [...] ou par sa désignation pour un diocèse déterminé. En cette matière le Pape, qui est en même temps patriarche de l'Occident, est compétent dans l'Église latine. En Orient cette mission revient à l'autorité patriarcale ou au Synodel.

G. Philips reste évasif, comme d'ailleurs la *Nota praevia*, sur la nature de la détermination canonique qui va fixer les modalités d'exercice du pouvoir de l'évêque et sur son auteur. Cependant il reste parfaitement ferme sur le fait que c'est la consécration qui confère la charge de régir et non le pape : « La charge d'enseigner et de régir est ontologiquement conférée par le sacre et est d'origine sacramentelle. Ce que donne le Pape, c'est la détermination dernière des pouvoirs reçus, qui doit permettre leur mise en œuvre. Une affirmation ne détruit pas l'autre. C'est pourquoi le texte conciliaire ne s'est pas contenté de déclarer que le sacre épiscopal donne le germe ou la racine, ou l'aptitude ou la disposition, ou quelque chose de semblable en vue de recevoir ensuite le vrai pouvoir ; au contraire la consécration donne, avec la grâce qui y est attachée, la charge même qui a cependant besoin, pour son exercice pratique, d'une sorte de décret d'exécution 2. »

H convient ici de faire remarquer l'extrême clarté de la position de G. Philips telle qu'elle est développée dans cette dernière citation : « La charge d'enseigner et de régir est ontologiquement conférée par le sacre et est d'origine sacramentelle. » Un certain nombre de commentaires ultérieurs, sur lesquels nous reviendrons, tenteront d'affaiblir cette assertion ou de la détourner. Soulignons encore le rôle du pape qui, dans le commentaire de G. Philips, attribue une « détermination dernière des pouvoirs reçus ».

G. Philips fait le choix d'appeler « juridiction au sens strict » cette détermination juridique seconde : « Du sacre épiscopal il est dit qu'il confère sacramentellement et

1. G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican...*, 1.1, 273.

2. *Ibid.*, 275.

ontologiquement la triple mission, mais que celle-ci a besoin pour son exercice d'une délimitation plus précise simultanée ou postérieure, qui est appelée généralement "juridiction" au sens strict. Par là il est à tout le moins exclu que *tout* pouvoir d'enseigner et de régir doive être attribué aux évêques par le Pape uniquement \ »

Pour conclure son commentaire, le théologien lovaniste prend cependant soin de bien distinguer ce qui résulte, d'un côté, de la consécration et, de l'autre, de la communion hiérarchique avec le collègue et sa tête : « Les deux conditions requises [pour être membre du Collège], notamment le rite consécratoire et l'observation de l'union, n'exercent pas leur influence de la même manière, comme il résulte du libellé même du texte : on devient membre du Collège *en vertu de* la consécration sacramentelle (*vi consecrationis*) et moyennant la communion (*communione*, à l'ablatif). Le second élément fait plutôt figure de condition que de cause, même si cette exégèse n'est pas indiquée formellement². »

On comprend que le concile Vatican II et ses commentateurs « officiels » aient le souci de montrer la continuité de ce concile avec ceux qui l'ont précédé et avec l'enseignement magistériel antérieur. Il faut cependant constater qu'en fondant de manière déterminée le *munus regendi* dans la consécration épiscopale, le concile prend une option qui n'est pas celle de la plupart des théologiens et canonistes depuis le XIX^e siècle, et qui semble même relativement étrangère aux déclarations de plusieurs papes récents comme nous allons le voir. Qu'il nous suffise ici de rappeler que, pour nombre de ces théologiens et canonistes, c'est la mission canonique reçue du pape qui est la source du pouvoir de juridiction. Mgr Parente est parfaitement conscient de cette rupture opérée par le dernier concile et le retour ainsi effectué à la tradition primitive : « Ce fut une influence excessive, exercée par le droit sur la théologie, qui conduisit peu à peu à concevoir le pouvoir de juridiction comme séparé du pouvoir d'ordre, en soutenant que le premier provenait pour l'évêque d'une collation extrinsèque par le pape, tandis que l'autre découlait de la

1. *Ibid.*, 282.

2. *Ibid.*, 289.

consécration elle-même. Le concile en revient à la conception primitif. »

Le commentaire de G. Philips sur lequel nous nous sommes appuyé jusqu'ici représente une voix particulièrement autorisée. La lecture qu'il fait du texte est aujourd'hui celle de la plupart des théologiens et canonistes, mais il n'en demeure pas moins qu'elle ne dissipe pas toutes les questions et qu'elle ne clôt donc pas tout débat.

Les débats postconciliaires.

Il n'est pas question de reprendre en détail l'analyse des différents courants comme a pu le faire A. Celeghin en son temps. Il faut pourtant accorder une place privilégiée à la thèse de G. Ghirlanda, « *Hierarchica communio* ». *Significato della formula nella « Lumen Gentium »* 2, étant donné l'influence qu'elle a eue et qui s'explique à la fois par la personnalité de son auteur, professeur à la faculté de droit canonique de l'université Grégorienne de Rome, et par la nature de son argumentation. Il reconnaît que LG 21b affirme sans hésitation que la consécration confère aussi bien le *munus sanctificandi* que les *munera docendi et regendi*. Il se hâte cependant aussitôt d'ajouter que la *Nota explicativa praevia* distingue entre *munus* et *potestas*³ – ce qui est juste – et il s'appuie sur l'étude des différents schémas pour montrer que le remplacement de l'un par l'autre n'équivaut pas simplement à une modification terminologique. Ainsi dans le schéma de 1962, et dans celui de 1963, où il était question uniquement de *potestas*, il était précisé que seule la *potestas sanctificandi* était conférée dans le sacrement alors que la *potestas docendi et gubernandi*, bien qu'unie à la première, avait une origine non

1. Mgr P. Parente, *L'Avvenire d'Italia*, 21 janvier 1965 : « *Fù un eccessivo influsso del Diritto sulla Teologia che mano porto a concepire la potestà di giurisdizione come avulsa dalla potestà di Ordine, sostenendo che la prima deriva al Vescovo da una estrinseca concessione del Papa, mentre l'altra scaturirebbe dalla stessa consecrazione. Il concilio ritorna alla concezione primitiva.* »

2. G. Ghirlanda, « *Hierarchica communio* ». *Significato della formula nella « Lumen Gentium »*. En langue française, on pourra consulter un article qui donne une bonne idée des positions de son auteur : G. Ghirlanda, « La Notion de communion hiérarchique dans le concile Vatican II ».

3. G. Ghirlanda, « *Hierarchica communio* ». *Significato della formula...*, 401-402 et 417.

sacramentelle. La conclusion de G. Ghirlanda est d'une parfaite clarté : « Nous voulions faire remarquer que, quand on parle de *munera*, on fait référence au sacrement comme source de ceux-ci et on fait la distinction entre ceux-ci et l'exercice de la juridiction (qui se compose des *munera magisterii et regiminis*) ; quand, au contraire, on parle de *potestates*, on distingue entre la source sacramentelle pour la *potestas sanctificandi* et la source non sacramentelle pour la *potestas docendi et gubernandi* » G. Ghirlanda n'hésite pas alors à affirmer² que, s'il est clair que la Commission doctrinale du concile Vatican II n'a pas voulu entrer dans la question débattue de l'origine du pouvoir de juridiction des évêques, comme elle l'affirme elle-même, c'est qu'il faut pré-supposer que le concile a fait sienne implicitement la doctrine canonique habituelle de l'origine divine du pouvoir de juridiction des évêques et de sa transmission par le souverain pontife au moyen de la mission canonique. Si tel n'avait pas été le cas, continue l'auteur, le concile l'aurait dit explicitement. Il va alors faire de la *communio hierarchica* la notion centrale de sa démonstration en affirmant que celle-ci donnerait naissance à une « *potestas Capitis communionis hierarchicae* »³. « Le *munus docendi et regendi* reçu dans le sacrement ne suffit pas pour que l'évêque soit intégré dans son office et puisse mener son ministère propre, en dépendance de la *missio Dei* reçue, mais il est nécessaire que lui soit transmise la *potestas communionis hierarchicae* par l'intermédiaire du chef visible de l'Église qui, en tant que tel, est le chef du collège. Un tel pouvoir peut être transmis à son tour de l'évêque aux prêtres, aux diacres et aux laïcs⁴. »

Une telle position canonique est lourde de conséquences

1. *Ibid.*, 417-418 : « *Quello che vogliamo far notare è che quando si parla di munera si fa riferimento al sacramento come fonte di essi e si fa la distinzione tra essi e l'esercizio della giurisdizione (che consta dei munera magisterii et regiminis) ; quando invece si parla di potestates si distingue tra fonte sacramentale per la potestas sanctificandi e fonte non sacramentale per la potestas docendi et gubernandi.* »

2. *Ibid.*, 418-419.

3. ZÖW. 424.

4. *Ibid.*, 424-425 : « *Non basta il "munus docendi et regendi" ricevuto nel sacramento, perchè il Vescovo sia integrato nel suo ufficio e possa svolgere il suo ministero proprio, in dipendenza dalla "missio Dei" ricevuta, ma è necessario che gli sia trasferita la "potestas communionis hierarchicae" tramite il Capo Visibile della Chiesa che, in quanto tale, è il Capo del Collegio. Tale potestà può a sua volta essere trasferita dal Vescovo ai Presbiteri, ai Diaconi e ai Laici.* »

théologiques du point de vue méthodologique et systématique. Du point de vue méthodologique d'abord, s'appuyer comme le fait G. Ghirlanda sur les schémas antérieurs pour interpréter le texte final n'est pas sans danger. Il fait, en effet, l'hypothèse que ces schémas, reposant sur le concept de *potestas*, sont fiables pour faire une herméneutique du texte qui, lui, fait délibérément un autre choix. Le passage à une autre catégorie, celle de *munus*, n'invalide-t-il pas le recours à la conceptualité de la *potestas* pour en faire une juste interprétation ? Plus important encore, cette analyse aboutit, même si l'auteur ne le formule pas aussi clairement, d'une part, à distinguer les *munera* et l'exercice de la juridiction (dont tout laisse penser ici qu'il s'agit du pouvoir de gouverner) et, d'autre part, à attribuer une source sacramentelle à la *potestas sanctificandi* et une source non sacramentelle à la *potestas docendi et gubemandi*.

Comme l'Église est une unique réalité composée de deux éléments étroitement et nécessairement unis entre eux, mais différents et distincts, l'invisible-spirituel et le visible-institutionnel, ainsi, de façon analogique, le ministère épiscopal aussi porte en lui deux éléments étroitement et nécessairement unis, mais différents et distincts, la charge (*munus*) et l'office (*officium*), le pouvoir sacramentel (*potestas sacramentalis seu ordinis*) et le pouvoir hiérarchique (*potestas hierarchica seu iurisdictionis*). De même que l'unicité de la réalité de l'Église a son fondement dans l'unité de l'un et de l'autre élément, l'invisible et le visible, dans le Christ, par l'analogie qui existe entre l'Église et le mystère du Verbe incarné, ainsi l'unité du ministère (*ministerium*) épiscopal est dans le Christ, source de la charge comme de l'office, du pouvoir sacramentel comme du pouvoir hiérarchique, même si les uns et les autres sont transmis par des voies différentes, l'une sacramentelle et l'autre hiérarchique *.

H s'agit ici d'un retour² pur et simple à la doctrine des manuels de théologie et de droit canonique sur la question

1. G. Ghirlanda, « La Notion de communion hiérarchique dans le concile Vatican II », 242.

2. L'auteur affirme lui-même à propos de son interprétation : « Vatican II est en continuité avec la doctrine traditionnelle de l'origine non sacramentelle du pouvoir de juridiction des Évêques, soutenue implicitement au cours du premier millénaire et explicitement soutenue et clairement formulée au cours du second millénaire, sanctionnée par le Code et plusieurs fois confirmée par le Magistère des derniers Pontifes ». *Ibid.*, 246.

telle qu'on la repère comme admise par tous depuis le xix^e siècle et dont nous avons vu qu'à notre avis elle ne correspond pas à ce qu'affirme Vatican II. Il nous semble, en effet, que nous avons affaire ici à une lecture pour le moins restrictive de la doctrine de la sacramentalité de l'épiscopat, bien éloignée de l'exégèse qu'avait pu en faire G. Philips. C'est également le sentiment de Y. Congar¹ dans sa recension de l'ouvrage de G. Ghirlanda lorsqu'il souligne les limites d'une telle conception :

H en résulte ce que Ghirlanda appelle, d'une expression barbare qu'il crée, « potestas communionis hierarchicae » (p. 424). Selon lui, les textes cités impliquent une nette distinction entre le « munus sanctificandi » et les « munera docendi et regendi ». Cette différence serait intrinsèque et de droit divin (« ex natura sua ») ; elle rejoindrait la distinction moderne classique entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. La mission canonique est nécessaire, pour constituer dans la qualité de membre du Collège. Elle est un acte du pouvoir primatial personnel du souverain pontife. On rejoint donc la thèse moderne classique sur l'origine de la juridiction des évêques. Et l'entrée dans le Collège, ou la constitution du Collège comme tel sont la mise en œuvre de la communion hiérarchique, qui apparaît ainsi comme la notion qui synthétise la doctrine de ces chapitres de *Lumen gentium*. Du reste, dit G., le pape est tête du Collège *parce* qu'il est Chef de l'Église, non l'inverse. Certains tiennent la position inverse, et ils l'appuient d'arguments sérieux.

Je ne crois pas, pour ma part, que cette interprétation réponde à l'intention du concile telle que nous l'avons comprise et voulu traduire dans la Commission théologique. Il est vrai que la Commission doctrinale du concile a déclaré ne pas vouloir entrer dans la question de l'origine de la juridiction des évêques. G., qui le reconnaît, veut cependant l'attirer à la thèse moderne qu'il professe (p. 418-419). L'intention de la Commission, je la trouve dans le commentaire de Mgr G. Philips, secrétaire de cette Commission et principal rédacteur de *Lumen gentium* : il garantit que la *Nota* ne donne pas une autre doctrine que son chap, ni et il note avec humour que bien de ses expressions sont celles mêmes des fameuses cinq questions interlocutoires du 30 octobre 1963.

Y. Congar fait ensuite référence à la discipline de l'Occident latin, telle qu'elle prévalut jusqu'au x^e siècle et qui

1. Y. Congar, « Bulletin d'ecclésiologie », *RSPTh*, 66, 1982, 95.

persiste d'ailleurs dans la législation orientale actuelle. Elle soulignait l'intime connexion entre la consécration et le pouvoir concédé à l'évêque. Il ajoute encore à ce propos : « Or ce sont là, précisément, la région et l'époque où l'Eglise s'est le plus conçue et réalisée elle-même comme communion, ainsi que le remarque la *Nota Praevia* n° 2. Cette communion a toujours été structurée et, en ce sens, hiérarchique, mais le substantif porte ici une densité plus grande que l'adjectif : la communion est d'abord communion des Églises, et cela sur la base sacramentelle supposant l'unité de la foi. Le sens du premier millénaire a été de lier le droit aux sacrements, alors que l'interprétation de Ghirlanda lui donne une autonomie »

Le problème rencontré ici est particulièrement sérieux car il engage toute la compréhension de *LG* 21 et comporte une répercussion directe sur l'existence de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Si l'on suit la lecture de G. Ghirlanda, il faut considérer que la position du concile sur la sacramentalité de l'épiscopat ne modifie pas ce qu'il considère être la doctrine canonique « traditionnelle », à savoir la transmission de la juridiction des évêques par le souverain pontife au moyen de la mission canonique. Nous avons eu l'occasion dans la partie précédente de souligner les fondements théologiques d'une telle conception. Au contraire, suivre la lecture de G. Philips, J. Lécuyer, J. Ratzinger ou Y. Congar permet de considérer le ministère épiscopal comme un ministère unifié trouvant sa source dans le sacrement et se déployant selon les *tria munera*. Nous avons, là encore, eu l'occasion de montrer pourquoi nous choisissons d'épouser cette dernière manière de voir.

La position que nous venons de rapporter est très loin de constituer un courant majoritaire en doctrine, mais il faut néanmoins maintenant tenter de donner quelques explications à cette divergence de vue. À titre d'hypothèse explicative, nous envisagerons successivement la double signification de la juridiction et enfin la vision universaliste de l'ecclésiologie qui se trouve dans la théologie de *Lumen gentium*.

Deux conceptions du ternie « iurisdiction ».

Nous venons de le mettre en relief : « juridiction » n'a pas le même sens pour les uns et les autres. Il nous faut essayer de rendre compte de cette divergence de manière plus systématique.

Outre l'existence au concile Vatican II de deux ecclésiologies mise en lumière en son temps par A. Acerbi¹ il faut également souligner une ambiguïté fondamentale à propos du terme *iurisdiction* dans le débat théologique et canonique. Les conceptions sociétales, d'un côté, et communionnelles, de l'autre, si elles gardent toute leur pertinence ne suffisent pas à rendre compte de la question dans toute sa complexité. Pour des théologiens comme G. Philips et J. Lécuyer, la juridiction est assimilable à cette « détermination » d'ordre juridique² qui vient réguler le pouvoir de l'évêque. La juridiction est, en quelque sorte, la mise en exercice du pouvoir et n'est donc pas à proprement parler un pouvoir.

« Pour exercer effectivement son autorité, l'évêque sacré doit être mis en quelque sorte "en puissance", autrement dit il faut qu'une disposition de droit canon règle l'exercice de son autorité en tenant compte de la communauté dans son ensemble. C'est ce qu'on désigne par un terme plus ou moins imprécis : "juridiction", il ne s'agit pas du pouvoir, mais de la réglementation de son exercice. De même, chaque prêtre reçoit par son ordination le pouvoir de pardonner les péchés, mais avant de l'exercer, il faut qu'intervienne un "arrêté d'exécution", lui permettant d'entendre valablement les confessions². »

J. Lécuyer donne de la « juridiction » une définition semblable dans son commentaire de la dernière phrase de la *Nota praevia* 2 à propos de la manière dont doivent être interprétés les documents des récents souverains pontifes : « Il y a là une indication intéressante pour le théologien ; on doit, en effet, en conclure que la juridiction n'est pas un "pouvoir" proprement dit, mais un acte par lequel l'autorité légitime détermine le domaine d'exercice de pouvoirs préexistants (ou ayant une

1. A. Acerbi, *Due Ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella « Lumen gentium »*.

2. G. Philips, « La constitution "Lumen gentium" au concile Vatican II », *De Maand*, février 1965 ; trad. dans J. Grootaers, *Primauté et collégialité...*, 194.

existence indépendante de la juridiction). » Et l'auteur de poursuivre : « Telle était, croyons-nous, la pensée de saint Thomas : la juridiction donne à un pouvoir préexistant une matière sur laquelle elle puisse agir (*In IV*, d. 18, q. 1, a. 1, sol. 2, ad. 2) ; ce pouvoir préexistant est comparé par l'auteur à une puissance active qui, toutefois, ne peut s'exercer que sur une matière qui lui soit propre (*In IV*, d. 19, q. 1, a. 3, sol. 1, ad. 1)l. »

Au contraire, pour G. Ghirlanda², il s'agit bien dans la juridiction d'un pouvoir à part entière, même si, ne voulant pas s'opposer à l'unité de la *potestas sacra*, il préfère déduire un nouveau pouvoir de la communion hiérarchique qu'il nomme la *potestas communionis hierarchicae*, qui se présente cependant avec tous les atours du pouvoir de juridiction, selon la conception dite « traditionnelle ». Dans les catégories de A. Celeghin, il rejoint ici les tenants³ de l'école que ce dernier nomme « disjonctive » et qui est ainsi décrite : « L'accentuation des éléments "disjonctifs", c'est-à-dire ceux qui se prêtent à une mise en lumière de la distinction de la *potestas sacra* en son origine, conduit à une systématique articulée, qui ne nie pas l'unité de la *potestas sacra*, ne met pas en discussion la valeur de la consécration, ne doute pas de l'attribution des *munera* comme dons de la consécration, et pourtant n'approuve pas que l'unité se trouve dans le moment de son origine immédiate et n'accepte pas que ce soit la consécration qui confère toute la *potestas sacra*⁴. »

Dans ces derniers cas, il ne fait aucun doute que la juridiction, ou son synonyme, est conçue comme un pouvoir ou un élément indépendant d'un pouvoir unique, et non seulement comme une détermination juridique seconde ou l'attribution d'une *materia subjecta*, ou d'une *materia debita*, pour

1. J. Lécuyer, « L'Épiscopat comme sacrement », 755.

2. G. Ghirlanda, « *Hierarchica communio* ». *Significato della formula...*, 419.

3. On pourra citer comme figure de cette « école » J. Beyer dont on lira les idées maîtresses en la matière dans J. Beyer, « De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in codice renovato enuntianda ».

4. A. Celeghin, *Origine et natura della potestà sacra...*, 232 : « *L'accentuazione degli elementi "disgiuntivi", quelli cioè che si prestano ad una sottolineatura della distinzione della potestà sacra nell'origine, conduce ad una sistematica articolata, che non nega l'unità della potestà sacra, non mette in discussione il valore della consacrazione, non pone in dubbio il conferimento dei "munera" come doni della consacrazione, e tuttavia non accoglie che l'unità si trovi nel momento della sua origine immediata e non accetta che sia esclusivamente la consacrazione a conferire tutta la potestà sacra.* »

reprendre ici l'expression scolastique. Pour J. Beyer, qui n'est autre que le directeur de la thèse de G. Ghirlanda, l'expression « communion hiérarchique » indique que « la seule ordination n'assurait pas la collégialité comme telle », mais que la communion collégiale qui ne peut être que hiérarchique lui était nécessaire. La conclusion qu'il tire est logique en vertu de ses présupposés et rejoint parfaitement celle de G. Ghirlanda, à moins que ce ne soit ici l'élève qui rejoigne le maître : « Le pouvoir de juridiction reste ainsi à sa place, distinct du pouvoir d'ordre – pouvoir sacramentel – selon la distinction traditionnelle de l'Église. Vouloir unir les pouvoirs en un seul pouvoir sacré, conféré par l'ordination, est contraire à la tradition et ne peut être l'interprétation exacte de Vatican II... » D'y a donc bien deux définitions difficilement conciliables du terme « juridiction ».

Cette dualité d'interprétation est sans doute imputable au double sens qu'a toujours eu le terme « juridiction » quoi que puissent en dire G. Philips et J. Lécuyer. Nous avons déjà relevé une polémique au sujet de deux lectures théologiques de l'acception du terme *iurisdictio* dans l'œuvre de saint Thomas en nous appuyant sur l'article de J.-P. Torrell, « Yves Congar et l'ecclésiologie de saint Thomas d'Aquin² ». D'un cote, Y. Congar³ et J. Lécuyer⁴, se fondant sur l'étude plus ancienne de U. Horst⁵, défendaient une conception « minimahste » de la juridiction, arguant que celle-ci n'était que l'attribution de l'*usus* de la *potestas ordinis*, souvent par l'attribution d'une autorité sur des sujets déterminés, la *materia subiecta*. Cette lecture convient parfaitement pour une interprétation du fonctionnement du pouvoir dans le cadre du sacrement de la pénitence⁶. Par contre, elle ne saurait rendre compte de tous les emplois du terme *iurisdictio* chez saint Thomas. Il faut reconnaître avec d'autres théologiens⁷ que,

1. J. Beyer, 97.

2. J.-P. Torrell, « Yves Congar et l'ecclésiologie de saint Thomas d'Aquin ».

3. Voir Y. Congar, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendians et Séculiers... ».

4. Voir J. Lécuyer, *Études sur la collégialité épiscopale*. 82-107.

5. U. Horst, « Das Wesen der "potestas clavium" nach Thomas von Aquin ».

6. Voir Thomas d'Aquin, *In Sent. IV*, d. 17, q. 3, a. 3, qu 4.

7. J.-P. Torrell, dans l'article que nous venons de citer, analyse les contributions de Ch. Zuckerman, « Aquinas' Conception on the Papal Primacy in Ecclesiastical Government » et de Ch. Ryan, « The Theology of Papal Primacy in Thomas

chez l'Aquinate, cette catégorie possède déjà un sens plus large proche du pouvoir de gouvernement. S'appuyer sur Thomas, comme le fait J. Lécuyer, n'est donc que d'un secours limité. Sa seule vertu est de montrer que lajuridiction fait l'objet d'un usage polysémique dès le Moyen Age.

Saint Thomas se situe en effet à une époque de pleine évolution de la signification de la juridiction, aussi bien au plan juridique que théologique. P. Costal avait déjà montré cette polysémie entre 1100 et 1433 et également mis en lumière le lien croissant entre cette notion et l'*imperium*. Selon cet auteur, on est passé d'un contexte *iudicare-iudicari* à un contexte *iurisdictio-imperium*. Il en relève une trace déjà chez Imerius (peu après 1118) : « *Imperium : sine quo nulla esset iurisdictio*2 (*Imperium* : ce sans quoi la juridiction est nulle). » *Iurisdictio* n'est pas loin de prendre ici le sens de *potestas regendi*, comme on en trouvera un témoignage beaucoup plus tard chez Guillaume d'Ockham (1270-1349) : « Or, parjuridiction temporelle, si on entend au sens le plus général [...] pour tout le pouvoir de gouvernement et de contrainte, pour ainsi dire sur d'autres sujets, on voit qu'il faut dire qu'autre est celle introduite par le droit divin et naturel et celle de droit humain [...]. De cela il résulte que non seulement le juge a le pouvoir de gouverner et de contraindre ses assujettis, mais qu'également le mari a le pouvoir de gouverner et de contraindre sa femme, et le père a le pouvoir de gouverner et de contraindre sa progéniture3. »

Dans ses deux articles sur le sujet4, G. Fransen avait lui aussi décrit l'entrée de lajuridiction au sens large de pouvoir

Aquinas ». Il en souligne les insuffisances et les déséquilibres et renvoie à celui de S.-Th. Bonino, « La Place du pape dans l'Église selon saint Thomas d'Aquin ».

1. P. Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale, 1100-1433*, 111.

2. Irnerius, *glo. Imperium ad LQuocumque, ff. De officio eius cui mandata* ; cité par P. Costa, 111.

3. Guillaume d'Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, l. Ili, c. 11 ; éd. R. Scholtz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Stuttgart, 1952 (2e éd.), 131 : « *De iurisdictione autem temporalis, si accipiat generalissime [...] pro omnipotestate regendi et coercendi alios tanquam subiectos, videtur dicendum, quod aliqua introducta est ex iure divino et naturali et aliqua ex iure humano [...]. Ex quo patet quod non tantum index habet potestatem regendi et coercendi sibi subiectos, sed etiam maritus habet potestatem regendi et coercendi uxorem suam, et pater habet potestatem regendi et coercendi prolem suam.* »

4. G. Fransen, « Juridiction et pouvoir législatif » et « Réflexions sur lajuridiction ecclésiastique ».

de gouvernement dans le domaine de la théologie. Il la détecte d'abord chez Hervé Nédellec¹ chez qui la juridiction regrouperait tous les actes nécessaires au maintien du bien commun. Plus intéressant encore pour notre sujet, Hervé montre que l'ordination ou le sacre ne confère pas la juridiction, mais qu'elle vient du pape qui élit ou confirme les évêques. On comprend ainsi qu'il peut aussi la donner à d'autres personnes qu'à des évêques et en l'occurrence aux Mendiants. Y. Congar² avait déjà relevé ce tournant décisif dans l'œuvre d'Hervé Nédellec³ et l'influence qu'il exercera sur la postérité⁴.

Cette double acception du terme «juridiction» se manifeste encore dans les débats à propos de la dernière phrase du numéro 2 de la *Nota praevia*, dont G. Philips nous rapporte que le pape Paul VI est directement à l'origine : « Les documents des Souverains Pontifes récents au sujet de la juridiction des évêques doivent être interprétés d'après cette détermination nécessaire des pouvoirs. » G. Philips s'appuie sur l'expression « détermination nécessaire des pouvoirs » (*necessaria determinatione potestatum*) pour avancer que la juridiction doit être comprise comme une détermination seconde et non comme un pouvoir indépendant. On lit ainsi dans les « Notes pour servir à l'histoire de la *Nota praevia explicativa* (*Lumen gentium*, ni) » :

1. H. Nédellec, *De iurisdictione*.

2. Y. Congar, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendiants et Séculiers... », 102.

3. H. Nédellec, *De potestate Papae* : « *Potestas jurisdictionis videtur importare, quantum apparet ex interpretatione nominis, potestatem dicendi ius, sive statuendo, sive sentiendo, sicut magis infra patebit. Circa quod sciendum est quod dicere ius vel dicere iustum patet dupliciter contingere : uno modo sine quacunque obligatione, sicut quando alicuius scholastice, puta determinando in scholis, dicit aliquid esse iustum, et ita potestas ius dicendi non est illa de qua nunc agitur. Alio modo potest vocari potestas ius dicendi vel iustitiae, quando aliquis habet potestatem super aliquos, sic quod possit obligare eos ad tenendum pro justo hoc quod dicit, sive statuendo, sive sententiam dando* » (363b) ; cité par Y. Congar, « Aspects ecclésiologiques de la querelle... », 102.

4. Antonin de Florence cite expressément Hervé : *Summa theol.*, pars 3a, tit. 22, c. 3 ; éd. Vérone, 1740, t. III, col. 1187C. J. de Turrecremata (1388-1468). *Summa de Ecclesia*, lib. I, c. xcvi : « *Potestas jurisdictionis proprie dicitur potestas dicendi ius per modum imperii ad observandum id quod praecipitur obligando* » (éd. Venise, 1561, fol. 109v), qui sera repris, souligne encore Y. Congar, par le cardinal Zigliara, *Proaedeutica*, 401.

La dernière phrase de la deuxième observation est de fait nouvelle. Elle est suggérée par le *Parère* du P. Bertrams. Par ailleurs Mgr Parente m'a affirmé qu'il avait proposé cette idée, avec laquelle Mgr Colombo se déclarait d'accord. Les déclarations des derniers Papes sur les consécérations épiscopales irrégulières en Chine, qui ne donneraient pas le pouvoir de juridiction, sont à interpréter dans le sens que, tout en accordant le *pouvoir*, elles ne donnent pas la détermination canonique pour *exercer* la juridiction. Le P. Fernandez, Général des Dominicains, objecte qu'il sera difficile de faire accepter cette signification qui semble faire violence aux textes. Je réponds que la phrase se trouve dans le document envoyé par le Pape, et que par ailleurs il ne s'agit pas d'une exégèse, mais d'une interprétation (restrictive) officielle. En outre, le Pape Pie XII lui-même a refusé aux laïcs toute juridiction, parce que les pouvoirs d'ordre et de juridiction, déclare-t-il dans son Allocution du 5 octobre 1957, « restent étroitement liés à la réception du sacrement de l'ordre... » S'il y a donc contradiction, elle s'amorce déjà dans les discours du Pape Pie XII lui-même. Au fond, je pense qu'il y a une équivoque dans le vocabulaire. *Juridiction* peut signifier soit la fonction elle-même, soit sa mise en exercice *.

Cette lecture est parfaitement légitime, mais elle s'applique tout de même difficilement aux documents des souverains pontifes en question et G. Philips l'a bien repéré puisqu'il laisse sous-entendre qu'il faut parler d'équivoque chez Pie XII lui-même. La position de Pie XII dans l'encyclique *Mystici corporis* peut encore, à la rigueur, être lue au sens restreint du terme *iurisdictio* : « Les évêques disposent de la juridiction ordinaire, qui leur est départie immédiatement par le même pasteur suprême (le Pape)². » Par contre, ceci est impossible en toute honnêteté intellectuelle dans les deux encycliques qui suivent. À propos des consécérations épiscopales irrégulières en Chine, Pie XII fit deux déclarations, la première dans l'encyclique *Ad Sinarum gentem* : « La juridiction, qui est donnée au pape, de droit divin, est attribuée aux Évêques de par le même droit, mais uniquement par l'intermédiaire du successeur de Pierre³... » Dans l'encyclique *Ad Apostolorum*

1. G. Philips, « Notes pour servir à l'histoire de la *Nota praevia explicativa* (*Lumen gentium*, in) », dans J. Grootaers, *Primaute et collégialité...*, 77.

2. Pie XII, AAS, 35, 1943, 212 ; trad. G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican...*, 274.

3. Pie XII, 7 octobre 1954, AAS, 47, 1955, 9 ; trad. G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican...*, 274.

principis, on trouve également : « Les évêques qui n'ont été ni nommés ni installés par le Siège Apostolique... ne disposent d'aucun pouvoir doctrinal ou juridictionnel, car la juridiction est attribuée aux évêques uniquement par le Pape de Rome \ » La juridiction est ici clairement un pouvoir indépendant donné au pape et, par lui, aux évêques. H en va de même pour ce qui est de Jean XXIII qui désapprouve ceux qui n'ont pas craint de « recevoir une consécration épiscopale sacrilège, dont aucune juridiction ne peut découler parce qu'elle fut accomplie sans mandat apostolique² ».

Le passage de *Mystici corporis*, cité par G. Philips comme preuve d'une acception plus stricte du terme « juridiction » et d'une association des deux pouvoirs, juridiction et pouvoir d'ordre, dans la réception du *sacramentum ordinis*³, est cité *a contrario* par F. Viscome⁴ : « Si un laïc était élu Pape, il ne pourrait accepter l'élection qu'à condition d'être apte à recevoir l'ordination et disposé à se faire ordonner ; le pouvoir d'enseigner et de gouverner, ainsi que le charisme de l'infaillibilité, lui seraient accordés dès l'instant de son acceptation, même avant son ordination⁵. » On notera que, sur ce point, le nouveau règlement du conclave promulgué par Paul VI le 1er octobre 1975 a modifié cette disposition en prévoyant que

1. Pie XII, 29 juin 1958, AAS, 50, 1958, 610 ; trad. G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican...*, 274.

2. Jean XXIII, 15 décembre 1958, AAS, 50, 1958, 983 ; trad. G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican...*, 274.

3. Pie XII, allocution *Six ans se sont écoulés*, 5 octobre 1957, AAS, 49, 1957, 924.

4. F. Viscome, *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi*, 61 : « Con questo testo più chiaramente ed apertamente vengono affermate : origine non-sacramentale della potestà di giurisdizione ; inoltre origine non-sacramentale delle prerogative dell'infaillibilità proprie del Primato del Romano Pontefice ; la duplice specie della potestà di giurisdizione : potestà di insegnare e potestà di governare : il conferimento della potestà, per diritto divino, dal momento dell'accettata elezione ; la connessione con la potestà sacramentale da ricevere necessariamente dopo tale elezione. Questa connessione della potestà è fondata nell'unità della missione apostolica. La cosa sembra non solo di convenienza ma di intima relazione tra le distinte potestà (Avec ce texte sont plus clairement et ouvertement affirmées : l'origine non sacramentelle du pouvoir de juridiction ; de plus l'origine non sacramentelle de la prérogative d'infaillibilité propre au primat du pontife romain ; la double espèce du pouvoir de juridiction : pouvoir d'enseigner et pouvoir de gouverner ; la réception du pouvoir, de droit divin, à partir du moment de l'acceptation de l'élection ; la connexion avec le pouvoir sacramentel qui doit être reçu nécessairement après une telle élection. Cette connexion du pouvoir est fondée dans l'unité de la mission apostolique. La raison ne semble pas seulement être de convenance mais repose sur la relation intime entre les pouvoirs distincts). »

5. Pie XII, allocution *Six ans se sont écoulés*, 5 octobre 1957, AAS, 49, 1957, 924.

si l'élu n'est pas évêque, il doit d'abord recevoir la consécration avant que l'élection ne soit annoncée \

Pour défendre sa vision, G. Philips va encore se recommander de l'autorité de Léon XIII qui « décrit le pouvoir de célébrer et de dispenser les saints mystères, que l'évêque reçoit de Dieu ensemble avec (*una cum*) le pouvoir de gouvernement et de direction (Léon XIII, Encycl. *Satis Cognitum*, 29 juin 1896, AAS, 28, 1896-1896, 723)² ». Dans une querelle sans fin, on pourrait lui opposer encore Benoît XIV³ qui est certainement le premier pape à affirmer sans ambages que les évêques reçoivent leur juridiction du souverain pontife, même s'il reconnaît que l'opinion adverse a pour elle de sérieux arguments.

Cet affrontement nourri de citations pontificales n'a guère de sens si ce n'est de montrer que la double acception de la juridiction est présente dans le discours des pontifes et que certains partagent le point de vue que la juridiction, au sens de pouvoir de gouvernement, est conférée par leurs soins aux évêques. Les déclarations de Vatican II n'en ont alors que plus de sens. On ne peut considérer, en effet, comme semble le faire G. Ghirlanda en essayant de concilier l'enseignement de Vatican II et les déclarations de Benoît XIV et de Pie XII, que ces dernières ont la même autorité que les déclarations conciliaires. D'une part, les éléments relevés dans les déclarations pontificales ne sont pas l'objet principal de celles-ci et elles interviennent de manière seconde, alors qu'il en va tout autrement au dernier concile. Ainsi LG 21 s'exprime avec une solennité particulière (« Le saint concile enseigne... ») et manifeste l'importance spéciale qu'on a voulu donner à ce passage. D'autre part, la dernière phrase de la *Nota praevia* que nous avons citée exprime bien qu'il s'agit d'interpréter les déclarations des papes à la lumière de *Lumen gentium* et non l'inverse.

1. « N° 88. Après l'acceptation, l'élu qui a déjà reçu l'ordination épiscopale est immédiatement évêque de l'Église de Rome et en même temps vrai Pape et chef du collège épiscopal ; il acquiert en acte et peut exercer le pouvoir plein et absolu sur l'Église universelle. Si l'élu n'a pas le caractère épiscopal, il doit aussitôt être ordonné évêque. – 89. Si l'élu n'a pas le caractère épiscopal, l'hommage lui est rendu et l'annonce faite au peuple seulement après qu'il aura été ordonné évêque » (DC, 1697, 7 décembre 1975, 1011). Cette disposition a été maintenue dans *Universi Domini Gregis*, AAS, 88, 1996, 328.

2. G. Philips, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican...*, 1.1, 255.

3. Benoît XIV, *De Synodo Diocesana*, 1.1, c. 4, n. 2.

Le CIC de 1983 ne facilite pas davantage l'herméneutique de la signification de *iurisdictio* dans *Lumen gentium*. Malgré les discussions dont nous avons rendu compte à propos de l'élaboration de ces canons, on ne peut que tirer du canon 129, § 1 une définition large du pouvoir de juridiction en termes de pouvoir de gouvernement : « Au pouvoir de gouvernement qui dans l'Église est vraiment d'institution divine et est encore appelé pouvoir de juridiction, sont aptes, selon les dispositions du droit, ceux qui ont reçu l'ordre sacré I » Mais, au dire de E. Corecco et de nombre de commentateurs, cela dépasse le canon 129 : « En dehors du domaine sacramental, le nouveau CIC semble considérer, au moins du point de vue terminologique, la *potestas iurisdictionis* comme un pouvoir qui possède un contenu matériel propre, distinct de celui de la *potestas ordinis*², » Faut-il en conclure que le Code n'a pas aboli la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction comme le font un certain nombre de canonistes³ ? La réponse doit être nuancée car si le Code ne fait pas usage de la catégorie de *potestas sacra*, il n'utilise pas non plus le binôme pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction en tant que tel (même dans le canon 129) et n'en fait pas, comme binôme, une structure fondamentale de sa systématique.

Il apparaît donc que la double acception du terme « juridiction » a jalonné toute son histoire du Moyen Âge à nos jours. On ne peut donc, comme semblent parfois le faire G. Philips et J. Lécuyer, nier l'existence d'une définition qui fait équivaloir *iurisdiction* et *pouvoir de gouvernement* et, en vertu de cela, recommander aujourd'hui un seul de ces usages comme si celui-ci était unique. Cette double acception n'a pas aidé à tirer toutes les conséquences de la doctrine de la sacramentalité de l'épiscopat développée à Vatican II, mais elle ne saurait à elle seule rendre compte des difficultés rencontrées dans cette dernière entreprise.

1. Canon 129, § 1 : « *Potestatis regiminis, quae qui in Ecclesia et etiam potestas iurisdictionis vocatur, iuris, habilis sunt qui ordine sacro sunt insigniti.* »

2. E. Corecco, « Nature et structure de la *sacra po*

3. Voir W. Ayman, *Kanonisches Recht*, 1.1,386 o *ed esercizio della potestà dei vescovi*, 230-23 L

La doctrine de la sacramentalité de l'épiscopat est grevée par une ecclésiologie universaliste.

Comme un certain nombre de participants et d'observateurs, Y. Congar crut à l'issue du vote positif sur la sacramentalité de l'épiscopat dans les questions interlocutoires que la partie était gagnée et que s'ensuivraient naturellement les implications dogmatiques prévues : « Si, comme nous le croyons, un accord favorable est acquis (sur la sacramentalité de la consécration épiscopale qui insère dans un corps le nouvel ordonné), on aura substitué à une structure juridique de l'Église, dominée par la "monarchie" pontificale, une structure sacramentelle fondée directement dans l'action du Christ et où le pape se situera, certes comme premier, même comme dépositaire de l'autorité suprême, dans la communion d'un corps sacramentellement constitué. Si cette doctrine passe dans les faits, bien des choses changeront, et ceci, du haut en bas. »

Nous avons relevé quelques indices prouvant que la réception de Vatican II n'avait pas été totalement celle qu'espérait Y. Congar en ce mois de novembre 1963. Parmi les multiples causes évoquées, on n'a peut-être pas suffisamment souligné les limites inhérentes au texte lui-même.

En effet, le thème de la sacramentalité de l'épiscopat n'est pas une introduction de G. Philips. Le *Schema compendiosum* de S. Tromp² avait déjà pour plan : l'épiscopat en tant que sacrement, le rapport entre les évêques et le pape, le rôle des évêques dans le gouvernement de l'Église. S'il y avait une nouveauté à chercher dans le schéma Philips ce serait l'affirmation claire que les évêques succèdent au collège des apôtres. Mais celle-ci ne remet pas en cause la structure d'ensemble de l'ancien schéma de S. Tromp et se déploie à l'intérieur de celui-ci. Comme le dit fort justement J. Grootaers en cherchant l'atout principal du texte de G. Philips : « H était d'avoir cherché une *via media* avec certains compromis entre l'ancien schéma et les exigences d'une nouvelle approche. [...] D'autre part, le schéma choisi paraissait mieux

1. *ICI*, 203, 1^{er} novembre 1963,3.

2. Voir G. Alberigo (dir.), *Histoire du concile Vatican II. I, Le Catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation*. Paris-Louvain, Éd. du Cerf-Peeters, 1997,256.

adapté aux circonstances pour obtenir l'appui d'un grand nombre de voix que le maximalisme de certains courants radicaux qui plaidaient en faveur d'une élimination complète des anciens schémas par des textes entièrement nouveaux et sans aucun rapport avec le schéma de la phase préparatoire *. » Nous avons eu l'occasion de constater les fruits positifs de cette vocation de pacificateur² que Philips se reconnaissait à lui-même, ainsi que de son indéniable habileté stratégique qui a permis à plusieurs reprises de sortir d'impasses certaines. Cependant plusieurs limites apparaissent aujourd'hui d'avantage au plan systématique, résultant de l'utilisation du schéma de Tromp qui était solidaire d'une ecclésiologie de type universaliste.

Bien malgré lui, G. Philips s'enferme ainsi dans une ecclésiologie universaliste héritée de Vatican I et ne réussira jamais vraiment à articuler la mission de l'évêque avec l'Église concrète dont il assume la présidence³. Comme le faisait remarquer G. Routhier⁴, la séquence des questions interlocutoires est révélatrice à ce sujet. La sacramentalité de l'épiscopat (q. 1) permet de fonder la responsabilité du collège des évêques avec, à sa tête, le pontife romain (q. 2, 3 et 4). On passe donc d'une ecclésiologie fondée sur le pouvoir du pontife romain sur l'Église entière à une autre où le collège assume cette responsabilité. La consécration épiscopale introduit donc un évêque dans un corps qui succède au collège des apôtres. Sans dénigrer les acquis d'une telle conception que nous avons déjà eu l'occasion de présenter, il faut bien remarquer qu'il n'y est pas question d'Église locale. Le lien de l'évêque à l'Église locale n'est pas nécessaire à la logique de ce raisonnement, dont se trouve du même coup écartée la problématique de la communion des Églises. Le numéro 22 de *Lumen gentium* est caractéristique d'une dissociation entre la collégialité des évêques et la communion des Églises : « Un homme est constitué membre du corps épiscopal en vertu de la

1. J. Grootaers, « Le concile se joue à l'entracte... », 475-476.

2. *ICI*, interview mai-juin 1962.

3. « Ainsi comprise, la doctrine de la collégialité ne change pas nécessairement la figure centralisée prise par l'Église catholique après Vatican I » (H. Legrand, « Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II », 551).

4. G. Routhier, « Sacramentalité de l'épiscopat et communion hiérarchique ». dans H. Legrand et Chr. Theobald (dir.), *Le Ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, 49-74.

consécration sacramentelle et par la communion hiérarchique avec la tête du collège et avec ses membres. » Ainsi les développements sur l'Eglise locale pourtant présents dans *Lumen gentium*¹ ne sont-ils jamais mis en lien avec la collégialité. Dans la perspective universaliste de G. Philips, et donc du texte de la constitution dogmatique sur l'Eglise, la présidence d'un évêque à son Eglise locale reste une détermination juridique seconde. Cette absence quasi totale de l'enracinement sacramentel et liturgique d'un évêque dans une Eglise empêche de saisir le lien concret entre le sacrement et l'autorité de l'évêque (ce qui est paradoxal puisque c'est précisément dans la liturgie d'ordination que Vatican II fonde expressément la collégialité). Cette optique ne permet pas de fonder de manière satisfaisante le droit dans le sacrement, ce qui explique les débats subsistant à la fin du concile sur l'origine du pouvoir de juridiction. Elle ne permet pas non plus que la communion soit comprise comme une communion des Eglises dont la communion des évêques serait l'expression. Cela aurait permis de lier de manière indissociable la *communio ecclesiarum* et la *communio episcoporum*². « En comprenant la collégialité des Eglises en fonction de celle des évêques, on s'interdit de concevoir le ministère comme service, on le dissocie en droit de la communauté et l'on favorise une conception faussement universaliste et juridique de l'Eglise³. »

Cette tendance va se trouver renforcée par la volonté d'harmoniser la doctrine de la collégialité avec les données de Vatican II en ce qui concerne l'exercice du pouvoir. On affirme que l'exercice du pouvoir du collège est subordonné en permanence à son chef et que celui-ci possède le même pouvoir et peut l'exercer personnellement sans le collège⁴.

La perspective ecclésiologique que nous venons de décrire aura également pour effet d'enfermer le concile et l'après-concile dans une discussion sur les pouvoirs respectifs du

1. LG23.

2. H. Legrand déplorait déjà cette absence de lien dans H. Legrand, « Enjeux théologiques de la revalorisation des Eglises locales », 50. On consultera également H. Legrand, « Les Evêques, les Eglises locales et l'Eglise entière. Evolutions institutionnelles depuis Vatican II et chantiers actuels de recherche », dans H. Legrand et Chr. Theobald (dir.), *Le Ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, 201-260.

3. H. Legrand, « Enjeux théologiques... », 56.

4. Voir *Nota explicativa praevia* 3.

collège et du pape et sur la signification exacte de la catégorie de communion hiérarchique.

Conclusion.

Pour avoir quelque chance d'être reçue, la doctrine de l'unité de la *potestas sacra* doit donc être sortie d'une rupture entre droit et sacrement et d'une perspective uniquement universaliste dont on a vu les limites pour tirer toutes les conséquences de la doctrine de la sacramentalité de l'épiscopat. Le problème majeur n'est donc pas d'abord celui de l'acceptation de la sacramentalité de l'épiscopat, comme l'ont cru non sans quelque euphorie les artisans du concile, mais celui des conséquences que l'on en tire. Si la sacramentalité de l'épiscopat est uniquement conçue au plan de l'Église universelle et n'aboutit qu'à faire entrer les évêques, en tant que personnes, dans le collège des évêques, on n'a alors pas considérablement changé d'ecclésiologie, comme n'a pas manqué de le signaler W. Kasper : « À l'aide du concept de *communio hierarchica* le ministère épiscopal est donc inséré dans l'Église universelle, concrètement : dans la communion avec le pape et l'ensemble de l'épiscopat. Cette insertion s'effectue d'une manière telle qu'on retrouve ainsi d'une manière nouvelle la vieille distinction entre *Vordo* et la *jurisdictio*. Le concept de *communio hierarchica* représente donc une formule typique de compromis, qui renvoie à la juxtaposition d'une ecclésiologie de la *communio* et d'une ecclésiologie unitaire de type juridique. [...] Au Concile le compromis a rendu de bons services dans la mesure où il a permis à la minorité de donner son accord à la constitution sur l'Église. Mais cette explication ne satisfait pas totalement *. »

W. Kasper ne se contente pas de poser le diagnostic de la juxtaposition d'une double ecclésiologie, il renvoie à la question plus fondamentale de l'articulation, dans le cadre de la grande tradition de l'Église, de principes typiques du premier millénaire et de principes apparus au second millénaire. Cette problématique touche à la fois les conceptions de la juridiction telles que nous venons de les développer mais également le

1. W. Kasper, « L'Église comme *communio*. Réflexions sur l'idée directrice de l'ecclésiologie du concile Vatican II », 402.

problème de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction : « Le compromis renvoie à un problème plus profond qui concerne le fond des choses. En effet, le principe catholique de la tradition vivante interdit d'éliminer tout simplement la tradition du deuxième millénaire ; la continuité de la tradition exige au contraire une synthèse créatrice entre la tradition du premier et celle du second millénaire [...]. Cette synthèse n'a été faite encore que de façon très extérieure par le dernier Concile, et elle ne donne pas satisfaction. Mais ce n'est pas non plus la tâche des conciles que d'élaborer des synthèses théologiques. Un concile détermine les repères indispensables ; la synthèse est alors l'affaire de la théologie qui suit ¹. »

Finalement seule une théologie du pouvoir de l'évêque située dans une théologie de l'Église locale pourra avoir quelque chance de fonder véritablement l'unité du pouvoir ecclésial et permettre que ne soit plus utilisée la distinction entre ordre et juridiction et ainsi permettre cette synthèse que W. Kasper appelle de ses vœux. C'est dans cette théologie que l'ordination pourra être comprise indissociablement comme un sacrement et comme un processus institutionnel.

LES APPORTS D'UNE THÉOLOGIE DE L'ÉGLISE LOCALE À LA QUESTION DU POUVOIR DES ÉVÊQUES

La théologie² de l'Église locale³ a une répercussion directe, à la fois sur la théologie de l'épiscopat et sur sa figure

1. W. Kasper, « L'Église comme *communio*... », 402.

2. Le premier à avoir développé ces concepts est chronologiquement H. DE LUBAC, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, 29-56. H. Legrand a largement contribué à approfondir ce thème et à le vulgariser. Sa contribution la plus révélatrice reste H. Legrand, « La Réalisation de l'Église en un lieu », 145-180. Sur l'identité de l'Église locale, on lira également : H. Legrand, « Inverser Babel : mission de l'Église », 335-339. J.-M. Tillard a également apporté une contribution majeure à la théologie de l'Église locale, on citera ses trois principaux ouvrages sur ce thème : J.-M. Tillard, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion ; Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion ; L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*.

3. L'expression « Église locale » désigne toujours, dans notre texte, le *diocèse*. Pour un état de la question sur les choix théologiques en cause dans cette expression et dans « Église particulière », voir G. Routhier, « *Église locale* ou *Église particulière* : querelle sémantique ou option théologique ? ».

concrète. Nous tirerons parti des acquis de cette théologie¹ sans entrer dans les détails des démonstrations qui les fondent pour lesquels nous nous contenterons de faire référence à la bibliographie déjà importante sur le sujet.

Le lien de l'évêque à l'Église locale concrète.

Le plan de la constitution *Lumen gentium* traduit la volonté des Pères du concile Vatican II de traiter d'abord du Peuple de Dieu avant d'aborder la question des ministères et spécialement celle de la hiérarchie. Ce même concile a explicitement fait du diocèse une portion (*portio*) du Peuple de Dieu² et donc invité à suivre pour la question des ministères de l'Église locale le même ordre de traitement des questions. On sort alors d'une manière de rendre compte du ministère qui ne voyait la communauté ecclésiale, dans le meilleur des cas, que comme une *materia subjecta* sur laquelle pouvait s'exercer le pouvoir du clerc.

Y. Congar lui-même soulignait clairement que les ministères avaient à être situés par rapport à la communauté et non l'inverse : « Disons en bref que Jésus a institué une communauté structurée, une communauté tout entière sainte, sacerdotale, prophétique, missionnaire, apostolique, avec, en son sein, des ministères : les uns librement suscités par l'Esprit, les autres reliés par l'imposition des mains à l'institution et à la mission des Douze. Il faudrait donc substituer au schéma linéaire un schéma où la communauté apparaisse comme la réalité enveloppante à *Pintérieur de laquelle* les ministères, même les ministères institués et sacramentels, se situeraient comme *des services de cela même* que la communauté est appelée à être et à faire³. »

Le ministère de l'évêque ne fait pas exception à cette loi

1. On consultera une bonne rétrospective de la théologie de l'Église locale à Vatican II et depuis Vatican II dans le chapitre « L'Église locale à la lumière du Concile Vatican II » dans I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, 167-214. Pour une approche moins linéaire mais tout aussi suggestive, on lira G. Routhier, *Le Défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, spécialement la première partie « L'Église locale : une communion », 11-112.

2. CD 11.

3. Y. Congar, « Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères », 19.

générale¹ et J.-M. Tillard va même jusqu'à le qualifier « d'enserré dans la communion de l'Église locale² ». Cependant il n'est pas un ministère parmi d'autres de cette Église. Il fait au contraire partie des éléments qui la constituent de manière tout à fait essentielle comme l'affirme, dans *CD 11*, la définition conciliaire du diocèse qui sera intégralement reprise par le Code de 1983 : « Un diocèse est une portion du peuple de Dieu confiée à un évêque pour qu'avec l'aide de son presbyterium, il en soit le pasteur ; ainsi le diocèse, lié à son pasteur et par lui rassemblé dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie, constitue une Église particulière en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique. »

La théologie de l'Église locale va approfondir ce lien essentiel de présidence de l'évêque à son Église locale⁴, déjà évoqué par Vatican II en *LG 20*. Ce développement s'appuie sur deux lignes de recherches. La première concerne le fondement de l'Église locale dans la célébration de l'eucharistie où, comme nous l'avons vu, elle trouve son essence même. On comprend alors que l'évêque préside à l'eucharistie parce qu'il préside à la communauté et non l'inverse. Le mouvement du passage de *CD 11* que nous rappelions est éloquent à ce titre : c'est le pastoral de l'évêque qui est premier et sa présidence de l'eucharistie est seconde et s'exprime comme un des lieux du rassemblement de l'Église locale par l'évêque. La seconde ligne s'édifie sur la valeur de modèle que possède l'ordination d'un évêque dans la primitive Église⁵. Grâce à l'analyse minutieuse du continuum liturgique de l'élection-ordination de l'évêque aux *iv^e* et *v^e* siècles, H. Legrand fournit non seulement un modèle théorique susceptible d'éclairer la recherche, mais pose l'ordination comme un processus ecclésiologiquement instituant à la fois dans la dimension confessante, épiscopale et canonique. En examinant le déroulement d'une ordination épiscopale et l'ecclésiologie dont elle témoigne, il montre comment cet événement permet aux chrétiens de *Yecclesia* d'être actifs dans le choix de leur évêque, aux chefs

1. Voir H. Legrand, « Insertion des ministères de direction dans la communauté ecclésiale ».

2. J.-M. Tillard, *L'Église locale...*, 220.

3. Canon 369.

4. Voir H. Legrand, « Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque ».

5. H. Legrand, « La Réalisation de l'Église en un lieu », 194-209.

des Églises voisines d'y être associés de manière constitutionnelle et comment le nouvel ordonné devient ainsi le lien de l'Église. Il s'agit là d'un instrument heuristique destiné à mettre en lumière un certain nombre de relations fondamentales traditionnelles qui ont pu être obscurcies par la sédimentation des siècles. La référence répétée dans la théologie de l'Église locale à la liturgie d'élection-ordination dans l'Église primitive est à bien comprendre. Elle ne correspond pas à une sorte de nostalgie pour un hypothétique «âge d'or» de l'Église auquel il conviendrait de revenir. Cette référence ne supprime donc pas l'effort de créativité théologique et institutionnelle pour aller vers de plus justes équilibres, elle voudrait simplement les permettre.

Tout cela contribue à faire de la présidence (la fonction de *proéstōs*) le cœur de la mission et de l'identité de l'évêque dans l'Église locale. Ainsi prend fin la presque inexistence de la relation de l'évêque à une Église locale que nous avions identifiée comme une des sources de l'indétermination subsistant autour de l'origine du pouvoir des évêques à Vatican II. La relation de l'évêque à sa propre Église reste trop pensée à Vatican II en termes de face-à-face et ce même concile ne prend pas le soin de définir l'évêque diocésain dans la communion de sa propre Église. Une des vertus des recherches sur les ordinations épiscopales dans l'Antiquité est de réhabiliter la consécration de l'évêque comme un phénomène concret et créateur de relations au sein même de l'Église. Ainsi ce rite liturgique permet que l'ordination épiscopale ne soit pas seulement comprise comme permettant une entrée abstraite dans le collège des évêques mais comme marquant une relation essentielle à l'Église locale.

Par cette réintégration théologique de l'épiscopat dans la communauté locale se voient inversées deux tendances apparues dès le Moyen Âge. D'une part, la dissociation lente mais certaine entre les processus liturgiques et leurs conséquences institutionnelles, qui aboutit au plan de la méthodologie théologique à isoler la réflexion liturgique de l'ecclésiologie. D'autre part, on a assisté depuis cette même époque à une disparition du lien constitutif à *Vecclesia* dans la problématique du pouvoir dans l'Église et spécialement du pouvoir épiscopal. L'interrogation surgie au Moyen Âge, et

qui s'est poursuivie depuis, de la « supériorité » de l'évêque sur le prêtre, alors qu'il n'a pas plus de pouvoir que ce dernier sur le corps eucharistique, en est symptomatique. Nous avons eu l'occasion de montrer que l'autonomisation du pouvoir de juridiction par rapport au pouvoir d'ordre en était une des résultantes directes, puisque à égalité de pouvoir d'ordre il fallait justifier la différence entre presbytérat et épiscopat par une supériorité dans un autre domaine ; ce fut celui du pouvoir de juridiction. Le lien constitutif de l'évêque à l'Église locale et la présidence à cette Église comme essence même de l'épiscopat permettent de penser théologiquement la nature originale de l'épiscopat par rapport au presbytérat sans avoir à opérer une distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Nous avons enfin les bases pour une théologie de l'épiscopat qui faisaient défaut depuis le Moyen Âge. Reste maintenant à en tirer toutes les conséquences tant au plan théorique qu'au plan pratique.

Une commune responsabilité des chrétiens.

L'active participation des chrétiens au processus d'élection-ordination dans l'Église ancienne n'est pas à saisir aujourd'hui comme le reliquat d'une démocratie perdue qui serait à reconquérir, mais comme le signe de la commune responsabilité des chrétiens. Ils sont responsables solidairement de la mission de l'Église. Il en découle, entre autres choses, que la problématique du pouvoir des ministres et, au premier chef, celui de l'évêque ne peut se décliner purement et simplement comme dans un autre type de société, mais qu'elle doit s'inscrire dans une perspective théologique. « L'exemple de l'apostolicité permettra de voir comment on articule la commune responsabilité de tous les chrétiens avec la responsabilité fonctionnelle des ministres. Tous les chrétiens sont responsables de l'apostolicité de la foi : ils doivent demeurer dans la foi des apôtres (orthodoxie) et avoir le souci qu'elle soit prêchée à tous (mission), mais du fait de leur ministère de lien, il revient aux ministres ordonnés la fonction 1. d'exprimer officiellement la confession de foi de l'Église et

1. Voir H. Legrand, « Le développement d'Églises-sujets à la suite de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles ».

de veiller sur elle, 2. de stimuler la responsabilité des chrétiens à l'égard de la foi apostolique, chaque fois qu'ils l'oublieraient!... » Et l'auteur de poursuivre que le même raisonnement peut et doit être mené pour l'unité, la sainteté, la catholicité. On aura saisi qu'il n'est pas d'abord question ici d'une répartition des pouvoirs mais bien d'une saine articulation de la responsabilité de chacun qui soit le plus possible en harmonie avec l'essence de l'Église et de sa mission, d'une institutionnalité de l'Église homogène à son mystère. D'autres ecologistes et canonistes² développeront également cette commune responsabilité, ce « nous » des chrétiens et son articulation avec celle des ministres en termes de responsabilité

. Tous sont responsables, prennent & la mission de tout le corps ecclésial dont le Christ est la tête, bénéficient de l'assistance de l'Esprit, mais quelques-uns assument une fonction particulière au service de tous sous la présidence d'un seul. Ces quelques-uns sont les ministres ordonnés mais également certains laïcs qui sont appelés et voyes *ex mandato Ecclesiae*. On aura perçu que dans une telle perspective le ministère de quelques-uns est toujours assumé de manière collégiale et non comme une possession personnellement réservée. Du point de vue pratique, cela requiert que soient développées de véritables institutions synodales permettant que se réalisent concrètement cette participation de tous et son articulation avec la mission de quelques-uns.

Ce type d'articulation entre les ministères et la communauté évité de concevoir le ministère dans l'Église et le pouvoir qui lui est lié selon une logique de dépossession et de disqualification religieuse des laïcs. L'approche des théologies de l'Église pense la ministérialité à partir de la charge ecclésiale et non plus à partir du pouvoir ou de la personne du ministre. Cette charge ecclésiale est elle-même fondée dans la grâce du Christ et trouve son origine dans l'institution

1. H. Legrand, « Les Ministères. Essai de bilan des lignes de recherche en théologie catholique », 12.

2. A. Borrás, « Petite grammaire canonique des nouveaux ministères », utilise la distinction entre la coresponsabilité de tous et la collaboration de quelques-uns. Il reprend cette terminologie à C. Bonicelli, « La comunità parrocchiale ». dans A. Longhitano (dir.), *La parrocchia e le sue strutture*, Bologne, Dehoniane, 1987, 99.

3. On lira H. Legrand, « Le Rôle des communautés locales ».

de veiller sur elle, 2. de stimuler la responsabilité des chrétiens à l'égard de la foi apostolique, chaque fois qu'ils l'oublieraient... » Et l'auteur de poursuivre que le même raisonnement peut et doit être mené pour l'unité, la sainteté, la catholicité. On aura saisi qu'il n'est pas d'abord question ici d'une répartition des pouvoirs mais bien d'une saine articulation de la responsabilité de chacun qui soit le plus possible en harmonie avec l'essence de l'Église et de sa mission, d'une institutionnalité de l'Église homogène à son mystère. D'autres théologiens et canonistes² développeront également cette commune responsabilité, ce « nous » des chrétiens et son articulation avec celle des ministres en termes de responsabilité de *un, tous, quelques-uns*³. Tous sont responsables, prennent part à la mission de tout le corps ecclésial dont le Christ est la tête, bénéficient de l'assistance de l'Esprit, mais quelques-uns assument une fonction particulière au service de tous sous la présidence d'un seul. Ces quelques-uns sont les ministres ordonnés mais également certains laïcs qui sont appelés et envoyés *ex mandato Ecclesiae*. On aura perçu que dans une telle perspective le ministère de quelques-uns est toujours assumé de manière collégiale et non comme une possession personnellement réservée. Du point de vue pratique, cela requiert que soient développées de véritables institutions synodales permettant que se réalisent concrètement cette participation de tous et son articulation avec la mission de quelques-uns.

Ce type d'articulation entre les ministères et la communauté évite de concevoir le ministère dans l'Église et le pouvoir qui lui est lié selon une logique de dépossession et de disqualification religieuse des laïcs. L'approche des théologies de l'Église pense la ministérialité à partir de la charge ecclésiale et non plus à partir du pouvoir ou de la personne du ministre. Cette charge ecclésiale est elle-même fondée dans la grâce du Christ et trouve son origine dans l'institution

1. H. Legrand, « Les Ministères. Essai de bilan des lignes de recherche en théologie catholique », 12.

2. A. Borras, « Petite grammaire canonique des nouveaux ministères », utilise la distinction entre la coresponsabilité de tous et la collaboration de quelques-uns. Il reprend cette terminologie à C. Bonicelli, « La comunità parrocchiale », dans A. Longhitano (dir.), *La parrocchia e le sue strutture*. Bologne, Dehoniane, 1987, 99.

3. On lira H. Legrand, « Le Rôle des communautés locales ».

sacramentelle. Cette manière de voir permet de ne plus utiliser la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, notamment pour résoudre la participation active et spécifique de certains laïcs dans l'Église aujourd'hui, pour laquelle elle n'a pas été conçue.

La valeur instituante du sacrement pour le droit canonique et l'institution.

Dans la radiographie du processus d'ordination de l'évêque dans l'Église ancienne, on entrevoit concrètement comment le sacrement, en l'occurrence le sacrement de l'ordre pour la consécration épiscopale, est créateur de liens institutionnels et juridiques. La sacramentalité de l'épiscopat n'est plus alors seulement une option théorique mais un processus liturgique concret dans lequel se nouent l'institution et le droit. Dans tous les moments de l'ordination-élection, c'est à travers elle que l'Esprit Saint se révèle être l'acteur principal de l'ordination. L'évêque devient ainsi ministre du Christ. *LG* 27 déclarait déjà que « les évêques gouvernent les Églises locales qui leur seront confiées en qualité de vicaires et de légats du Christ ». C'est une ébauche d'affirmation reconnaissant que le droit fondamental de l'Église s'appuie sur la communion en Jésus-Christ et entre les chrétiens reçue dans les sacrements.

On mesure le changement quant à la problématique du pouvoir. Dans la perspective de l'origine du pouvoir de juridiction dans la mission canonique reçue du pape, le pouvoir est conçu comme un ordre juridique issu de la volonté du législateur. Dans le cas d'une conception où c'est le sacrement, en l'occurrence la consécration épiscopale, qui fonde le pouvoir et son exercice, le sacrement est considéré comme instituant le droit. C'est donc bien le charisme de présider qui est reçu par le nouvel évêque dans la consécration dans laquelle sont activement présents aussi bien les chrétiens de *Yecclesia* dont il devient l'évêque, que les Églises voisines par l'intermédiaire de leurs évêques. J. Ratzinger rappelait les répercussions

1. Les canonistes ouvrent des perspectives intéressantes dans ce sens qui reposent sur l'articulation entre la communauté, la charge pastorale et la personne du ministre. On lira avec intérêt P. Valdrini, « Charge pastorale et communautés hiérarchiques. Réflexions doctrinales pour l'application du c. 517 § 2 ».

profondes d'un tel enracinement sacramental dans une Église locale pour la conception de la collégialité et pour la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction : « En libérant la notion de collégialité de l'opposition rigide *d'ordo* et *iurisdictio* et en éclaircissant son enracinement sacramental, c'est aussi l'opposition d'une compréhension purement juridique ou purement morale qui se dissout et la figure caractéristiquement chrétienne d'une communauté vraiment obligeante et entièrement marquée par le sacramental qui apparaît. C'est surtout l'arrière-plan de la fraternité sacramentellement fondée des chrétiens, et dont la collégialité des évêques n'est qu'une tranche qui ne doit pas être isolée, qui réapparaît »

fi y avait déjà, sur ce point, un acquis considérable dans la doctrine de la collégialité telle qu'elle est développée à Vatican II. Il y était reconnu que la collégialité est fondée dans l'ordination, puisque c'est par elle que l'on devient membre du collège. Le pouvoir de l'évêque se fonde ainsi dans un processus sacramental qui donne accès à un siège épiscopal, fût-il fictif. La théologie de l'Église locale redécouvre ce fondement du pouvoir épiscopal dans un enracinement local et liturgique qui lui faisait défaut.

Le mouvement de distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction qui, amorcé au Moyen Âge, était allé jusqu'à la séparation des deux dimensions trouve ici son terme. La réception d'une charge et avec elle l'exercice d'une fonction de présidence se trouvent sacramentellement fondés dans l'ordination et résultent d'un processus concret indissociablement épiscopale, sacramental et juridique².

1. J. Ratzinger, « Les Implications pastorales de la doctrine de la collégialité des évêques », 51.

2. Cet enracinement sacramental et liturgique concerne également, *mutatis mutandis*, les ministères laïcs puisqu'un certain nombre de théologiens et canonistes recommandent qu'ils fassent l'objet au moins d'une accréditation liturgique, c'est le cas de A. Borras, « Petite grammaire canonique des nouveaux ministères », 259 et de H. Legrand, « Le Rôle des communautés locales ».

L'évêque comme lien de son Église avec toute l'Église et réciproquement.

Dans l'Église ancienne, mais aujourd'hui encore, les évêques des Églises voisines présents à l'ordination d'un évêque assument un triple rôle. Au nom de l'Église entière, ils témoignent de la foi apostolique et reçoivent le nouvel élu dans le corps épiscopal, acceptant ainsi la décision de *Yecclesia* locale. Au sein de l'épiclèse, ils sont ministres du don de l'Esprit. Ainsi, dès l'instant même de son ordination dans une Église locale, l'évêque devient le lien interne à celle-ci et le garant de son unité, en même temps qu'un lien externe de communion avec les autres Églises, entre son Église et toute l'Église ¹

On voit ici clairement comment la présidence d'une Église locale fait de l'évêque à la fois le président de cette Église et l'instrument de la communion avec les autres Églises et cela de manière absolument indissociable. La question de savoir si l'évêque est d'abord évêque d'une Église locale parce qu'il est membre du collège ou le contraire perd ainsi tout son sens². Ce n'est pas seulement la nature de l'épiscopat qui se trouve ainsi dévoilée, mais bien celle de l'Église puisque *LG 23* ne dit pas autre chose : « l'Église catholique, une et unique, existe dans et à partir des Églises locales. » On retrouve cette affirmation décisive en *CD 11* pour introduire le sens du ministère épiscopal. Le double mouvement de compénétration *in quibus* et *ex quibus* de l'Église locale et de l'Église entière permet de comprendre la structure de communion de l'Église catholique.

Dès l'ordination de l'évêque, la participation essentielle des autres évêques situe également l'Église du nouvel évêque dans une relation de communion avec les autres Églises. Dans cette perspective, ce qui se joue à l'ordination n'est donc pas d'abord l'acquisition d'un caractère de type personnel appelé « pouvoir d'ordre » dont l'exercice serait régulé par un pouvoir de juridiction qui serait second, mais la réalisation en même temps que la manifestation de la communion des

1. Voir H. Legrand, « Le Ministère épiscopal. Au service de l'Église locale et au service de l'Église universelle ».

2. Voir Y. Congar, « La consécration épiscopale et la succession apostolique constituent-elles chef d'une Église locale ou membre du collège ? » dans *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, 123-140.

Églises locales. L'ordination concerne tout autant l'Église locale que l'évêque. Elle est productrice de grâce pour l'un comme pour l'autre, de même que pour la communion des Églises qui se fonde ainsi en Christ. Par là, la mission de présidence de l'Église locale qui est celle de l'évêque se trouve d'emblée régulée par les relations de communion avec les autres Églises locales et les autres évêques.

La collégialité des évêques est inséparable de la communion des Églises.

La conclusion de *LG* 23 esquisse clairement une articulation de la collégialité des évêques avec la communion des Églises par le moyen des conférences épiscopales : « Cette variété des Églises locales montre avec plus d'éclat, par leur convergence dans l'unité, la catholicité de l'Église indivise. De même, les Conférences épiscopales peuvent, aujourd'hui, contribuer de façons multiples et fécondes à ce que le sentiment collégial se réalise concrètement *. » Le paragraphe précédent a montré qu'il ne s'agissait pas ici d'une articulation de type externe, ou simplement organisationnel, mais bien d'une communion des Églises intrinsèque à leur nature même.

La théologie de l'Église locale précise l'idée de collégialité développée à Vatican II en la rattachant à la communion des Églises et en affirmant clairement qu'elle ne peut pas d'abord être un collège de personnes qui seraient évêques seulement par ordination sans référence à la communion des Églises locales. Cela donne également du corps à la notion de communion, dont tous s'accordent aujourd'hui, avec Jean-Paul II et le synode de 1985, pour reconnaître qu'elle constitue l'idée centrale du concile Vatican II. Elle est cependant souvent présentée et utilisée comme un sentiment plus ou moins flou, alors qu'elle représente d'abord l'inclusion mutuelle entre les Églises locales.

En effet, la consécration épiscopale met l'Église dont l'évêque devient le chef en lien avec d'autres Églises de la province et l'Église entière qui communie aux mêmes réalités de grâce (*communio sanctorum*). Nous avons eu

\ *LG* 23.

2. *Christifideles laici*, n° 19.

l'occasion de déplorer l'absence du développement de cette perspective dans les textes de Vatican II. Cela aurait permis de fonder des institutions concrètes pour donner forme à la collégialité \ y compris dans sa dimension régionale, ce qui reste une des lacunes importantes de l'après-Vatican II. Ces institutions régionales de collégialité représentent aujourd'hui une véritable nécessité notamment pour la régulation communautaire de la présidence de chaque évêque dans son diocèse. Dans ce domaine, une théologie de l'Eglise communion ne peut pas se suffire d'une régulation par la seule mission canonique reçue du siège romain. Outre qu'elle ne rend pas suffisamment compte de la communion essentielle des Eglises entre elles, elle risque de laisser apparaître, comme c'était le cas dans la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, que le pontife romain est la source du pouvoir de gouvernement des évêques dans leur Eglise locale. Cette dernière vision ne serait conforme ni à la théologie de l'épiscopat développée au concile Vatican II, ni à celle qui émane d'un certain nombre de dialogues œcuméniques bilatéraux².

Ainsi donc une collégialité des évêques qui s'appuie sur la communion des Eglises est susceptible d'éviter le travers universaliste auquel Vatican II et la constitution *Lumen gentium* n'ont pas totalement réussi à échapper.

Le pouvoir primate du pape.

Cette ecclésiologie de communion ne vient pas supprimer le pouvoir primate du pape mais lui confère au contraire une autre mesure dans la droite ligne de LG 22 et 23 qui situent le ministère du pape dans la perspective de l'unité des Eglises : « Le Pontife romain comme successeur de Pierre, est principe perpétuel et visible et fondement de l'unité qui lie entre eux soit les évêques, soit la multitude des fidèles. » La communion de l'évêque de tel endroit avec l'évêque de Rome est indissolublement liée à la communion de l'Eglise de tel

1. Voir H. Legrand, J. Manzanares et A. Garcia Y Garcia, *Chiese locali e cattolicità* ; et H. Legrand, « Synodes et conseils de l'après Concile : quelques enjeux théologiques ».

2. Voir Déclaration de Windsor, publiée le 31 mars 1981 et venant clore douze années de travaux de l'ARCIC I (Anglo-Roman Catholic International Commission), DC, 1830, 16 mai 1982, 503.

endroit à l'Église de Rome. C'est en ce sens qu'il faut entendre les affirmations de Vatican II selon lesquelles il n'y a pas de collège épiscopal autrement qu'uni à son chef : sans le ministère de l'évêque de Rome, il manque un élément indispensable de la communion. La mission canonique donnée par le pape à l'évêque a donc la valeur d'une confirmation – au sens le plus fort du mot – de la communion dans laquelle l'évêque se trouve avec toute l'Église. Ce ministère de communion donne sens au pouvoir primatial et est à l'origine d'un juste développement de ce que, par analogie, on appelle la « primauté de juridiction ». On comprend ainsi qu'il ne s'agit pas d'un pouvoir de gouvernement d'une société à l'échelle du monde, mais d'un gouvernement exercé au service de la communion de toute l'Église. La montée en puissance du pouvoir pontifical à partir du Moyen Âge dont nous ayons pu voir qu'elle n'avait pas été sans influence sur le développement de la distinction, voire même de la séparation, entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction a fini par obscurcir cette dimension au profit de celle d'un absolutisme monarchique. Le pape a été extrait de la communion des Églises et on a isolé le *sedens* de la *sedes*. Heureusement les définitions dogmatiques n'ont jamais avalisé cette dernière théologie.

z La lettre des évêques allemands de 1875 fournit de précieux éléments pour comprendre ce devoir de communion avec le pape qui sera rappelé à Vatican II. Elle affirme en effet : « Mais en sa qualité d'évêque de Rome, il est en même temps pape, c'est-à-dire le pasteur et chef suprême de l'Église universelle. » Cette phrase trouve son origine dans la tradition ancienne où l'Église de Rome est présentée très tôt comme l'Église avec laquelle toutes les Églises doivent être en communion pour se dire en communion entre elles¹. On peut alors comprendre la mission canonique à Vatican II non plus comme une transmission de pouvoir mais comme une véritable « Lettre de communion »². En réservant le pouvoir de

1. Voir D. A. de Mendietta, « Damase, Athanase, Pierre et Basile, les rapports de communion ecclésiastique entre les sièges de Rome, d'Antioche et de Césarée de Cappadoce (370-379) » dans *Neuf cents ans après*, Chevetogne, 1955, I.1, 261-280.

2. La pratique de la « Lettre de communion » a été rétablie à partir de Vatican II avec les patriarches des Églises orientales catholiques. Voir D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese orientali*, Rome-Bologne, Dehoniane, 1993, 163-166.

juridiction à l'évêque, il évite de laisser croire à une transmission descendante du pouvoir.

Cette perspective vient compléter celle de la succession pétriniennne en précisant qu'elle est bien succession sur un siège particulier, celui de l'Église de Rome. Le texte de Vatican II, en ne précisant pas suffisamment de quel type de succession il s'agit, risque d'induire l'idée d'une succession seulement de personne à personne et donc de ne pas s'inscrire dans la perspective d'une mission particulière de l'Église de Rome au sein de la communion des Églises qui vient fonder la primauté romaine.

CONCLUSION

Nous avons vu comment deux obstacles graves venaient s'opposer à un emploi actuel de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. D'une part, la grande diversité des formes qu'elle revêt dans l'histoire affaiblit considérablement sa rigueur épistémologique et la pertinence de son usage. D'autre part, nous avons montré qu'elle était intrinsèquement attachée à un paradigme né au xir siècle et dont nous sommes en train de sortir. Nous avons découvert qu'elle permettait, dans ce cadre, d'une certaine manière, que soit sauvegardé le lien ecclésial dans la problématique du ministère des prêtres et des évêques. Sortant, comme nous sommes en train de le faire, de ce paradigme, non seulement la distinction ne trouve plus son sens, mais plus grave, elle gêne une saine théologie du ministère et de l'Église. Recommander simplement que l'on n'en fasse plus usage ne saurait suffire, nous avons montré comment un approfondissement de la théologie de l'Église locale et de la communion des Églises est le seul moyen d'asseoir une conception théologique féconde et pastoralement pertinente dans la situation ecclésiale et le paradigme théologique qui sont aujourd'hui les nôtres.

CONCLUSION

Le chapitre précédent, à portée largement conclusive, a permis de dresser le bilan théologique de l'histoire de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction sans qu'il soit besoin d'y revenir dans cette conclusion. On aura cependant le souci de souligner maintenant les conséquences de notre thèse du point de vue des relations entre la théologie et le droit canonique ou encore du point de vue d'une réflexion sur le statut théologique et épistémologique du droit dans l'Église. Nous avons, en effet, plusieurs fois évoqué, sans jamais le thématiser, que la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, qui aboutit peu ou prou à une séparation, est grosse d'une scission entre la théologie et le droit, ce dernier finissant par prendre son autonomie dans ses catégories. Du point de vue des articulations entre théologie et droit de l'Église, soulignons quatre impasses auxquelles aboutit la séparation entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

La première impasse touche directement aux rapports entre le corps eucharistique et le corps ecclésial du Christ. G. Phillips, au milieu du *xix^e* siècle, avait déjà fondé sa critique de la distinction sur ce qu'elle induisait du point de vue de la relation entre le juridictionnel et le sacramentel et l'impossibilité théologique qui en découlait de saisir le lien interne entre le corps eucharistique et le corps ecclésial du Christ. « Mais si l'on ne peut admettre, d'une manière générale, qu'il existe une distinction rigoureuse entre ces deux termes *ordo* et *jurisdictio*, cette distinction est encore bien moins admissible quand on la présente comme traçant une ligne de démarcation entre les fonctions sacramentelles et les fonctions juridictionnelles, en rapportant exclusivement les premières au corps réel, et les secondes au corps mystique de

Jésus-Christl.» L'enjeu n'est rien de moins ici que celui d'une scission profonde au sein du mystère de l'Église. Nous avons relaté les travaux de H. de Lubac sur le passage de *corpus mysticum* à *corpus verum* pour désigner le corps eucharistique du Christ et le mouvement inverse pour désigner le corps ecclésial. Nous avons également relevé que la catégorie de *corpus mysticum* était devenue ensuite un qualificatif parmi d'autres pour désigner l'Église, mais sans lien avec la célébration de l'eucharistie, ce qui n'était pas le cas auparavant. Utiliser aujourd'hui le binôme pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction risque de renforcer la tendance, déjà critiquée par G. Phillips, à se satisfaire d'un dualisme entre sacramentel et juridictionnel, le sacramentel se limitant à la sphère du corps eucharistique et le juridictionnel au corps ecclésial. Nous avons montré que le nouveau paradigme théologique dans lequel nous sommes entrés ne permettait pas cette scission. Tout recommande donc ici de ne plus user de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, qui aboutit à une séparation.

La deuxième impasse est induite par le statut théologique accordé à la visibilité de l'Église. H s'agit là d'un des aboutissements possibles de la distinction où on assimile la juridiction à ce qui est visible, humain, commun à toute société et l'ordre à ce qui est plus intime, invisible et non réductible à la dimension sociétale. Y. Congar fournit dans ses écrits de jeunesse un assez bon exemple de ce type de théologie : « On voit que les pouvoirs juridictionnels, s'ils sont des pouvoirs spirituels, reçus directement du Christ comme une communication de son propre pouvoir, et s'ils confèrent à l'Église une compétence irréductible à la compétence des sociétés civiles, ne laissent pas cependant de revenir à l'Église comme société humaine, disons plutôt : comme société faite d'hommes. C'est un point qu'il importe de souligner en reconnaissant que les pouvoirs de gouvernement ne définissent pas l'Église en ce qu'elle a de plus intime et de plus elle-même : ils appartiennent à son être juridique et sociologique, et l'assimilent, sous les réserves qu'on vient de dire, aux autres sociétés d'hommes². »

1. G. Phillips, *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, traduit de *Kirchenrecht* (t. I, 1845), t.1, 109.

2. Y. Congar, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, 206-207.

Il s'agit là d'une manière particulière de penser l'institutionnalité de l'Église dont J. Hoffmann trouve une traduction presque idéaltypique dans *Mystici corporis* selon laquelle le droit canonique et son fondement sont à chercher dans l'Église comprise « comme le déploiement historique de l'Incarnation^f ». Ainsi la figure sociétaire de l'Église, avec sa dimension juridique, est la forme visible du corps du Christ. Cette théologie, dont on mesure l'intérêt, comporte pourtant deux lacunes théologiques importantes. Si elle peut, à la rigueur, rendre compte de la forme juridique en général, elle ne fournit guère de critères de discernement pour choisir telle forme juridique plutôt que telle autre et se présente donc davantage comme une justification *a posteriori*. De plus, elle porte en elle une scission implicite entre un « intérieur » qui serait théologique et un « extérieur » juridique et elle ne favorise pas la recherche d'une réconciliation entre Esprit et droit \ entre grâce et visibilité comme invite pourtant à le faire un passage de *LG* 8 : « Le Christ, unique médiateur, crée et continuellement soutient sur la terre, comme un tout visible, son Église sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité par laquelle il répand, à l'intention de tous, la vérité et la grâce. » Cette dérive potentielle inscrite dans la séparation entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction recommande également de l'éviter.

La troisième impasse découle directement de la précédente : distinguer pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, c'est poser, d'un côté, l'espace de la liturgie et, de l'autre, l'espace du droit et s'interdire alors de reconnaître la liturgie comme source possible du droit ainsi qu'il en allait dans l'Église ancienne. La liturgie a même toute chance de se retrouver dans un rapport de dépendance à l'égard du droit dans un système de codification qui contribue lui aussi à disqualifier aussi bien la coutume que la liturgie comme source. Nous avons eu l'occasion de montrer comment la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction avait pour cause l'éloignement progressif de l'eucharistie et du sacerdoce par rapport à la communauté, à tel point qu'on peut voir dans le pouvoir de juridiction un vestige de cette relation à

1. J. Hoffmann, « Statut et pratique du droit dans l'Église : réflexion d'un théo-

Voir L. Bouyer, *L'Église de Dieu*. Paris, 1970, 208-209.

Yecclesia, mais posé en termes d'extériorité par rapport à l'ordre. Maintenir la distinction, c'est courir le risque de poser comme point de départ le pouvoir de quelques-uns sur le reste et non la communion des chrétiens, c'est-à-dire la *koinonia*. On est ici dans un état de fait accompagnant, en même temps que provoquant, une conception individualiste du salut. Cela aura une répercussion au plan liturgique puisqu'on ne pourra alors plus comprendre que l'assemblée est sujet de l'action liturgique, de même qu'au plan du droit, où il deviendra inconcevable que l'Église locale soit sujet de droit¹. Pérenniser la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, c'est donc risquer d'éloigner le droit de sa source liturgique avec pour effet de dénaturer aussi bien le droit que la liturgie.

La quatrième impasse induite par la distinction-séparation concerne moins la signification du ministère du pape en général que les répercussions que celle-ci peut avoir sur le statut épistémologique du droit dans l'Église. Nous avons montré comment la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction a permis de fonder le pouvoir du pape en lui réservant la capacité de conférer aux évêques le pouvoir de juridiction. On considère alors la *plenitudo potestatis* donnée à saint Pierre comme un blanc-seing afin de pourvoir au gouvernement de l'Église. D n'y a qu'un pas, qui sera franchi, pour en déduire que l'institutionnalité de l'Église découle de ce pouvoir. Penser ainsi, c'est réduire le lien du Christ à son Église à celui d'un fondateur à une société et oublier que le Christ continue de fonder son Église par les sacrements qui peuvent être considérés, à ce titre, comme source de l'institutionnalité. Nous avons eu l'occasion de montrer comment ce passage d'un type de fondement de l'institutionnalité à un autre était directement en jeu dans l'ordination de l'évêque. Dans certains passages du *Décret* de Gratien et chez certains Décrétistes, et plus tard encore dans la position des Maîtres séculiers, les évêques et les prêtres reçoivent leur juridiction de pasteur directement du Christ par l'élection qui constituait une partie du processus d'ordination². Nous avons pu remarquer que la confirmation qui était donnée par

1. Voir H. Legrand, « Grâce et institution dans l'Église : les fondements théologiques du droit canonique », 147-149.

2. Voir E. Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2000, 54.

le supérieur lui donnait *Yexecutio*, La sortie de ce système s'est faite progressivement par un détachement de la juridiction qui acquiert un statut de pouvoir autonome et devient indépendante de l'ordination sacerdotale et épiscopale. Elle est alors un pouvoir venant du pape et communiqué par lui aux évêques. Y. Congar¹ a montré de manière magistrale comment la théologie des Mendiants a accentué la séparation entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction en même temps qu'elle fondait la *plenitudo potestatis* du pape. On saisit alors que les débats sur la question de la source du pouvoir des évêques dont nous avons rendu compte n'ont pas pour simple enjeu la question de l'épiscopat mais celle de la nature et de la source de l'institutionnalité de l'Église. Nous sommes ici à nouveau devant la difficile question de la source du droit dont les répercussions ne sont pas minces, notamment au plan œcuménique, comme en témoigne cette réaction virulente adressée par Melancthon dans son *Apologie de la Confession d'Augsbourg* : « Mais nos adversaires voudraient peut-être que l'Eglise soit définie ainsi : elle est une monarchie extérieure dont la suprématie s'étend sur la terre entière, et dans laquelle le pontife romain doit avoir un pouvoir *anypeuthynon* que personne n'a le droit de discuter ou de juger : il peut, à son gré, établir des articles de foi, abolir les Écritures, instituer des cultes et des sacrifices, de même, promulguer, à son gré, des lois, dispenser, à son gré, de l'observation de n'importe quelles lois soit divines soit canoniques soit civiles [...]'.>> P. L'Huillier arrivait aux mêmes conclusions à partir de prémisses orthodoxes : « Mettant en avant la connexion entre le pouvoir de juridiction et la chirotonie, les théologiens orthodoxes déniaient l'existence d'un pouvoir juridictionnel supra-épiscopal en remarquant que celui-ci supposerait nécessairement l'existence d'un ordre sacramentel particulier : ainsi l'affirmait déjà au Moyen Âge Nil Cabasilas et le rappelait récemment le P. Alexandre Schmemmann³. » Cette conception

1. Voir Y. Congar, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendiants et Séculiers dans la seconde moitié du xiii^e siècle et le début du xiv^e », spécialement 80-93.

2. Melancthon, « Apologie de la Confession d'Augsbourg (1531) », n° 188 ; dans A. Birmelé et M. Lienhard, *La Foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Paris, Éd. du Cerf, 1991, 159.

3. P. L'Huillier, « Rapport entre pouvoirs d'ordre et de juridiction dans la tradition orientale », 285.

du ministère pontifical comme source de tout pouvoir dans l'Église et comme source de l'institutionnalité n'a jamais réussi à s'imposer dans l'Église catholique comme le laisse entendre Maximos IV dans une intervention au concile Vatican II pour s'opposer à un texte qui faisait du pontife romain la source du pouvoir des évêques : « Non seulement ce chapitre est de caractère dogmatique, mais il avance une théorie que nous considérons comme étant un vrai dogme nouveau : le dogme du pontife romain source dernière de tout pouvoir dans l'Église I » Pourtant les atours revêtus par la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction à certaines époques ont pu laisser croire que l'ordination était la source du pouvoir d'ordre mais que le pouvoir de juridiction avait sa source dans le pontife suprême. Il convient ici de dissiper toute équivoque possible sur la nature de la mission du pontife suprême, équivoque qui pourrait naître de la séparation entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.

Ces quatre impasses ne sont pas simplement d'ordre organisationnel. Elles touchent au statut même de l'institutionnalité dans et de l'Église et du rapport entre droit et grâce, droit et Esprit. Elles nous plongent au cœur même du mystère de l'Église. Toute dissociation trop marquée entre Esprit et droit, entre ordre et juridiction empêche d'entrer dans une saine compréhension de l'unité de ce mystère.

Cet ouvrage a montré combien les risques de dérive avaient été détectés au cours de l'histoire de la distinction, mais plus encore au XX^e siècle. Nous avons également mesuré combien la simple définition de la sacramentalité de l'épiscopat à Vatican II, juste et nécessaire par ailleurs, se trouvait pourtant sans effet dans sa forme conciliaire pour articuler judicieusement sacrement et droit. De même l'approche de l'Église dans les termes généraux de la sacramentalité, dont nous avons dénoncé l'ambiguïté potentielle, ne pouvait assumer à elle seule cette revendication. Se trouve également insuffisante une articulation que nous appellerons « externe » et qui prévoit que l'on ne peut donner un pouvoir de juridiction qu'à une personne qui a reçu le pouvoir d'ordre. Si elle a le mérite de maintenir l'unité fonctionnelle entre les deux pouvoirs, elle n'en manifeste pas le lien intrinsèque.

Une des voies qui se dessine pour penser de manière

théologiquement satisfaisante l'institutionnalité de l'Église et du ministère est celle d'un retour à l'ordination et au processus qui s'y déploie. H. Legrand dans un article-programme de la fin des années 70 s'exprimait ainsi : « Pourtant, il y a un droit sacramentaire auquel on ne peut rendre justice en le ramenant à la loi, car il est de l'ordre de la grâce. En tant que tels, les sacrements créent un droit car ils sont donateurs d'un statut dans l'Église et instituent dans la communion de l'Évangile. C'est-à-dire qu'ils donnent des relations nouvelles, personnelles et durables, avec Dieu et des frères chrétiens, qui se nouent dans ces processus concrets ecclésiaux, confessants, liturgiques et juridiques que représentent les actions sacramentelles. Ce droit de la grâce, donateur d'un statut, est absent de l'horizon du Codex, alors qu'il occupait une place importante dans l'ancien droit jusqu'au *Décret* de Gratien \ » Cette problématique s'inspire des travaux de H. Dombois² dont J. Hoffmann exposait les thèses principales en ces termes : « Le droit de l'Église ne se "déduit" pas de l'ecclésiologie ; il n'est ni un ensemble de conséquences juridiques de la doctrine de l'Église ni une traduction en termes juridiques d'un certain nombre d'axiomes ecclésiologiques : Église et droit naissent l'un et l'autre du culte et de la confession de foi. Il faut partir de "ce qui se passe" dans l'Église et qui, à son tour, renvoie à la "structure" de l'œuvre de salut et aux processus de son actualisation³. »

Dans cette optique, l'ordination, spécialement celle de l'évêque, devient une base solide d'une réconciliation entre liturgie et droit, théologie et institution spécialement en ce qui concerne les problématiques qui ont jalonné notre ouvrage. L'ordination est, en effet, un processus à la fois confessant, pneumatologique, ecclésial et institutionnel. Il est ecclésial parce que « l'Église dans laquelle et pour laquelle se fait l'ordination est autant concernée par cet acte que celui que l'on ordonne⁴ ». Le processus est liturgique, parce qu'il se

1. H. Legrand, « Grâce et institution dans l'Église : les fondements théologiques du droit canonique », 149-150.

2. H. Dombois, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*.

3. J. Hoffmann, « L'Horizon œcuménique de la réforme du droit canonique. À propos de deux ouvrages de H. Dombois », 243. On consultera également J. Hoffmann, « Grâce et institution selon Hans Dombois » ; « Statut et pratique du droit dans l'Église : réflexion d'un théologien ».

4. H. Legrand, « Grâce et institution dans l'Église : les fondements théologiques du droit canonique », 161.

déroule non seulement au sein d'une eucharistie mais également par une imposition des mains des évêques dans le cadre plus large d'une épiclese de toute l'assemblée laissant se déployer toute la dimension pneumatologique de l'événement. Enfin, le tout revêt une dimension juridique parce qu'il confère une charge ou la capacité reconnue par l'Eglise à en assumer une.

On ne peut reprocher au concile Vatican II de ne pas avoir fondé sa théologie sur une telle herméneutique de l'ordination qui suppose largement les travaux qui lui sont postérieurs mais qu'il a lui-même entraînés. En revanche, continuer à employer la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction, dont nous avons montré qu'elle mène à la séparation, risquerait d'empêcher de tirer toutes les conséquences du processus d'ordination et de nous faire demeurer dans une articulation de type disjonctif ou consécutif d'articulation entre théologie et droit.

Ce choix de ne plus user du binôme *potestas ordinis* et *potestas iurisdictionis* satisfait positivement à plusieurs critères de validité ecclésiologique. D'une part, il résulte d'une herméneutique historique qui atteste que la forme qu'a fini par prendre la distinction ne peut être dite traditionnelle. Elle n'a, de plus, jamais été définie par un concile ou par une définition dogmatique pontificale. D'autre part, ce choix offre une plate-forme œcuménique fructueuse tant vis-à-vis de l'orthodoxie que vis-à-vis de la Réforme. Nous venons de montrer comment la séparation entre ordre et juridiction avait suscité un certain nombre d'obstacles dans la compréhension de la nature du ministère du pape. Le retour à un droit fondé sur l'ordination permet d'ouvrir des voies nouvelles de dialogue et d'entente avec l'orthodoxie. « Selon la Tradition de l'Eglise ancienne aussi bien que dans celle de l'orthodoxie actuelle, l'absence de certaines conditions canoniques influe sur la validité : la grâce est un don de Dieu, mais elle est dispensée par l'Eglise. C'est à partir de ce critère d'ecclésinalité que par exemple sont complètement rejetées les ordinations des *episcopi vagantes*, la succession apostolique étant indissociable du cadre ecclésial. Il y a non seulement connexion mais interdépendance entre l'élection canonique et la consécration de telle sorte qu'un "évêque élu" ne peut exercer aucun acte de

juridiction épiscopale avant sa chirotonie!». » Séparer pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction empêche d'entrer dans une telle perspective.

Enfin, l'abandon d'un dualisme ordre et juridiction et l'adoption d'une institutionnalité fondée dans les sacrements permettent de réconcilier les réalités juridiques avec les réalités de la vie chrétienne. « La question du droit de l'Église ne peut trouver de réponse que par une interprétation des rapports qu'il s'agit d'exprimer et de régler : il s'agit de la façon dont Dieu rencontre l'homme et l'homme rencontre Dieu, et les relations qui se nouent dans la célébration liturgique ainsi que dans les rapports qu'entretiennent entre eux les membres du corps du Christ². » Une telle voie permet donc de remédier en partie à la crise du droit dans l'Église qui avait fini par être conçu en dehors de la réalité même de la relation de l'homme à Dieu. Cette voie se révèle donc pastoralement pertinente en donnant à comprendre que l'Église n'est pas instrument de salut comme l'outil est instrument de réalisation d'une fin, c'est-à-dire selon un principe d'extériorité. L'instauration de la *koinonia* en son sein est le salut à l'œuvre qui se donne comme une expérience à vivre. Or ce donné salvifique n'est pas sans dimension juridique. J. Hoffmann ouvrirait une telle piste : « C'est pourquoi il ne suffit pas de formuler des normes juridiques qui "correspondent" au donné théologique : pour que les énoncés juridiques soient homogènes au donné théologique, il faut bien plutôt analyser le contenu juridique propre au donné théologique lui-même – ici les catégories d'alliance, de Peuple de Dieu, à travers laquelle nous est dite la réalité du salut³. »

L'entrée dans une telle problématique qui recommande

1. P. L'Huilier, « Rapport entre pouvoirs d'ordre et de juridiction dans la tradition orientale », 283. Cet article n'est pas sans poser quelques problèmes méthodologiques, puisqu'il entend montrer qu'il existe dans l'Antiquité et dans la tradition orthodoxe une distinction entre l'ordre et la juridiction tout en faisant l'hypothèse qu'il n'y a pas de variations dans la définition de ces termes au cours de l'histoire. Ainsi la juridiction est définie comme « l'habilitation à la charge pastorale, étant entendu que cette habilitation comporte nécessairement une désignation précise de la compétence impartie » (283). Nous avons montré que ce type de définition de la juridiction est parfaitement daté et n'est plus pertinent quand la juridiction devient un pouvoir à part entière et autonome.

2. H. Dombois, *Du Recht der Gnade*, t. II, 15 ; passage traduit et cité par J. Hoffmann, « Statut et pratique du droit dans l'Église : réflexion d'un théologien », 35.

3. J. Hoffmann, « L'Horizon œcuménique de la réforme du droit canonique. À propos de deux ouvrages de H. Dombois », 233.

L'abandon du binôme pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction se révèle donc traditionnelle, répondant à une herméneutique historique solide, œcuméniquement féconde et pastoralement pertinente. On aura compris que la disparition du binôme pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction n'équivaut pas à la disparition de la dimension juridique dans l'Eglise, mais qu'elle est une condition pour que la juridiction ne soit pas séparée de l'ordre. Le droit sacramentaire institutionnel, dont nous venons de dessiner quelques linéaments, et qui découle de l'ordination n'est pas le seul qui doit exister dans l'Eglise.

Il peut et doit s'articuler avec un droit second dont la logique interne doit être préservée. L'essentiel est qu'il ne vienne pas se séparer de l'ordre et le supplanter, comme ceci a pu se produire dans le binôme que nous avons étudié. Cette proposition n'équivaut donc pas à une remise en cause globale et un peu naïve du droit canonique tel qu'il existe actuellement, comme on le croit parfois. Elle constitue plutôt un axe pour de futures élaborations aussi bien théologiques que canoniques.

D n'en reste pas moins qu'ayant choisi de ne plus user du binôme *potestas ordinis* et *potestas jurisdictionis* et ayant ainsi ouvert la voie pour une saine articulation entre théologie et droit canonique, cette œuvre reste largement à accomplir et il s'agit là, à n'en pas douter, d'un enjeu majeur pour la théologie et pour l'Eglise.

Annexe

Le terme *potestas* apparaît 453 fois dans le *Décret* de Gratien selon différentes déclinaisons. Une approche plus précise permet de dégager plusieurs sens :

a) Pouvoir de l'évêque en général de dispenser par exemple (C. 10, q. 2, c. 7).

b) Une des deux composantes du pouvoir des clefs² : « *non solum est necessaria scientia, sed potestas* » (Dist. 20, c. 1).

c) Pouvoir de lier et de délier³ : « *solis sacerdotibus ligandi solvendi potestas a Deo tradita est* » (Dist. 1, c. 60 de pen.).

d) Pouvoir de l'Église de Rome⁴ ou du pontife romain.

e) Pouvoir avec une notion de force, de coercition⁵ : « *plus karitas quam potestas* » (Dist. 45, c. 6).

1. C. 1, q. 1, c. 97 ; Dist. 19, c. 3 ; C. 10, q. 2, c. 1 ; C. 10, q. 2, c. 7 ; C. 12, q. 1, c. 24 ; C. 18, q. 2, c. 16 ; C. 10, q. 1, c. 2 ; C. 10, q. 1, c. 3 ; C. 10, q. 1, c. 7 ; C. 16, q. 7, c. 10 ; C. 18, q. 2, c. 16 ; C. 16, q. 7, c. 1 ; Dist. 50, c. 22 ; C. 10, q. 1, c. 8 ; C. 10, q. 1, c. 5 ; C. 16, q. 7, c. 9 ; C. 18, q. 2, c. 9 ; C. 16, q. 7, c. 19 ; C. 17, q. 4, c. 43 ; C. 12, q. 1, c. 24 ; C. 9, q. 3, c. 1 ; Dist. 65, c. 6 ; C. 16, q. 3, c. 2 ; C. 12, q. 1, c. 23 ; C. 17, q. 4, c. 40 ; C. 12, q. 1, c. 21 ; C. 9, q. 3, c. 2 ; C. 10, q. 3, c. 45 ; Dist. 64, c. 7 ; Dist. 64, c. 1 (potestas du métropolitain) ; Dist. 50, c. 10 ; C. 12, q. 2, c. 47 ; C. 14, q. 1, c. 1 ; Dist. 90, c. 1 ; C. 18, q. 2, c. 29 ; C. 16, q. 7, c. 35 ; C. 16, q. 7, c. 11 ; C. 18, q. 2, c. 10 ; C. 16, q. 5, c. 1 ; C. 7, q. 1, c. 6 ; Dist. 50, c. 52 ; C. 15, q. 8, c. 2 ; C. 18, q. 2, c. 6 ; C. 10, q. 2, c. 7 ; C. 12, q. 2, c. 53 ; C. 7, q. 1, c. 34 ; C. 11, q. 3, c. 4 ; C. 16, q. 7, c. 11 ; C. 16, q. 1, c. 56 ; C. 21, q. 1, c. 6 ; C. 3, q. 2, c. 1 ; Dist. 1, c. 6 de cons. ; Dist. 21, c. 1.

2. Dist. 20, c. 1.

3. Dist. 1, c. 60 de pen. ; C. 11, q. 3, c. 88 ; C. 24, q. 1, c. 4 ; C. 16, q. 1, c. 23 ; C. 11, q. 3, c. 60 ; C. 24, q. 1, c. 4 ; C. 24, q. 1, c. 17 ; Dist. 21, c. 2 ; C. 24, q. 1, c. 20 ; Dist. 1, c. 88 de pen. ; Dist. 6, c. 1 de pen. ; C. 26, q. 6, c. 1 ; C. 11, q. 3, c. 21 ; C. 16, q. 1, c. 25.

4. Dist. 21, c. 3 ; C. 24, q. 1, c. 6 ; Dist. 63, c. 30 ; Dist. 96, c. 14 ; C. 1, q. 1, c. 123 ; C. 8, q. 1, c. 1 ; C. 2, q. 7, c. 40 ; Dist. 96, c. 1 ; C. 9, q. 3, c. 21 ; C. 24, q. 2, c. 2 ; Dist. 17, c. 6 ; Dist. 19, c. 7 ; C. 24, q. 1, c. 18 ; Dist. 19, c. 1.

5. Dist. 45, c. 6 ; Dist. 45, c. 4 ; Dist. 2, c. 40 de pen. ; C. 23, q. 5, c. 20 ; C. 23, q. 4, c. 24 ; C. 36, q. 1, c. 3 (de potestate raptoris) ; C. 23, q. 5, c. 43 ; C. 2, q. 7, c. 40 ; C. 16, q. 1, c. 57 ; C. 30, q. 3, c. 6 ; Dist. 44, c. 1 ; C. 15, q. 7, c. 1 ; C. 23, q. 4, c. 38 ; C. 23, q. 4, c. 39 ; C. 15, q. 6, c. 3 ; C. 11, q. 3, c. 80 ; C. 11, q. 3, c. 67 ; C. 23, q. 6, c. 1 ; C. 33, q. 2, c. 4.

- f) Pouvoir sur autrui en fonction d'un rang
- g) Pouvoir royal ou de l'empereur² : *regalis potestas* (Dist. 96, c. 10).
- h) Pouvoir de juger³ : *prima iudiciaria potestas* (Dist. 99, c. 1).
- i) Pouvoir du prêtre⁴ : *dignitatis potestas* (Dist. 6, c. 1 *de pen.*).
- j) Pouvoir sur les sacrements⁵ (y compris l'ordination) : « *Aliud est baptizare per ministerium : aliud baptizare per potestatem* » (Dist. 4, c. 39 *de cons.*).
- k) Puissance d'un sacrement⁶.
- l) Pouvoir avec une nuance de permission⁷, de pouvoir octroyé : « *et cum bestiis orta edendi potestas est et usus escarum* » (Dist. 35, c. 8) et/ou Pouvoir compris comme la capacité juridique, la faculté de faire quelque chose⁸.
- m) Pouvoir lié à un office⁹ : « *Sed aliud est potestas officii, aliud executio* » (C. 24, q. 1, c. 37).

1. C. 23, q. 4, c. 51 ; Dist. 45, c. 11 (ici également lié au jugement) ; C. 20, q. 2, c. 2 (pouvoir des parents sur les enfants) ; C. 33, q. 5, c. 17 (pouvoir de la femme) ; Dist. 56, c. 9 ; C. 20, q. 4, c. 3 (pouvoir d'un abbé) ; C. 27, q. 2, c. 19 (pouvoir de la femme sur son corps) ; C. 30, q. 1, c. 3 (sur corps) ; C. 27, q. 2, c. 28 (sur corps) ; C. 33, q. 5, c. 11 ; Dist. 54, c. 8 (*potestate dominorum*) ; C. 3, q. 2, c. 9 ; C. 11, q. 1, c. 30 ; C. 23, q. 4, c. 40 ; C. 36, q. 2, c. 11 ; Dist. 54, c. 20 ; C. 23, q. 5, c. 20 ; C. 2, q. 1, c. 14 ; Dist. 63, c. 1 ; Dist. 63, c. 2 ; Dist. 96, c. 1 ; C. 16, q. 6, c. 6 ; C. 36, q. 1, c. 13 (*patris*) ; C. 36, q. 2, c. 7 ; Dist. 96, c. 9 ; Dist. 54, c. 1 (sur un esclave) ; Dist. 54, c. 21 (sur un esclave) ; C. 26, q. 2, c. 10.

2. Dist. 96, c. 10 ; Dist. 63, c. 25 ; Dist. 63, c. 35 ; C. 23, q. 5, c. 18 ; C. 23, q. 8, c. 21 ; C. 23, q. 8, c. 24 ; C. 17, q. 4, c. 8 ; Dist. 96, c. 14 ; C. 2, q. 7, c. 27 ; C. 23, q. 7, c. 1 ; C. 23, q. 5, c. 7 ; Dist. 96, c. 10 ; C. 11, q. 1, c. 27 ; C. 1, q. 5, c. 9 ; Dist. 63, c. 30 ; C. 14, q. 5, c. 9 ; C. 23, q. 5, c. 25 ; Dist. 96, c. 11 ; C. 11, q. 3, c. 97 ; C. 23, q. 5, c. 23 ; C. 23, q. 8, c. 33 ; Dist. 63, c. 33 ; Dist. 10, c. 6 ; C. 6, q. 3, c. 2.

3. Dist. 99, c. 1 ; C. 22, q. 1, c. 16 ; C. 2, q. 3, c. 8 ; C. 2, q. 1, c. 17 ; C. 11, q. 3, c. 97 ; C. 23, q. 4, c. 18 ; Dist. 6, c. 1 *de pen.* ; C. 23, q. 4, c. 11 ; C. 18, q. 1, c. 1 ; C. 15, q. 4, c. 2 ; C. 2, q. 7, c. 41 ; Dist. 5, c. 1 *de pen.* ; C. 2, q. 1, c. 6 ; Dist. 96, c. 12 ; C. 1, q. 1, c. 129 ; Dist. 21, c. 4 ; Dist. 1, c. 51 *de pen.*

4. Dist. 6, c. 1 *de pen.* ; C. 15, q. 8, c. 1 ; Dist. 50, c. 36 ; Dist. 50, c. 55 ; Dist. 2, c. 35 *de cons.* ; Dist. 90, c. 1 ; C. 16, q. 1, c. 25 ; Dist. 10, c. 6 ; Dist. 50, c. 32.

5. Dist. 4, c. 39 *de cons.* ; Dist. 4, c. 26 *de cons.* ; Dist. 4, c. 40 *de cons.* ; Dist. 4, c. 41 *de cons.* ; C. 1, q. 1, c. 97 ; C. 24, q. 1, c. 37 ; C. 24, q. 1, c. 39 ; Dist. 2, c. 35 *de cons.* ; Dist. 32, c. 6 ; C. 24, q. 1, c. 37 ; C. 7, q. 1, c. 34 ; Dist. 4, c. 13 *de cons.* ; C. 9, q. 1, c. 2 ; Dist. 4, c. 8 *de pen.* ; Dist. 23, c. 17.

6. Dist. 4, c. 26 *de cons.*

7. Dist. 35, c. 8 ; C. 18, q. 2, c. 9 ; C. 18, q. 2, c. 27 ; C. 18, q. 2, c. 6 ; C. 18, q. 2, c. 9 ; C. 25, q. 2, c. 21 ; C. 16, q. 3, c. 8 ; C. 23, q. 5, c. 9 ; C. 32, q. 7, c. 27 ; C. 2, q. 6, c. 36 ; C. 28, q. 1, c. 2 ; C. 32, q. 4, c. 4 ; C. 1, q. 7, c. 25 ; C. 9, q. 1, c. 3 ; C. 33, q. 5, c. 19 ; C. 28, q. 1, c. 8 ; C. 10, q. 1, c. 6 ; C. 23, q. 4, c. 51 ; C. 16, q. 7, c. 31 ; C. 33, q. 2, c. 10 ; C. 16, q. 6, c. 6 ; Dist. 4, c. 7 *de cons.*

8. Dist. 1, c. 30 *de pen.* ; C. 4, q. 2, c. 3 ; C. 32, q. 5, c. 3 ; C. 7, q. 1, c. 8 ; C. 16, q. 3, c. 15 ; C. 23, q. 8, c. 16 ; Dist. 63, c. 22 ; C. 30, q. 5, c. 3 ; C. 16, q. 7, c. 23 (pouvoir du laïc dans l'Eglise) ; C. 16, q. 1, c. 42 ; C. 16, q. 7, c. 30 ; C. 3, q. 11, c. 4 ; C. 4, q. 4, c. 2 ; C. 8, q. 1, c. 3 ; C. 8, q. 1, c. 4 ; C. 2, q. 6, c. 33 ; Dist. 93, c. 14 ; C. 28, q. 1, c. 8 ; C. 23, q. 4, c. 31 ; C. 26, q. 2, c. 10 ; Dist. 31, c. 11 ; C. 11, q. 3, c. 78 ; Dist. 23, c. 1 (pouvoir d'élire) ; C. 12, q. 1, c. 11.

9. C. 24, q. 1, c. 37 ; C. 24, q. 1, c. 39 ; C. 2, q. 7, c. 40 ; C. 24, q. 1, c. 31 ; Dist. 74, c. 7 ; C. 11, q. 3, c. 63 ; C. 16, q. 1, c. 20 ; C. 16, q. 1, c. 25 ; C. 23, q. 5, c. 49 ; C. 25,

- n) Pouvoir du diable *.
- o) Pouvoir en général² sur une chose.
- p) Puissance³, puissance de Dieu, pouvoir de Dieu.
- q) Pouvoir séculier ou puissance terrestre⁴ : *ex terrena potestate* (C. 11, q. 1, c. 41).
- r) Pouvoir légitime⁵ opposé au pouvoir usurpé ou au pouvoir obtenu par les armes : « *legitimam potestatem acceperunt* » (C. 2, q. 6, c. 36).
- s) *Plenitudo potestatis* ⁶.
- t) « Il peut », « elle peut⁷ », « cela leur était possible » : * *habeat potestatem* » (*Dist.* 4, c. 16 *de cons.*).
- u) Nom d'anges⁸ : *potestates* (*Dist.* 2, c. 45 *de pen.*).

q. 2, c. 23 ; C. 16, q. 1, c. 19 ; C. 16, q. 1, c. 40 ; C. 16, q. 1, c. 52 ; C. 16, q. 1, c. 37 ; C. 16, q. 1, c. 36.

1. *Dist.* 4, c. 62 *de cons.* ; *Dist.* 4, c. 61 *de cons.* ; C. 26, q. 5, c. 14 ; *Dist.* 1, c. 36 *de pen.* (*tenebrarum*) ; C. 30, q. 1, c. 7 (*auctoris mortis et tenebrarum*) ; C. 26, q. 3, c. 2 ; *Dist.* 1, c. 54 *de pen.* ; C. 24, q. 1, c. 37 ; C. 11, q. 3, c. 21 ; *Dist.* 4, c. 129 *de cons.* ; *Dist.* 3, c. 37 *de pen.* ; C. 3, q. 2, c. 8 ; C. 7, q. 1, c. 46.

2. *Dist.* 8, c. 2 (de la société) ; *Dist.* 89, c. 7 (pouvoir des anges) ; C. 16, q. 3, c. 8 ; C. 23, q. 4, c. 43 ; C. 10, q. 2, c. 4 ; C. 2, q. 2, c. 4 (*legibus*) ; C. 12, q. 2, c. 9 (pouvoir d'une loi) ; C. 28, q. 1, c. 9.

3. C. 1, q. 1, c. 84 (du corps du Christ et des sacrements) ; C. 23, q. 7, c. 2 ; *Dist.* 4, c. 127 *de cons.* ; *Dist.* 4, c. 8 *de pen.* ; *Dist.* 4, c. 26 ; *Dist.* 1, c. 49 *de pen.* ; *Dist.* 4, c. 12 *de pen.* ; C. 25, q. 1, c. 16 ; *Dist.* 4, c. 39 *de cons.* ; C. 11, q. 3, c. 97 ; *Dist.* 32, c. 6 ; C. 26, q. 5, c. 14 ; C. 2, q. 1, c. 12 ; C. 23, q. 5, c. 6 ; *Dist.* 3, c. 44 *de pen.* ; C. 11, q. 3, c. 31 ; *Dist.* 3, c. 32 *de pen.* ; C. 23, q. 4, c. 39 ; C. 23, q. 4, c. 45 ; C. 1, q. 1, c. 53 ; *Dist.* 10, c. 8 ; *Dist.* 96, c. 6.

4. C. 1, q. 7, c. 2 ; C. 11, q. 1, c. 41 ; *Dist.* 96, c. 7 ; *Dist.* 96, c. U ; *Dist.* 96, c. 15 ; *Dist.* 5, c. 1 *de pen.* ; *Dist.* 17, c. 4 ; C. 23, q. 5, c. 43 ; C. 23, q. 5, c. 44 ; C. 23, q. 5, c. 4 ; *Dist.* 63, c. 7 ; C. 16, q. 7, c. 14 ; C. 23, q. 8, c. 1 ; C. 16, q. 7, c. 12 ; C. 23, q. 6, c. 2 ; C. 11, q. 3, c. 7 ; C. 23, q. 5, c. 42 ; C. 23, q. 5, c. 48 ; C. 23, q. 5, c. 43 ; C. 23, q. 5, c. 13 ; C. 23, q. 5, c. 48 ; C. 23, q. 4, c. 37 ; *Dist.* 51, c. 1 ; C. 11, q. 1, c. 28 ; C. 23, q. 5, c. 23 ; C. 23, q. 5, c. 25 ; C. 1, q. 7, c. 27 ; C. 23, q. 3, c. 3 ; C. 23, q. 5, c. 24 ; C. 17, q. 4, c. 10 ; C. 23, q. 5, c. 9 ; C. 23, q. 1, c. 4 (pouvoir militaire) ; C. 1, q. 7, c. 3 (*sublimioribus potestatibus*) ; C. 11, q. 1, c. 28 (*sublimioribus potestatibus*).

5. C. 2, q. 6, c. 36 ; C. 2, q. 6, c. 33 ; C. 23, q. 5, c. 48 ; C. 23, q. 5, c. 49 ; C. 23, q. 4, c. 40 ; C. 23, q. 4, c. 36 ; C. 23, q. 8, c. 1 ; C. 23, q. 5, c. 8 ; *Dist.* 43, c. 1.

6. C. 2, q. 6, c. 11 ; C. 2, q. 6, c. 12 ; C. 3, q. 6, c. 8 ; C. 8, q. 1, c. 1 ; C. 9, q. 3,

c. 1.

7. *Dist.* 4, c. 16 *de cons.* ; *Dist.* 5, c. 33 *de cons.*

8. *Dist.* 2, c. 45, *de pen.*

POSTFACE

En professant avec une certaine solennité la sacramentalité de l'épiscopat (« Le Saint concile enseigne que, par la consécration épiscopale, est conférée la plénitude du sacrement de l'ordre »), le Vatican II a pris l'une de ses décisions les plus importantes, surtout qu'il précise aussi que « la consécration en même temps que la charge de sanctifier, a vocation aussi les charges d'enseigner et de gouverner »¹.

À la lumière de cette renouée avec la tradition des douze premiers ministres - les apôtres, pendant lesquels l'unicité du pouvoir est évidente, tant dans l'origine sacramentelle qu'attribuée que dans son exercice pratique. Le concile a dépassé la scission entre le pouvoir d'ordre et la juridiction, qui est bien autre chose que leur distinction; l'acceptée depuis des siècles par les canonistes, cette séparation des désordres du système bénéficiaire, n'a pas empêché le Pape de recevoir un diocèse ou une paroisse, sans en être ordonné - essentiellement pour en toucher les revenus. Si, inversement, on pouvait être ordonné sans être prêtre, sans recevoir charge d'âmes, même indirectement, la scission de l'épiscopat, une telle scission impliquait la juridiction des évêques provenant du pape. Cette théorie ne couvrirait pas seulement les abus disciplinaires bien réels, qui ont leur part de responsabilité dans la Réforme (cumul des évêchés ; non-résidence des évêques ; décorations honorifiques, etc.), dont le concile de Trente ne

1. Le texte continue « lesquelles cependant, de par leur nature, ne peuvent s'exercer que dans la communion hiérarchique avec le chef du collège et ses membres », *Lumen Gentium* 21. Une telle restriction est classique, quoi qu'il en soit de son vocabulaire, car le pouvoir chrétien s'exerce toujours dans la communion, comme en témoigne déjà la disposition que prend le canon 6 du concile de Nicée : « Si quelqu'un est devenu évêque sans l'assentiment du métropolitain, le grand concile a statué qu'il n'est même pas évêque. »

viendra qu'imparfaitement à bout, comme on le voit dans le présent ouvrage. Elle causera aussi une série de désintégrations en chaîne dans les équilibres fondamentaux de l'ecclésiologie, surtout au cours des deux derniers siècles. Aussi l'histoire fort complexe que Laurent Villemain retrace sur la longue durée sera-t-elle extrêmement précieuse. Pour notre part, nous nous contentons ici de signaler comment un travail aussi fondamental éclaire l'histoire des institutions et celle de l'ecclésiologie catholique jusque dans ses dilemmes les plus contemporains, en notant dès maintenant que si les théologiens ont généralement reçu la nouvelle articulation proposée par Vatican II, il n'en est pas allé de même des canonistes, comme l'a montré le remarquable travail de Celeghin (*Origine e natura della potestà sacra*, Brescia, 1987) utilisé ici. On ne peut minimiser une telle différence entre l'ecclésiologie et le droit canonique en la réduisant à un chapitre de l'histoire différenciée de la réception de Vatican II. Il faut aussi la penser. Ce à quoi cet ouvrage contribuera de façon majeure.

De plus, les distorsions, liées à une mauvaise articulation entre les deux termes du binôme analysé dans l'ouvrage, restent particulièrement lisibles dans la vie de l'Église catholique d'aujourd'hui. Elles affectent toujours la théologie de l'épiscopat et des Églises locales, ce qui ne manque pas d'avoir des conséquences sur nos relations œcuméniques comme sur notre pastorale, avant de poser des questions fondamentales sur le statut théologique du droit canonique et sur son épistémologie. L'ouvrage montre d'ailleurs remarquablement que ces enjeux se décident à ce dernier registre, auquel seul un trop petit nombre de canonistes se confrontent eux-mêmes directement, avec la vigueur requise, peut-être parce qu'on leur demande avant tout d'être des praticiens.

1. Devant ce constat, il est intéressant d'évoquer les attentes qu'exprimait le futur cardinal Congar devant le vote remettant en place la relation entre ordre et juridiction : « Si, comme nous le croyons, un accord favorable est acquis (sur la sacramentalité de la consécration épiscopale qui insère dans un Corps le nouvel ordonné), nous aurons substitué à une structure juridique de l'Église, dominée par la "monarchie" pontificale, une structure sacramentelle fondée directement dans l'action du Christ et où le pape se situera, certes comme premier et même comme dépositaire de l'autorité suprême, dans la communion d'un Corps sacramentellement constitué. Si cette doctrine passe dans les faits, bien des choses changeront, et ceci, du haut en bas », *Le Concile au jour le jour. Deuxième session*, Paris, Éd. du Cerf, 1964, p. 97-98.

Ce sont ces thèmes que nous croyons utile de retenir dans cette Postface.

Théologie de l'épiscopat et des Églises locales.

À un moment donné, on constate que la doctrine (théologique et canonique) a rendu possible l'exercice d'une large part de la « juridiction » épiscopale sans l'ordre¹ et a permis de conférer l'ordination sans y inclure l'exercice de la « juridiction ». On constate aussi que les pouvoirs d'enseigner et de gouverner n'ont plus été considérés comme inhérents au sacrement par lequel on accède à l'épiscopat d'une Église locale, puisque qu'on les considère comme concédés de l'extérieur par le pape². Dans cet état de la doctrine, la consistance théologique de l'épiscopat n'est-elle pas en péril ? Non seulement les évêques risquent d'être considérés comme des délégués du pape³, mais, dans la même logique, le corps épiscopal lui-même, dans son unité avec le pape, risque d'être situé dans une sorte d'extériorité par rapport au corps des Églises⁴. Autant dire que la consistance de l'Église locale,

1. Cette scission reste théorisée tardivement par Pie XII, en 1955, dans l'Allocution « Six ans se sont écoulés ». Si un laïc était élu pape, « le pouvoir d'enseigner et de gouverner, ainsi que le charisme de l'infaillibilité lui seraient accordés dès l'instant de son acception, même avant son ordination », AAS 49, 1957, 924.

2. Pie XII enseigne cette thèse avec insistance, y revenant dans trois encycliques, dont la dernière est promulguée quatre ans avant Vatican II : *Mystici Corporis*, AAS 35, 1943, 211-212 ; *Ad Sinarum gentem*, AAS 47, 1955, 9 et *Ad Apostolos principes* 50, 1958, 610.

3. Vatican II a voulu obvier à ce danger, illustré par les encycliques de Pie XII citées à la note précédente, en déclarant : « Le pouvoir qu'ils exercent personnellement au nom du Christ est un pouvoir propre, ordinaire et immédiat [...] on ne doit pas les considérer comme les vicaires des pontifes romains » (LG 27). Plus positivement, c'est en vertu de ce principe que le code de 1983 a changé le régime de concessions de pouvoirs aux évêques par le pape par celui de la réservation de certains pouvoirs au pontife romain, en vue du bien commun de l'Église.

4. Vatican II n'a pas pu mettre un terme à cette évolution, car en s'appuyant sur la lettre de LG 22 qui ne mentionnait pas la préposition à une Église concrète comme élément constitutif de l'ordination épiscopale [« C'est en vertu de la consécration sacramentelle et par la communion avec le chef du collège et ses membres que quelqu'un est fait membre du corps épiscopal »], on a développé depuis une conception du collège des évêques dissocié de la communion des Églises, voir H. Legend, « Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 75, 1991, 545-568. Dans cette ligne *Apostolos Suos* enseigne que « le collège des évêques, en tant qu'élément essentiel de l'Église universelle, est une réalité antérieure au fait de considérer une Église » (n. 12). Cette innovation doctrinale est justifiée par une réalité

tout comme la compréhension de l'Église entière comme communion d'Églises, sont, elles aussi, en péril de ce fait-là.

Vatican II a bien perçu ce péril et il a donc également voulu parer à l'occultation de la compréhension de l'Église entière comme communion d'Églises diocésaines, en proposant un enseignement, qui remonte à la plus ancienne tradition et qui est, de ce fait, assez novateur. On le trouve dans le fameux passage de *Lumen Gentium* 23 selon lequel « l'Église catholique, une et unique, existe dans les Églises diocésaines (*"particulares"*) et à partir d'elles (in quibus et ex quibus existit una et única Ecclesia catholica) ». Une telle articulation repose sur une conception du *droit* de la communion, pour laquelle l'Église est toujours une communion d'Églises, puisque l'Église naît de la foi et des sacrements de la foi.

Implications œcuméniques.

Cette conception traditionnelle de la relation entre Églises locales et Église entière conditionne très positivement le dialogue œcuménique, auquel le dernier concile a voulu donner ses fondements et accorder une grande priorité. Cette articulation entre les Églises et l'Église est une requête préalable notamment à la poursuite du dialogue avec les Églises orthodoxes en tant qu'Églises sœurs, comme la Déclaration de Balamand a réussi à en poser les fondements². Jean-Paul II n'a pas manqué de voir dans cette approche une « catégorie

empirique, au demeurant fort récente : « Comme il est évident pour tous, il y a de nombreux évêques qui ne sont pas à la tête d'une Église particulière » : AAS 90, 1998, 650 avec la note 54 ; *Documentation catholique* (désormais DC). 95, 1998, 759, avec la note 55.

1. Pour les raisons évoquées à la note précédente, Vatican II n'a pas pu tirer tous les fruits de son option de principe. C'est ce que le cardinal W. Kasper a relevé, quand il était encore évêque de Rottenbourg et depuis qu'il est président du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens, voir « Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes », W. Schreer/ G. Steins (Hrsg.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten-Herausforderungen-Wandlungen*. München, 1999, 32-48. On trouvera un excellent résumé du débat qu'il a mené ensuite, en trois étapes, avec le cardinal J. Ratzinger, sur la compréhension théologique des Églises diocésaines dans la réception curiale de Vatican II dans K. McDonnell, « The Ratzinger/Kasper Debate : The Universal Church and Local Churches », *Theological Studies* 63, 2002, 227-250.

2. Déclaration de la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe, n. 14 : « L'Église catholique et l'Église orthodoxe se reconnaissent mutuellement comme Églises sœurs, respon-

fondamentale d'œcuménologie œcuménique¹ » et la « solution positive » de nos difficultés ².

Malgré cela, des résistances persistent de notre côté, car l'Église catholique et l'Église orthodoxe ne sauraient être légitimement considérées, fait-on valoir, comme des Églises sœurs³. Ces réticences ne proviennent pas seulement de la possible maladresse d'une formulation dont des catholiques peu cultivés pourraient déduire qu'il existe deux Églises du Christ, la catholique et l'orthodoxe, qui se feraient face, pour ainsi dire, réclamant chacune d'être la vraie Église du Christ, de façon exclusive. Au-delà de cette nécessaire prudence de langage, ces résistances se fondent sur « la priorité ontologique et chronologique de l'Église universelle* » sur toutes les Églises particulières. Au plan de la foi et de la communion, on doit effectivement se rallier, sans réserve, à la priorité de l'Église universelle sur toute Église particulière singulière, dirons-nous, en nous exprimant dans le même registre conceptuel. En revanche, il reste très difficile de concevoir une telle priorité ontologique de l'Église universelle sur *toutes* les Églises. Certes, dans le dessein éternel de Dieu, l'Église existe

sables ensemble du maintien de l'Église de Dieu dans la fidélité au dessein divin, tout spécialement en ce qui concerne l'unité », *DC* 93, 1990, 712.

1. Jean-Paul II, *Discours aux représentants de l'Église orthodoxe en Pologne* [Białystok, 5 juin 1991], *DC* 88, 1991, 960 : « Aujourd'hui nous comprenons mieux et plus clairement que nos Églises sont des Églises sœurs. Le fait de dire Églises sœurs n'est pas seulement une phrase de circonstance, mais une catégorie fondamentale d'œcuménologie. »

2. Ainsi Jean-Paul II, dans Encyclique *Ut unum sint*, n. 60 : AAS 87, 1995, 957 : « Fundamenta doctrinarum iecit unde apta difficultatis colligeretur solutio, quae in doctrina consistit Ecclesiarum sororum » ; *DC* 92, 1995, 584 : « La Commission mixte internationale [...] a jeté les bases doctrinales d'une solution positive, fondée sur la doctrine des Églises sœurs. »

3. On lit ainsi dans la Note secrète, jamais publiée aux AAS mais envoyée à tous les évêques de l'Église catholique par la Sacrée Congrégation de la doctrine de la foi (désormais SCDF), ce qui suit : « On ne peut dire, au sens propre, que l'Église catholique soit sœur d'une Église particulière ou d'un groupe d'Églises. Il ne s'agit pas seulement d'une question de terminologie, mais surtout du respect d'une vérité fondamentale de la foi catholique : celle de l'unicité de l'Église du Christ [...]. Par conséquent, il faut éviter l'usage de formules comme « nos deux Églises » : elles insinuent, si elles sont appliquées à l'Église catholique et à l'ensemble de l'Église orthodoxe (ou à une Église orthodoxe) une pluralité [...] au niveau de l'Église une, sainte, catholique et apostolique, proclamée dans le Credo, dont l'existence est ainsi offusquée. »

4. On lit ainsi dans l'Instruction *Communio notio* de la SCDF, n. 9 : « L'Église universelle [...] est une réalité ontologiquement et chronologiquement préalable à toute Église particulière singulière [...] ontologiquement, elle donne naissance aux Églises particulières comme à ses propres filles », *DC* 89, 1992, 731.

préalablement aux Églises actuelles. En revanche, l'Église universelle actuelle ne peut exister *préalablement* aux processus confessants et sacramentels, toujours localisés et pleinement catholiques, qui la constituent, ni *indépendamment* de ces processus. C'est ici que la conception qu'on se fait du fondement et des sources du droit de l'Église se révèle aussi décisive que l'impasse créée par la disjonction entre l'ordre et la juridiction. Une telle Église universelle ne serait, en effet, qu'un « être de raison » comme l'a écrit le cardinal de Lubac l.

Dimensions pastorales.

La manière dont on doit concevoir les relations entre les Églises locales et l'Église entière, lorsque l'on dissocie ordre et juridiction, se révèle donc bien négative au plan œcuménique, avant tout parce qu'elle manque de justesse intrinsèque. Cette dissociation conduit aussi à des difficultés pastorales. C'est fort de son expérience d'évêque diocésain que le cardinal W. Kasper, président du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens, a été conduit à les mettre en évidence dans des échanges publics avec le cardinal J. Ratzinger, échanges qui les honorent l'un et l'autre et la Curie romaine avec eux². Si la juridiction est disjointe de l'ordre, on voit mal comment les Églises diocésaines et leurs regroupements, sous forme de conférences épiscopales, nationales ou continentales, ou de provinces ecclésiastiques, pourraient être véritablement sujets de droits et d'initiatives au sein de l'Église entière, à moins que cela ne leur soit octroyé³. Une telle disjonction fragilise la catholicité de l'Église qui se trouve dès lors interprétée dans les faits comme universalisme, si même elle n'est pas mise en relation avec la mondialisation. L'inculturation de la vie chrétienne, qui n'est certes pas simple adaptation aux cultures, en devient difficile et la Tradition vivante se fige en répétition.

L « Une Église universelle, antérieure, ou supposée existante en dehors de toutes les Églises particulières, n'est qu'un être de raison », dans *Les Églises particulières dans l'Église universelle*. Paris, Aubier, 1971, p. 54.

2. Référence à ces échanges à la note 1, p. 458.

3. On a proposé une réflexion sur ce concept, voir H. Legrand, « Le développement d'Églises – sujets à la suite de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », dans G. Alberigo (dir.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*. (Théologie historique 61), Paris, Beauchesne, 1981, p. 149-184.

Donnons un dernier exemple des distorsions introduites par la scission entre ordre et juridiction, en le prenant cette fois dans le domaine du ministère presbytéral. Le phénomène du manque de vocations presbytérales, si fréquent en Occident aujourd'hui, était absolument inconnu de l'Église ancienne. L'une des raisons n'en était-elle pas que l'évêque d'aujourd'hui n'a, en ce domaine, que le pouvoir d'ordre, mais nullement le pouvoir de déterminer les critères d'appel des personnes, selon les besoins de son Église ? Cette dissociation conduit simultanément à mettre en péril le rapport existant entre la présidence de la communauté et la présidence à la célébration à la vie liturgique habituelle, et même à nombre de sacrements ².

Statut épistémologique et théologique du droit dans l'Église catholique.

Le présent ouvrage a creusé, avec une érudition historique et une grande vigueur de pensée, une réalité dont l'importance pastorale, œcuménique et systématique pourrait difficilement être sous-estimée. Il devrait faire date parce qu'il désigne un chantier où, paradoxalement, la théologie catholique est particulièrement faible, alors que notre Église passe pour la plus juridique qui soit ! Les remarquables orientations de Paul VI en faveur d'un traitement théologique du droit canonique sont malheureusement restées lettre morte³, ou presque, dans la rédaction du Code promulgué en 1983⁴. Si tout le monde se réfère à l'œuvre pionnière pour la théologie du droit canon, de Klaus Mörzdorf, on n'en reste pas moins universellement au diagnostic d'un manque formulé par le

1. Voir H. Legrand, « La théologie de la vocation aux ministères ordonnés : vocation ou appel ? », *La Vie spirituelle*, n. 729, déc. 1998, p. 621-640.

2. La thèse (de la Grégorienne) d'A. Loretan, *Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung : Pastoralassistenten/assistentin- Pastoralreferent/referentin*, Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1994, citée dans cet ouvrage, montre que la distinction entre le pouvoir d'ordre et de juridiction, en principe dépassée par Vatican II, sert de caution, en Suisse et en Allemagne, pour confier aux laïcs des charges pastorales, puisque les prêtres manquent.

3. Voir E. Corecco, « Paul VI et le statut du droit canonique », dans *Paul VI et les réformes institutionnelles. Journée d'étude (Fribourg, Suisse, 9 novembre 1985)*. (Publicazioni dell'Istituto Paolo VI, 6), Brescia, 1987, p. 13-29.

4. On peut le constater dans la systématique adoptée par ce Code pour traiter de la relation entre Église particulière et Église universelle. Elle implique la priorité du

prof. R. Sobanski, de l'université de Varsovie, par feu Mgr E. Corecco, professeur à l'université de Fribourg, puis évêque de Lugano ou par les prof. R. Metz ou J. Hoffmann de l'université de Strasbourg, qui tous se retrouveraient dans le déplorable constat d'A. M. Rouco Varela, à l'époque, professeur à Salamanque, et devenu depuis cardinal-archevêque de Madrid : « n n'existe aucune théologie catholique du droit canonique systématiquement construite comme discipline spécifique⁵. » Le cri d'alarme poussé par L. Bouyer sur les déficits méthodologiques du droit canonique comme discipline a été entendu en cet ouvrage. Il plaidait, il y a déjà trente ans, comme il nous est aussi arrivé de le faire après lui⁶, pour « une étude historique et théologique de la tradition canonique », soulignant que « supposer que nous puissions aujourd'hui, dans l'Église catholique, édifier une ecclésiologie satisfaisante, et en particulier, d'orientation œcuménique, sans avoir à nous engager dans de telles recherches est une chimère qu'on peut qualifier de catastrophique⁷ ».

concept d'Église particulière sur celui d'Église diocésaine, de l'épiscopat de succession apostolique sur l'épiscopat diocésain et enfin de l'Église universelle sur l'Église particulière, voir W.F. Rothe, « Kanonistische Anmerkungen zum Verhältnis von Universalkirche und Partikularkirche », *Forum Katholische Theologie*, 2002, 224-232.

1. R. Sobanski, *Grundlagenproblematik des katholischen Kirchenrechts*, Vienne-Cologne, Böhlau Verlag, 1987.

2. J. Hoffmann a été l'introducteur en France de la pensée si riche de H. Dombois, « Grâce et institution selon Hans Dombois », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 52, 1968, 645-676 ; 53, 1969, 41-69, et « L'horizon œcuménique de la réforme du droit canonique. À propos de deux ouvrages de H. Dombois », *ibid.*, 57, 1973, 228-250. On verra son article programme « Statut et pratique du droit canonique dans l'Église », *Revue de droit canonique* 27, 1977, 5-37.

3. Voir R. Metz, « Le problème d'un droit de l'Église dans les milieux catholiques, de la seconde moitié du x^e siècle à la période post-conciliaire (1870-1983) », *Revue de droit canonique* 35, 1985, 222-244.

4. On verra surtout *Théologie et droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canonique*, Fribourg, Éditions universitaires, 1990. A. Cattaneo a entrepris de publier toute l'œuvre, voir *Ius et communia. Scritti di Diritto canonico*, Casale Monferrato, 1997 (2 tomes).

5. Voir *Grundfragen einer katholischen Theologie des Kirchenrechts. Ueberlegungen zum Aufbau einer katholischen Theologie des Kirchenrechts*, Archiv für kath. Kirchenrecht 148, 1979, 341. On trouvera de solides fondements pour remédier à cette situation, on verra sa dernière publication *Schriften zur Theologie des Kirchenrechts und zur Kirchenverfassung*, Paderborn, Schöningh Verlag, 2000.

6. Voir H. Legrand, « Grâce et institution dans l'Église : les fondements théologiques du droit canonique », dans *L'Église, institution et foi*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1979¹, 1993³, p. 139-172.

7. L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 1970, p. 208-209.

Une thèse : abandonner la distinction ordre et juridiction.

La thèse de cet ouvrage est bien argumentée : la distinction entre le pouvoir d'ordre et de juridiction, élaborée dans ses formes initiales au ^{xn}e siècle, puis généralisée sans de solides fondements réflexifs sous sa forme actuelle au ^{XIX}e siècle, est solidaire d'une ecclésiologie désormais révolue. On ne peut plus l'utiliser avec profit. Telle est aussi notre conviction. Un chantier commun aux canonistes et aux ecclésiologues est donc ouvert. Les plus sensibles aux enjeux pastoraux et œcuméniques ne manqueront pas de s'y engager.

Pour notre part, c'est avec joie que nous recommandons cet ouvrage qui témoigne de la vitalité de l'ecclésiologie française et francophone : pluridisciplinaire, largement ouverte à la discussion internationale, conjuguant souvent, comme ici, l'érudition et la force herméneutique.

HERVÉ LEGRAND, O.P.,
Institut catholique de Paris.

Bibliographie

I. LES SOURCES

A. LES SOURCES NON IMPRIMÉES

Alain l'Anglais, Glose à la *Compilatio Prima* :

Halle Universitätsbibl., Ye 52.

—, *Apparatus « lus Naturale »* :

Paris, BN lat. 3909, recensio brevior

Paris, BN lat. 15393, recensio longior

Paris, bibl. Mazarine, 1318, recensio longior

Seo de Urgel, Arch, de la Catedral, 2009 (Beer 113).

Bernard de Compostelle l'Ancien, *Apparatus* :

Gniezno, Bibl. Kapitulna, 28.

Étienne de tournai, *Summa* :

Bruxelles, Bibliothèque royale, 1410

München, Bayerische Staatsbibliothek lat. 14403

München, Bayerische Staatsbibliothek lat. 17162

Paris, BN lat. 3912.

Glossa Palatina :

Vatican, BAV, Pal. lat. 658.

Guillaume Vasco :

Beaune, BM, 5.

Huguccio, *Summa* :

München, Bayerische Staatsbibliothek lat. 10247

Paris, BN lat. 3892

Vatican, Biblioteca Apostolica, lat. 2280.

Jean de Faenza, *Summa* :

Bamberg, Bayerische Staatsbibliothek, Can. 37

Paris, BN lat. 14607

Vatican, Biblioteca Apostolica Borgh., 71.

Jean le Teutonique, *Quaestiones* :

Klosterneuburg, Stiftsbibl., 656.

Laborans, *Compilatio decretorum* :

Vatican, Archivio della basilica di S. Pietro, C. 110.

Laurent d'Espagne, Glose à la *Compilatio Tertia* :

Karlsruhe, Badische LB, Aug. peg. 40, fol. 127v.

Richard l'Anglais, Glose à la *Compilatio Prima* :

Munich, Staatsbibliothek, Clm 6352.

Simon de Bisignano, *Summa* :

Paris, BN lat. 3934 A

London British Museum, IO-A-HL

Summa « Animal est substantia » (Bambergensis) :

Bamberg, Bayer. Staatsbibliothek, Can. 42

Liège, bibliothèque de l'université, 127 E.

*Summa * De iure canonico tractaturus »* :

Laon, bibliothèque communale, 371 bis.

Summa « Ecce vicit Leo » :

Sankt Florian, Stiftsbibliothek, XI605.

Summa « Omnis qui iuste iudicat » (Lipsiensis) :

Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. MS 986

Luxembourg, bibliothèque, 144.

Summa Reginensis :

Vatican, Biblioteca Apostolica Reg. lat. 1061.

Summa « Sicut Vetus Testamentum » :

Firenze, Biblioteca nazionale Conv. soppr., G. IV 1736.

Tancrède, Apparatus à la *Compilatio Prima* :

Leipzig, Universitätsbibliothek, 968.

-, Apparatus à la *Compilatio Secunda* :

Vatican, Bibl. Apost., Vat. lat. 1377

Munich, Staatsbibliothek, Clm 3879.

Vincent d'Espagne, glose à la *Compilatio Tertia* :

Vatican, Bibl. Apost., Vat. lat. 1378.

B. LES SOURCES IMPRIMÉES

1. Décrétistes et Décrétalistes.

Alger de Liège, *De misericordia et iustitia*, éd. dans R. Kretschmar, *Alger von Lüttichs Traktat « De misericordia et iustitia », ein kanonistischer Konkordanzversuch aus der Zeit des Investiturstreits. Untersuchungen und Edition*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1985.

Bernard de Parme, *Glossa ordinaria*, Lyon, 1584.

- Bernard de Pavie, *Summa Decretalium*, Ratisbonne, éd. E. A. Th. Laspeyres, 1860.
- , *Summa de electione*, Ratisbonne, éd. E. A. Th. Laspeyres, 1860.
- Corpus Iuris Canonici*, Pars prior, *Decretum Magistri Gratiani*, éd. Ae. Friedberg, Leipzig, 1879 (réimpr. Graz, 1959) ; Pars secunda, *Decretalium Collectiones*, éd. Ae. Friedberg, Leipzig, 1879 (réimpr. Graz, 1959).
- Decretales Pseudo-Isidorianae et capitula Angilramni*, éd. P. Hinschius, Leipzig, 1863.
- Distinctiones Monacenses*, A. J. De Groot (dir.), Nimègue, G. Noodt Instituât, 1996.
- Étienne de Tournai, *Somme sur le Décret de Gratien*, éd. J. F. von Schulte, Giessen, 1891.
- Sinibaldo Fieschi, *Commentaria Innocenta Quarti Pontificis Maximi super libros quinque Decretalium*, Francfort, 1570 ; reprod. anastatique, Francfort, Minerva GmbH, 1968.
- Geoffroy de Trani, *Summa super titulis Decretalium*, réimpr. de l'éd. Lyon 1519, Aalen, Scientia Verlag, 1968, 534 p.
- Glossa ordinaria* de la Bible, facs. repr. of the editio princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480/1481, Turnhout, Brepols, 1992.
- Guillaume Durand, *Speculum juris Gulielmi Durandi*, apud heredes N. Bevilacqua, 1578, 3 tomes en 2 vol.
- Henri de Suse (Hostiensis), *Summa*, réimpr. de l'éd. Lyon 1537, Aalen, Scientia, 1962.
- , *Lectura in Decretales Greg. IX et in Decretales Innocenta IV*, Venise, 1581 ; reprod. anastatique, Aalen, Scientia, 1965.
- , *In sex Decretalium libros Commentaria*, Venise, 1581, 7 vol.
- Jean d'André, *In Quinque Decretalium libros Novella Commentaria*, Venise, 1581 ; reprod. anastatique, Turin, Bottega d'Erasmus, 1963.
- Quinque Compilationes Antiquae nec non Collectio Canonum Lipsiensis*, éd. Ae. Friedberg, Leipzig, 1882.
- Raymond de Penafort, *Summa de poenitentia*, Rome, éd. Commentarium pro religiosus, 1976.
- , *Summa de iure canonico*, Rome, éd. Commentarium pro religiosus, 1975.
- Rufin, *Summa*, éd. H. Singer, *Die Summa Decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn, 1902 (réimpr. Aalen-Paderborn, 1963).
- Summa Coloniensis «Elegantius in iure divino»*, éd. Franssen, *MonlurCan*, A 1,1.1, New York, 1969 ; t. II, Cité du Vatican, 1978.
- Summa du Magister Rolandus*, éd. Thamer, Innsbruck, 1874.
- Summa «Quoniam»*, éd. J. F. von Schulte, sous le nom de Paucapalea, Giessen, 1890.
- Summa Parisiensis*, éd. T. P. McLaughlin, Toronto, 1952.

Yves de Chartres, *Correspondance*, éd. et trad. J. Leclercq, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

2. Théologiens des xii^e et xiii^e siècles.

Albert le Grand, *Opera Omnia, Commentarii in IV Sententiarum*, éd. sous la dir. de A. Borgnet, Paris, Vivès, 1894, t. 30.

Alexandre de Halès, *Glossa in quatuor libros Sententiarum IV*, éd. Collegii S. Bonaventurae, 4, Quaracchi, 1957.

Bonaventure, *Comm. in Lib. IV Sententiarum, Opera Omnia*, t. IV, Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1882-1889.

– , *Breviloquium*, pars 6, cap. 12, *Opera omnia*, t. V, Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1882-1889.

Hugues de Saint-Victor, *De Sacramentis*, lib. 2, pars 3, cap. 13, PL 176 ; cap. 5, PL 176.

Pierre Lombard, *Collectanea in Epist. S. Pauli ad Phil 1 :1*, PL 192.

– , *Libri IV. Sententiarum*, Ad Claras Aquas, éd. Collegii S. Bonaventurae, 1916 (2^e éd.), 2 vol.

– , *Liber IV Sententiarum*, d. 24, cap. 13, Rome, éd. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1981 (3^e éd.).

Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, Paris, Éd. du Cerf, 1993, 951s.

– , *Somme théologique*, 4 vol., Paris, Éd. du Cerf, 1983-1986.

3. xiv^e-xv^e siècle.

Agostino Trionfo, *Summa de Potestate ecclesiastica*, Augsbourg, 1474 ; Rome, 1479 ; Venise, 1487 ; Rome, 1582.

– , *Tractatus de duplici Potestate prelatorum et laicorum*, éd. R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII.*, Stuttgart, 1903.

Alexandre de Saint-Elpide, *Tractatus de ecclesiastica Potestate*, éd. Rocaberti, Bibl. Max. Pontif., t. n, 1-30.

Geoffroy de Vendôme, *Libellus 2, Libelli de Lite*, II, Munich, Monumenta Germaniae Historica, 1892.

Gilles de Rome, *De ecclesiastica Potestate*, éd. R. Scholz, Weimar, 1929.

Guillaume de Saint-Amour, *Opera*, Constance, 1632.

Guillaume d'Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, éd. R. Scholz, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Stuttgart, 1952 (2^e éd.).

Hervé Nédellec (H. Natalis), *De iurisdictione*, éd. L. Hödl, Munich, Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität, 1959.

– , *De potestate Papae*, Paris, 1500, 1506, 1647.

Jacques de Viterbe, *De regimine christiano*, éd. Arquillière, *Le Plus Ancien Traité de PÉglise*, Paris, 1926.

Jean de Paris, *De potestate regia et papali*, éd. J. Leclercq, Paris, Vrin, 1942.

Nicolaus de Tudeschis, *Commentaria in decretalium librum*, Lyon, 1549.

– , *Quaestiones*, Lyon, 1551.

Pierre d'Ancharano, *In quinque Decretalium libros facundissima Commentaria*, Bologne, apud Societatem typographiae, 1580-1583, 6 tomes en 4 voi., voi. I : tomes I et II, 1581.

Pierre de la Palu, *Tractatus de causa immediata ecclesiasticae Potestatis* (édité à la suite du *De eccl. pot. et papali* de H. Natalis), Paris, Barbier, 1506.

J. de Turrecremata, *Summa de Ecclesia*, éd. Venise, 1561.

Fr. Zabarella, *Super Primo (-V) Decretalium subtilissima Commentaria, cum additionibus, summariis ac repertorio*, Venise, Apud Juntas, 1502, 1602.

– , *De ejus temporis schismate*, éd. E. Schard, *De jure imperiali ac potestate ecclesiastica*, Bâie, 1566, 688-710.

4. xvr^esiècle.

R. Bellarmine, *Disputationes de controversiis fidei adversus huius temporis haereticos*, Ingolstadt, 1596-1598.

Concilium Tridentinum, éd. GÖRRES-Gesellschaft, 14 voi., Fribourg-en-Brisgau, 1901-1938.

J. La Inez, *Disputatio de origine iurisdictionis episcoporum*, dans *Disputationes Tridentinae*, I, Innsbruck, Grisar, 1886.

Pie V, *Catechismus Romanus, ex decreto Concilii Tridentini ad parochos, editio romana*, 1862.

5. xvne-xvme siècle.

A. Barbosa, *Iuris ecclesiastici universi libri III in quibus de personis, de locis, de rebus ecclesiasticis plenissime agitur*, Lyon, 1718.

– , *Pastoralis sollicitudinis sive De Officio et potestate episcopi tripartita descriptio*, Lyon, 1724.

G.-V. Bolgeni, *L'Episcopato ossia della Potestà di governar la Chiesa. Dissertazione divisa in due Parti*, Rome, 1789.

– , *Dissertazione di Gianvincenzo Bolgeni sulla Giurisdizione ecclesiastica in confutazione di una diatriba del teologo Giorgio Sicardi*, Rome, 1791.

– , *Analisi e Difesa del Libro intitolato [sic] L'Episcopato et Dissertazione di Gianvincenzo Bolgeni sulla Giurisdizione ecclesiastica in confutazione di una diatriba del teologo Giorgio Sicardi*, Rome, 1791.

G. Devoti, *Institutionum canonicarum Libri IV*, Rome, 1785.

- L. Engel, *Collegium universi iuris canonici*, Salzbourg, 1712 (8^e éd.) [la 1^{re} édition paraît de 1671 à 1674 ; en 1770, on est déjà à la 15^e édition].
- E. Pirhing, *Jus canonicum in Vlibros Decretalium*, Dillingen, J. Federle, 1674-1678.
- A. Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, Venise, 5 vol., 1735.
- Fr. Schmalzgrueber, *Jus Ecclesiasticum Universum*, Ingolstadt, 1728 (2^e éd.).
- Fr. Suarez, *Opera Omnia*, Paris, 1856.
- L. Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiae disciplina*, 10 tomes, Magontiaci, 1787.
- Z. B. Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*, Naples, 1766. La 1^{re} édition a paru à Louvain en 1700 et fiit suivie de onze autres.

6. xix^e-xx^e siècle.

- Acta et documenta Concilio Œcumenico Vaticano II Apparando*, Series I et II, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960-1969 ; *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Œcumenici Vaticani II*, 4 vol., 25 t., Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970-1978 ; *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani. Appendix*, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1983 ; *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani. Appendix altera*, Rome, Typis Polyglottis Vaticanis, 1983.
- Congrégation pour la doctrine de la foi. « Ordinations épiscopales de Palmar de Troya », AAS, 68, 1976, 623.
- P. Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, Berlin, Verlag von I. Guttentag, 1.1, 1869 ; t. II, 1878 ; t. m, 1883 ; t. IV, 1888 ; t. V, 1895 ; t. VI, 1897.
- Jean XXIII, *Allocution au consistoire du 15 décembre 1958*, AAS, 50, 1958, 981-997.
- A. Ottaviani, *Compendium Iuris Publici Ecclesiastici*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1936, 525 p.
- G. Phillips, *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, trad. M. l'abbé Crouzet, Paris, Lecoffre, 1850-1851, 1.1, de *Kirchenrecht*, Ratisbonne, 1.1, 1845.
- Pie XII, *Mystici corporis*, AAS, 35, 1943, 200-243.
- , *Ad sinarum gentem*, 7 octobre 1954, AAS, 47, 1955, 5-14.
 - , *Allocution Six ans se sont écoulés*, 5 octobre 1957, AAS, 49, 1957, 922-939.
 - , *Ad Apostolorum principis*, AAS, 50, 1958, 601-617.
- C. Tarquini, *Juris ecclesiastici publici institutiones*, Rome, 1862, 1.
- F. Walter, *Lehrbuch des Kirchenrechts aller Confessionen*, Bonn, 1825 (3^e éd.), 43. La 8^e édition a été traduite par M. A. de Roquemont, *Manuel du droit ecclésiastique de toutes les confessions chrétiennes*, Paris, Poussielgue-Rusand, 1840.

IL INSTRUMENTS DE TRAVAIL

- G. Alberigo (dir.), *Les Conciles œcuméniques*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.
- G. Alberigo et F. Magistretti (dir.), *Constitutionis dogmaticae « Lumen Gentium ». Synopsis historica*, Bologne, Istituto per le Scienze religiose, 1975, 609 p.
- J. Berlioz, *Identifier sources et citations*, Brepols, coll. « L'atelier du médiéviste », 1994, 336 p.
- B. Bischoff, *Paléographie, de l'Antiquité romaine et du Moyen Âge occidental*, Paris, Picard, 1985, 324 p.
- J. G. Bougerol, *Lexique saint Bonaventure*, Paris, Éditions franciscaines, 1969, 144 p.
- P. Gasparri, *Codicis iuri canonici fontes*, Rome, Typis polyglottis Vaticanis, 1918.
- F. Germovnik, *Index Analytico-Alphabeticus ad Secundam Partem Corporis Iuris Canonici*, Ottawa, Saint Paul, 1980.
- K. Heffele et H. Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, Letouzey et Ané.
- Index verborum Codicis Iuris Canonici*, de A. Lauer, Typis Polyglottis Vaticanis, 1941, 2254 p.
- Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia post Christum natum MCXCVIII*, 2^e éd. S. Loewenfeld, r. naltenbrunner, P. Ewald, Berlin, 1885-1888.
- T. Kaeppli, *Scriptores ordinis praedicatorum medii aevi*, 3, Rome, 1970-1983, 4 vol.
- S. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik (1140-1234). Prodrum glossarum*, I, Rome, Cité du Vatican, bibliothèque du Vatican, 1937, réimpr. 1981.
- , *A Catalogue of Canon and Roman Law Manuscripts in the Library*, t. I, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, « Studia et Testi », 322, 1986.
- J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P. 1998, 1298 p.
- G. Le Bras, Ch. Lefebvre, J. Rambaud, *L'Âge classique (1140-1378). Sources et théorie du droit, histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, Paris, Sirey, 1965, vol. VII.
- J. D. Mansi (dir.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florence, 1759-1827 ; Paris-Leipzig, 1901-1927.
- J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme*, Paris, Desclée-Fayard.
- R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, I, Paris, Montchrestien, 1947 (6^e éd.).

MI POUVOIR D'ORDRE ET POUVOIR DE JURIDICTION

- X. Ochoa, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Rome, 1967.
- L. von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, t VII, *Pius IV.*, Fribourg-en-Brisgau, 1920, 204-287 (trad. *Histoire des papes depuis la fin du Moyen Âge*, Paris, Plon, 1934, 279 p.).
- W. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts*, t. II2, Vienne-Munich, 1962.
- A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. 1198 ad a. 1304*, I-H, Berlin, 1873-1875.
- M. Prou, *Manuel de Paléographie*, Paris, Picard, 1924, 511 p.
- T. Reuter et G. Silagi, *Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani*, Munich, Monumenta Germaniae Historica, 1990, 6 vol., x-5058 p.
- B. Sesboüé (dir.), *Histoire des Dogmes*, t. III, *Les Signes du salut*, Paris, Desclée, 1995, 394 p.
- A. M. Stickler, *Historia iuris canonici latini*, I, *Historia Fontium*, Rome, 1974.
- P. Valdrini (dir.), J. Vernay, J.-P. Durand et O. Échappé, *Droit canonique*, Paris, Dalloz, coll. « Précis Dalloz », 1989.
- E. Vilanova, *Histoire des théologies chrétiennes*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, 3 vol.

m. PRINCIPAUX OUVRAGES ET ARTICLES CONSULTÉS

A. IDÉES ET INSTITUTIONS JURIDIQUES MÉDIÉVALES

- R. Benson, «The Obligations of Bishops with "Regalia"», dans *Proc. 2nd Intern. Cong. MCL.*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1965, 123-137.
- , *The Bishop-Elect. A study in Medieval ecclesiastical office*, New York, Princeton University Press, 1968, 440 p.
- , « Election by Community and Chapter : Reflections on Co-responsibility in the Historical Church », *The Jurist*, 31, 1971, 54-80.
- U. Berlière, « L'Exercice du ministère paroissial par les moines du XIIe au XVIIIe siècle », *Revue bénédictine*, 39, 1927, 227-250, 340-364.
- A. Bernal Palacios, « Reportios del comentario de Innocencio IV a las decretales de Gregorio IX », *Escritos del Vedat*, 17, 1987, 143-172.
- M. Bertram, « Angebliche Originale des Dekretalenapparats Innozenz IV. », dans *Proc. Vllth Intern. Cong. MCL.*, Cité du Vatican, 1976, 41-47.
- J. Brundage, *Medieval Canon Law*, Londres et New York, Longman, 1995, 260 p.

- G. Catalano, *Spender und äusseres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio*, Würzburg, 1922.
- , « Impero, regni e sacerdozio nel pensiero di Uguccio da Pisa », *RSCI*, 1957, 93-147.
- L. Chevalier, art. « Tancrède », dans *DDC*, 1961, t. VII, 1146-1165.
- S. Chodorow, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century*, Berkeley, University of California Press, 1972.
- P. Costa, *Iurisdicatio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale, 1100-1433*, Milan, A. Giuffrè editore, 1969, 400 p.
- C. Duggan, « The Réceptions of Canon Law in England in the Later twelfth Century », dans S. Kuttner et J. J. Ryan (éd.), *Proc. 2nd Intern. Cong. MCL*, Cité du Vatican, 1965, 359-390.
- K. A. Fink, *Chiesa e papato nel medioevo*, Bologne, Universale paperbacks II Mulino, 1987, 216 p., trad. de *Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter*, Munich, Verlag C. H. Beck, 1981, 212 p.
- R. Foreville et J. Leclercq, « Un débat sur le sacerdoce des moines au XII^e s. », *Studia Anselmiana, Analecta monastica*, 41, 1957, 8-118.
- G. Fransen, « La Tradition des canonistes du Moyen Âge », dans *Études sur le Sacrement de VOrdre*, Paris, Éd. du Cerf, coli. « Lex Orandi », collection du Centre de pastorale liturgique, 22, 1957, 257-275.
- J. Gaudemet, « L'Élection épiscopale d'après les canonistes de la deuxième moitié du x^e siècle », dans *Le Istituzioni ecclesiastiche della « societas christiana » dei secoli XI e XII. Papato, Cardinalato ed Episcopato* (Atti della quinta Settimana internazionale di studio, 26-31 agosto 1971), Milan, Vita e pensiero, 1974, 476-489.
- , « Note sur le symbolisme médiéval : le mariage de l'Évêque », *ACan*, 1978, 71-80.
- , « Le Symbolisme du mariage entre l'évêque et son Église et ses conséquences juridiques », dans *Kanon 7, Der Bischof und seine Eparchie*, Vienne, 1985, 110-123.
- J. De Ghellinck, *Le Mouvement théologique au xiv^e s.*, Bruges, éd. de Tempel, 1948 (2^e éd.), 594 p.
- F. Gilman, *Spender und äusseres Zeichen der Bischofsweihe nach Huguccio*, Würzburg, édité par l'auteur, 1922, 21 p.
- , « Einteilung und System des Gratianischen Dekrets nach den alten Dekretglossatoren bis Johannes Teutonikus einschließlich. – Unter besonderer Rücksicht auf Rudolph Sohm : Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians », *AKathKR*, 106, 1926, 472-574.
- , « Ricardus Anglikus als Glossator der Compilatio 1a », *AKathKR*, 107, 1927, 575-655.
- A. Gouron, « Sur les sources civilistes et la datation des Sommes de Rufin et d'Étienne de Tournai », *BMCL*, 16, 1986, 55-70.
- N. M. Häring, « Character, Signum und Signaculum. Die Einführung in

- die Sakramententheologie des 12. Jahrhunderts », *SchoL*, 31, 1956, 182-212.
- D. E. Heintschel, *The Medieval Concept of an Ecclesiastical Office*, Washington, The Catholic University of America, 1956, 107 p.
- D. E. Heitmeyer, *Sakramentspendung bei Häretikern und Simonisten nach Huguccio. Von den « Wirkungen » besonders der Taufe und der Weihe in der ersten Causa seiner « Summa super Corpore Decretorum »*, Rome, coli. « Analecta Gregoriana », 132, 1964.
- N. Hilting, « Über den Gebrauch des Ausdrucks *jurisdictio* im kanonischen Recht während der ersten Hälfte des Mittelalters », *AKathKR*, 118, 1938, 165-170.
- E. Hirsch, « Die Auffassung der simonistischen und schismatischen Weihen im elften Jh., besonders bei Kardinal Deusdedit », *AKathKR*, 87, 1907, 25-70.
- L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, Ite partie, *Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüssel-Gewalt von ihren Anfängen bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1960, 398 p.
- U. Horst, « Das Wesen der "potestas clavium" nach Thomas von Aquin », *MThZ*, 11, 1960, 191-201.
- S. Horwitz, « Magistri and magisterium : Saint Raymond of Penafort and the Gregoriana », *Escritos del vedat*, 7, 1977, 209-238.
- S. Kuttner, « Zur Frage der theologischen Vorlagen Gratians », *ZSRG.K*, 23, 1934, 243-268 ; réimpr. dans : *Id.*, *Gratian and the Schools of Law 1140-1234*, Londres, Variorum Reprints, 1983 avec *Retractationes*.
- , « Les Debuts de Fècole canonistique française », *Studia et documenta historiae et iuris*, 4, 1938, 193-203 ; réimprimé dans *Id.*, *Gratian and the School of Law 1140-1234*.
- S. Kuttner et B. Smalley, « The Glossa Ordinaria to the Gregorian decretals », *English Historical Review*, 60, 1945, 97-105.
- S. Kuttner et E. Rathbone, « Anglo-Norman canonists of the Twelfth Century : An Introductory Study », *Traditio*, 7, 1949-1951, 279-358 (et *Retractationes* sur cet article dans S. Kuttner, *Gratian and the Schools of Law 1140-1234*, *Retractationes*, 36).
- S. Kuttner, « The Barcelona Edition of St. Raymond's first treatise of canon law », *Seminar*, 1, 1950, 52-67.
- , « Zur Entstehungsgeschichte der Summa de casibus poenitentiae », *ZSRG.K*, 39, 1953, 419-434.
- , Introduction, dans J. Andreae, *In Quinque Decretalium libros Novella Commentaria*, Venise, 1581 (reprod. Turin, 1963), vol. I, v-xiv (reproduit et augmenté : « Joannes Andreae and his Novella on the Decretals of Gregory IX », *The Jurist*, 24, 1964, 393-408).

- , art. « Ricardus Anglicus (Richard de Mores ou de Morins) », dans *DDC*, 1965, t. VH, 676-681.
- , *The History of the Ideas and Doctrines of Canon Law in the Middle Ages*, Londres, Variorum Reprints, 1980.
- , « Notes on the Glossa ordinaria of Bernard of Parma », *BMCL*, 11, 1981, 86-93.
- , *Gratian and the School of Law 1140-1234*, Londres, Variorum Reprints, 1983, 396 p.
- P. Landau, *Die Entstehung des kanonischen Infamiebegriffs von Gratian bis zur Glossa ordinaria*, Cologne et Graz, Böhlau Verlag, 1966, 176 p.
- , art. « Alanus Anglicus », dans *LMA*, 1, 1980, 267-268.
- , « Das Dekret des Ivo von Chartres », *ZSRG.K*, 70, 1984, 1-44.
- , « Quellen und Bedeutung des Gratianischen Dekrets », *Studia et documenta historiae et iuris*, 52, 1986, 218-235.
- , « Die Ursprünge des Amtsbegriffs im klassischen kanonischen Recht. Eine quellengeschichtliche Untersuchung zum Amtsrecht und zum Archidiakonats im Hochmittelalter », *Bayerische Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1991, 5-54.
- , « Gratian und die Sententiae Magistri A. », dans H. Mordek (dir.), *Aus Archiven und Bibliotheken, Festschrift für Raymond Kottje zum 65. Geburtstag*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1992, 311-326.
- , « Gratians Arbeitsplan », dans W. Ayman et K.-T. Geringer, *Iuri Canonico Promovendo, Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag*, Ratisbonne, Verlag Friedrich Pustet, 1994, 691-707.
- A. Landgraf, « Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennten Priesters im 12. Jahrhundert », *Schol.*, 15, 1940, 204-227.
- , « Diritto canonico e Teologia nel secolo XII », *Studia Gratiana*, 1, 1953, 371-413.
- , « Die Lehre vom Episkopat als Ordo », dans *Dogmengeschichte der Frühscholastik* 3/2, Ratisbonne, Pustet, 1955.
- C. Larrainzar, « El Decreto de Graciano del codice Fd (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi A. I. 402) : In memoriam R. Weigand », *Ius ecclesiae*, X/2, 1998, 421-489.
- G. Le Bras, art. « Bernard de Pavie », dans *DDC*, 1937, t. II, 782-789.
- , « Boniface Vili, symphoniste et modérateur », dans *Mélanges Louis Halphen*, Paris, 1951, 383-394.
- , « L'Excommunication des clercs par les laïcs », dans *Mélanges L. Febvre*, Paris, 1953, 1.1, 227-232.
- , « Innocent IV romaniste. Examen de l'Apparatus », *Studia Gratiana*, 11, 1967, 305-326.
- J. Leclercq, *Jean de Paris et Teclésiologie du xnr siècle*, Paris, 1942.
- Ch. Lefebvre, art. « Hostiensis », dans *DDC*, 1953, t. V, 1211-1227.
- , art. « Panormitain », dans *DDC*, 1957, t. VI, 1195-1215.

- , « L'Enseignement de Nicolas de Tudeschis et l'Autorité pontificale », *Ephemerides Iuris Canonici*, 14, 1959.
 - , « Recherches sur les manuscrits des glossateurs de la *Compilatio I* : l'œuvre de Richardus Anglicus », Louvain, coll. « Bibliothèque de la RHE », 33, 1959, 137-148.
 - , « Les gloses à la *Compilatio prima* et les problèmes qu'elles soulèvent », dans *Proc. 1st Intern. Cong. MCL.*, Cité du Vatican, 1965, 63-70.
 - , art. « Sinibalde dei Fieschi », dans *DDC*, 1965, t. VII, 1029-1062.
 - , « Les Ministères de direction dans l'Église à l'âge classique », *RDC*, 23, 1973, 1-4.
- P. Legendre, *La Pénétration du droit romain dans le droit canonique classique de Gratien à Innocent IV (1140-1225)*, Paris, Jouve, 1964, 142 p.
- J.-Fr. Lemaignier, « Le Monachisme et l'Encadrement religieux des campagnes du Royaume de France situées au nord de la Loire de la fin du Xe à la fin du XIe siècle », dans *Le Istituzioni ecclesiastiche della « societas Christiana » dei secoli XI. XII. Diocesi, Pievi e Parrocchie* (Atti della sesta Settimana internazionale di studio, 1-7 settembre 1974), Milan, Vita e Pensiero, 1977, 357-394.
- , *La France médiévale. Institutions et société*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2000 (2e éd.), 425 p.
- T. Lenherr, « Der Begriff *executio* in der *Summa decretorum* des Huguccio », *AKathKR*, 150, 1981, 5-44.
- , *Die Exkommunikations- und Depositionsgewalt der Häretiker bei Gratian und den Dekretisten bis zur Glossa Ordinaria des Johannes Teutonicus*, Sankt Ottilien, EOS Verlag, 1987, 331 p.
- R. Macerati, *Ricerche sullo status giuridico dell'Eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico (da Graziano ad Uguccione)*, Padoue, CEDAM, 1994, 882 p.
- W. McCready, « Papal Plenitudo potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theoiy », *Speculum*, 48, 1973, 654-674.
- A. McDvitt, « The Episcopate as an Order and Sacrament on the Eve of the High Scholastic Period », *Franciscan Studies*, 20, 1960, 96-148.
- G. G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Bologne, Il Mulino, 1989, 145 p.
- H. Müller, *Der Anteil der Laien an der Bischofswahl*, Amsterdam, Grüner, 1977, 268 p.
- , *Huguccio, The Life, Works, and Thought of a Twelfth-Century Jurist*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1994, 220 p.
- Ch. Munier, *Les Sources patristiques du droit de l'Église du vnr au xnr siècle*, Mulhouse, Salvator, 1957, 216 p.
- R. Naz, art. « Dominique de San Geminiano », dans *DDC*, t. IV, 1410.

- , art. « Huguccio Pisanus ou Ferrariensis », dans *DDC*, t. V, 1228.
- , art. « Raymond de Pennafort », dans *DDC*, 1959, t. VII, 461-464.
- O. Nussbaum, *Kloster, Priestermonch und Privatmesse*, Bonn, 1961.
- L'2''^j Sacred Ordinations in Gratian's Decretum : The Conferring of the *Order of Episcopate* and of the *Order of Presbyterate* », *The Heythrop Journal*, 3, 1962, 152-162.
- « Irregular Ordinations in Gratian's Decretum », *The Heythrop Journal*, 4, 1963, 163-173.
- , « Bishops, Presbyters and Priesthood in Gratian's Decretum », *Gregorianum*, 44, 1963, 788-826.
- P * Bernard de Parme on de Botone », dans *DDC*, 1937,
- investiture en France au début du xii^e siècle », dans *atuaes d histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, I, Paris, Sirey, 1965, 665-672.
- * 1989^196]^* " et le Pouvoir ou Moyen Âge, Paris, Desclée,
- ^.^cæhes s>r les paroisses du diocèse de Toul au siècle e. L Eglise paroissiale et son desservant », dans *Le Istituzioni ecclesiastiche della « societas Christiana » deisecoli XI. XII. Diocesi*, i ^a[roc^e (Atti della sesta Settimana internazionale di studio, - 7 t se^embre 1974), Milan, Vita e Pensiero, 1977, 559-570.
- * o K oavrs chrétiens face à l'Église. La querelle des investitures et es a outissements », dans *Histoire du Christianisme*, t. V, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté*.
- K. Pennington, « Panormitanus's Lectura on the Decretals of Gre-
- IX. Fälschungen im Mittelalter : Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniæ Historica », Munich, 16-19 septembre 1986, oetalschte Rechtstexte, Der bestrafte Fälscher. Schriften der Monumenta Germaniæ Historica, 33, 1-6, vol. II, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 1988, 363-373.
- ^E^CHMAURD « Mission canonique et prédication. Le prêtre ministre de la parole dans la querelle entre Mendians et Séculiers au XIII^e siècle », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 30, 1963, 122-144, 251-276.
- W. H. Principle, « The School Theologians* Views of the Papacy, 1150-1250 », dans C. Ryan (éd.), *The Religious Roles of the Papacy : Ideals and Realities, 1150-1300*, Toronto, Papers in Mediaeval Studies, 8, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989, 65-79.
- J. Rambaud-Buhot, « Les Divers Types d'abrévés du Décret de Gratien », dans *Mélanges Gruel*, 1955, II, 397-411.
- , « L'Abbreviatio Decreti d'Omnebene », dans *Proc. Vlth Intern. Cong. MCL*, Rome, 1985, 93-107.
- R. Reynolds, « The "Isidorian" Epistula ad Leudefredum : An Early

- Medieval Epitome of the Clerical Duties», *Medieval Studies*, 41, 1979, 252-330.
- Ch. Ryan, « The Theology of Papal Primacy in Thomas Aquinas », dans C. Ryan (éd.), *The Religious Roles of the Papacy : Ideals and Realities, 1150-1300*, Toronto, Papers in Mediaeval Studies, 8, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989, 193-225.
- J. F. von Schulte, « Zur Geschichte der Literatur über das Dekret Gratians. Dritter Beitrag », *Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-histor. Klasse*, 65, 1870.
- S. Stelling-Michaud, art. « Jean d'André », dans *DDC*, 1957, t. VI, 89-92.
- A. M. Stickler, « Vergessene Bologneser Dekretisten », *Salesianum*, 14, 1952, 476-503.
- , « Alanus Anglicus als Verteidiger des monarchischen Papsttums », *Salesianum*, 2-3, 1959, 346-406.
 - , « Der Dekretist Willelmus Vasco und seine Anschauungen über das Verhältnis der beiden Gewalten », dans *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, I, Paris, Sirey, 1965, 705-728.
 - , « Zur Kirchen-Gewalt in den Glossen der Hs. lat. 3905 B der Bibl. Nat. Paris », *Divinitas*, 11, 1967, 459-470.
 - , « Die Zweigliedrigkeit der Kirchengewalt bei Laurentius Hispanus », dans *Ius Sacrum. Kl. Mörsdorf zum 60 Geburtstag*, Munich, 1969, 181-206.
 - , « Die kirchliche Regierungsgewalt in der klassischen Kanonistik. Einheit der Träger und Unterscheidungen der Funktionen », *ZSRG.K*, 69, 1983, 267-291.
 - , « Die Ekklesiologie des Dekretisten Huguccio von Pisa », dans *Proc. VIth Intern. Cong. MCL.*, Cité du Vatican, 1985, 333-349.
- A. Teetaert, « La "Summa de poenitentia" de S. Raymond de Penafort », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 5, 1928, 49-72.
- B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge, 1955.
- , *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, Londres, Variorum Reprints, 1979.
- W. Ullmann, « Zum Papstwahldekret von 1059 », *ZSRG.K*, 68, 1982, 32-51 ; réimpr. dans *Law and Jurisdiction in the Middle Ages*, Londres, Variorum Reprints, 1988.
- , *The Origins of the Great Schism. A Study in 14th cent. ecclesiastical history*, Londres, 1948, 1967 (2^e éd.), 191-231.
 - , *The Church and the Law in the Earlier Middle Ages*, Londres, Variorum Reprints, 1975, 406 p.
 - , *Law and Jurisdiction in the Middle Ages*, Londres, Variorum Reprints, 1988.
- M. Van de Kerckhove, « De notione iurisdictionis in iure romano », *Ius Pontificium*, 16, 1936, 49-65.
- , « La Notion de juridiction dans la doctrine des Décrétistes et des

- premiers Décrétalistes (1140-1250) », *Études franciscaines*, 49, 1937, 420-455.
- A . Vetulani, « Le Décret de Gratien et les premiers décrétistes à la lumière d'une source nouvelle », dans *Sur Gratien et les Décrétales*, Londres, Variorum Reprints, 1990.
- J. M. Viejo-Ximénez, « *Concordia y Decretum* del maestro Graciano : In memoriam R. Weigand », *Ius canonicum*, 39/77, 1999, 333-357.
- C . Vogel, « *Vacua manus impositio*. L'inconsistance de la chirotonie absolue en Occident », dans *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Botte*, Louvain, abbaye du Mont-César, 1972, 511-514.
- , « Chirotonie et chirothésie. Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres », *Irénikon*, 45, 1972, 7-21.
 - , « *Laïca communione contentas*. Le retour du presbytre au rang des laïcs », *RevSR*, 47, 1973, 56-112.
 - , « Le "Caractère inamissible" de l'ordre d'après le Décret de Gratien », dans *Mélanges offerts à G. Fransen II*, coll. « *Studia Gratiana* », 20, 1976, 437-452 ; reprod. dans C. Vogel, *Ordinations inconsistantes et caractère inamissible*, Turin, Bottega d'Erasmus, 1978.
 - , *Ordinations inconsistantes et caractère inamissible*, Turin, Bottega d'Erasmus, 1978, 207 p.
 - , « Une mutation culturelle inexpliquée. Le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée », *RevSR*, 54, 1980, 231-250.
 - , « La Multiplication des messes solitaires au Moyen Âge », *RevSR*, 55, 1981, 206-213.
 - , « Deux conséquences de l'eschatologie grégorienne : la multiplication des messes privées et les moines-prêtres », *Colloques internationaux du CNRS Grégoire le Grand*, Paris, Éd. du CNRS, 1986, 267-276.
- J. A. Watt, « The Use of the Term "Plenitudo potestatis" by Hostiensis », dans S. Kuttner et J. J. Ryan (éd.), *Proc. 2nd Intern. Cong. MCL*, Cité du Vatican, 1965, 161-187.
- R. Weigand, « Zur Lehre von der geistlichen Gewalt in 12. Jahrhundert », *ZSRG.K*, 94, 1987, 318-327.
- , « Die anglo-normannische Kanonistik in den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts », dans *Proc. Vllth Intern. Cong. MCL*, 249-263.
 - , *Die Glossen zum Dekret Gratians : Studien zu den frühen Glossen und Glossenkompositionen*, Rome, coll. « *Studia Gratiana* », 25-26, 1991, 1042 p.
- J. Weitzel, *Begriff und Erscheinungsformen der Simonie bei Gratian und den Dekretisten*, dans J. Pascher, K. Mörsdorf et H. Tüchle, MThS.K, Hl. Kanonistische Abteilung, t. X, Bonn, 1936, 155 p.
- J. Werckmeister, « Les Études sur le Décret de Gratien : essai de bilan et perspectives », *RDC*, 48/2, 1998, 363-379.
- M. J. Wilks, « *Papa est nomen iurisdictionis* : Augustinus Triumphus Vicariate of Christ », *JTS*, 8, 1957, 74-75.

480 POUVOIR D'ORDRE ET POUVOIR DE JURIDICTION

- A. Winroth, *The Making of Gratian's Decretum*, Columbia University, Thesis, 1996.
« The Two Recensions of Gratian's Decretum », *ZSRG.K*, 83, 1997, 22-31.
- U. Wolter, « Amt und Officium in mittelalterlichen Quellen vom 13. bis 15. Jahrhundert. Einen begriffsgeschichtliche Untersuchung », *ZSRG.K*, 14, 1988, 246-280.
- H. Zapp, art. « Bernardus de Bottone », dans *LMA*, 1, 1980, 1976.
-, art. « Goffredus de Trano », dans *LMA*, 4, 1988, 1533-1534.
- A. Zirkel, « Executio potestatis. Dictum Gratiani post c. 97 C. 1 q. 1. Eine Auslegung », *AKathKR*, 141, 1972, 295-449.
-, « Executio potestatis ». *Zur Lehre Gratians von der geistlichen Gewalt*, Sankt Ottilien, EOS Verlag, 1975, 190 p.

B. HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE

- G. Alberigo, « L'ecclesiologia del Concilio di Trento », *RSCI*, 18, 1964, 227-242 ; reprod. dans G. Alberigo, *La Chiesa nella storia*, Brescia, Paideia Editrice, 1988, 178-196.
- , « La potestà episcopale nei dibattiti tridentini », dans *Il concilio di Trento e la riforma tridentina*, Atti del convegno storico internazionale, Trento, 2-6 settembre 1963, Rome, Fribourg, Bâle, Barcelone, Vienne, 1965, n, 471-523.
- , « L'istituzione e i poteri nella Chiesa : l'episcopato nel cattolicesimo riformato (XVI-XVIIsec.) », dans *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae Vili*, Bruxelles-Louvain, 1987, 268-286.
- , *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Rome, Fribourg, Bâle, Barcelone, Vienne, Herder, 1964, 463 p. et spécialement le premier chapitre « Le potestà episcopali secondo i Padri del concilio di Trento », 11-101. Ce chapitre a été reproduit dans G. Alberigo, *La Chiesa nella storia*, Brescia, Paideia Editrice, 1988, 129-177.
- , *La Chiesa nella storia*, Brescia, Paideia Editrice, 1988, 335 p.
- P. Anciaux, *La Théologie du sacrement de pénitence au xir siècle*, Louvain, Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes, 1949, 309 p.
- J.-R. Armogathe, art. « Bellarmin », dans *Dictionnaire critique de théologie*, 157-158.
- H. X. Arquillière, art. « Boniface VIII », dans *DDC*, 1937, t. II, 940-948.
- S. Th. Bonino, « La Place du pape dans l'Église selon saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, 86, 1986, 392-422.
- B. Botte, *Études sur le sacrement de l'ordre*, Paris, coli. « Lex Orandi », 22, 1957, 322 p.

- H. Bouëssé et A. Mandouze (éd.), *L'Évêque dans l'Église du Christ*, Bruges, 1963, 387 p.
- H. Bouëssé, « Épiscopat et sacerdoce », *RevSR*, 101, 1954, 240-257, 368-391.
- G. Capitani, « Episcopato ed ecclesiologia nell'età Gregoriana », dans *Le Istituzioni ecclesiastiche della « societas christiana » dei secoli XI. XII. Papato, Cardinalato ed Episcopato* (Atti della quinta Settimana internazionale di studio, 26-31 agosto 1971), Milan, 1974, 313-373.
- Art. « Catéchisme romain », dans *Catholicisme*, II, 655-656.
- M.-D. Chenu, *La Théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1976, 413 p.
- Y. Congar, « Weihe sakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt », *Schol.*, 16, 1941, 496s.
- , « Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat », *La Maison-Dieu*, 4/14, 1948, 107-128.
- , « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendians et Séculiers dans la seconde moitié du xnr siècle et le début du xiv », *AHDLMA*, 36, 1951, 35-151.
- , « Thomas et les archidiacons », *Revue thomiste*, 57, 1957, 657-671.
- , « Un témoignage des désaccords entre Canonistes et Théologiens », dans *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris, 1965, II, 861-884.
- , « Origines d'une trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la théologie », *RSPHTh*, 53, 1969, 185-211 (trad. de l'essai de J. Magisterium...).
- , *de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Éd. du Cerf, 1970, 1996, 483 p.
- , « Orientations de Bonaventure et surtout de Thomas d'Aquin dans leur vision de l'Église et celle de l'État », dans *1274-Année charnière. Mutations et continuités*, Lyon-Paris, 30 septembre-5 octobre 1974, Paris, Ed. du CNRS, 1977, 700.
- , « Vision de l'Église chez Thomas d'Aquin », *RSPHTh*, 62, 1978, 523-542.
- , « Note sur une valeur des termes *ordinare*, *ordinatio* », *RevSR*, 58, 1984, 7-14.
- , *Thomas d'Aquin : sa vision de la théologie et de l'Église*, Londres, Variorum Reprints, 1984, 699.
- H. Crœuzel, « La doctrine du caractère sacerdotal est-elle en contradiction avec la tradition occidentale d'avant le xnr siècle et avec la tradition orientale ? » dans *Mariage et divorce, célibat et caractère sacerdotaux dans l'Église ancienne. Études d'histoire du culte et des institutions chrétiennes*, Turin, Bottega d'Erasmus, 1982, 241-264.
- B.-D. Dupuy, Bulletin d'histoire des doctrines « La Théologie de l'énkocopat », *RSPHTh*, 49, 1965, 288-342.

- A. Duval, « L'Ordre au concile de Trente », dans B. Botte, *Études sur le sacrement de l'ordre*, 277-324.
- W. Eiert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1954, 181 p. ; trad. angl. *Eucharist and Church Fellowship in the first four centuries*, Saint Louis, Concordia Publ. House, 1966.
- G. Fahrnberger, *Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient. Eine rechtstheologische Untersuchung*, Vienne, 1970, 130 p.
- J. Freitag, « Schwierigkeiten und Erfahrungen mit dem "sacramentum ordinis" auf dem Konzil von Trient », *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 113, 1991, 39-51.
- , *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient*, Innsbruck, Tyrolia, coli. « Innsbrucker theologische Studien », 1991, 401 p.
- J. Fuchs, *Vom Wesen der kirchlichen Lehrgewalt. Eine Kontroverse des 19. Jahrhunderts, historischer Beitrag und systematischer Versuch*, Theologische Dissertation, Münster, 1946.
- , *Magisterium, Ministerium, Regimen. Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie*, Bonn, 1941, 43 p. ; trad. Y. Congar, « Origines d'une trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la théologie », *RSPTh*, 53, 1969, 185-211.
- V. Fuchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innocenz III.*, Bonn, coli. « Kan. Studien und Texte », 4, 1930 (réimpr. Amsterdam, 1963).
- J. Galot, *La Nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale*, Gembloux, 1957, 242 p.
- P.-M. Gy, « Les Anciennes Prières d'ordination », *La Maison-Dieu*, 138, 1979, 93-122.
- , *La Liturgie dans l'histoire*, Paris, Éd. du Cerf-Saint-Paul, 1990, 329 p.
- A. Häussling, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier*, Münster, Aschendorff, 1973, 383 p.
- X. Le Bachelet, art. « Bellarmin », dans *DTC*, t. H/1, 560-599.
- J. Lécuyer, « Les Étapes de l'enseignement thomiste de l'épiscopat », *Revue thomiste*, 57, 1957, 29-52.
- , *Études sur la collégialité épiscopale*, Le Puy-Lyon, 1964, 82-107.
- , *Le Sacrement de l'ordination*, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique », 1983, 281 p.
- , « L'Épiscopat comme sacrement », dans G. Barauna (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam », 51c, t. m, 1966, 740-761.
- B. Leeming, *Principles of sacramental theology*, Londres et Westminster (Md), 1960, 720 p. ; trad. *Principes de théologie sacramentaire*, Paris, Marne, 1961, 941 p.

- H. Legrand, art. « Ordination/Ordre », dans J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, 825-828.
- , « Caractère indélébile et théologie du ministère », *Concilium*, 74, 1972, 63-70.
- H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1949, 373 p.
- A. Michel, art. « Ordre », dans *DTC*, t. B, 1275-1298.
- R. Naz, art. « Ordre en droit occidental », dans *DDC*, t. VI, 1957, 1149-1150.
- J. Neumann, « George Phillips (1804-1872) », dans H. Fries et G. Schwaiger (éd.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Munich, Kösel, 1975, 1.1, 293-317.
- A. Nocent, art. « Sacrements », dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, t. H, 2210-2216.
- L. Ott, *Das Weihesakrament, Handbuch der Dogmengeschichte*, dans M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, sous la dir. de M. Seybold, t. IV, fascicule 5, Fribourg, Bâle, Vienne, 1969 ; trad. *Le Sacrement de l'Ordre*, Paris, Éd. du Cerf, coli. « Histoire des dogmes », 26, 1971, 449 p.
- Ch. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. VI, *De sacramentis*, pars 1, Fribourg-en-Brisgau, 1914 (4^e éd.) ; t. VII, *De sacramentis*, pars 2, Fribourg-en-Brisgau, 1920 (4^e éd.).
- L. Saltet, *Les Réordinations. Étude sur le sacrement de l'Ordre*, Paris, Gabalda, 1907, 419 p.
- L. Schick, *Das Dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Francfort-sur-le-Main, 1982, 181 p.
- E. Schillebeeckx, « Le Caractère », dans *La Mission de l'Église. Approches théologiques*, 4, Bruxelles, 1969, 368-376 (*Theologische Peilgen*, IV, Bilthoven, 1969).
- F. von Schulte, « Die geschichtliche Entwicklung des rechtlichen "Character indelebilis" als Folge der Ordination », *Revue internationale de théologie*, 9, 1901, 36-37.
- J.-P. Torrell, *La Théologie de l'Épiscopat au premier concile du Vatican*, Paris, Éd. du Cerf, 1961, 334 p.
- , « Yves Congar et l'ecclésiologie de saint Thomas d'Aquin », *RSPHTh*, 82, 1998, 201-242.
- J. Turmel, *Histoire de la théologie positive du Concile de Trente au Concile du Vatican*, Paris, 1906 (3^e éd.), 440 p.
- J. Weier, *Der kanonische Weihetitel rechtshistorisch und rechtsdogmatisch gewürdigt. Ein Beitrag zum Ordinationsrecht der katholischen Kirche*, Würzburg, 1936, 66 p.
- J. Zizioulas, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Théophanie », 1994, 279 p.

(trad. de Η ενότη τη Εκκλησία εν Θεία Ευχαριστία και τω Επισκοπώ κατά του τρει πρώτου αιώνα , Athènes, 1965, 211 p.).

C. HISTOIRE DU DROIT ET DES INSTITUTIONS

- G. Alberigo, « La Juridiction. Remarques sur un terme ambigu », *Irénikon*, 49, 1976, 2, 167-180.
- A. Amanieu, art. « Archiprêtre », dans *DDC*, 1.1, 1935, 1004-1026.
-, art. « Archidiacre », dans *DDC*, 1.1, 1935, 948-1004.
- E. Amann, art. « Réordinations », dans *DTC*, t. Xm, 2385-2431.
- J. M. Aubert, art. « Pouvoir », dans *Catholicisme*, 696-718.
- J. Avril, « À propos du *proprius sacerdos* : quelques réflexions sur les pouvoirs du prêtre de paroisse », dans *Proc. Vth Interri. Cong. MCL*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980, 483.
-, « La "Paroisse" dans la France de l'an Mil », dans *Le Roi de France et son royaume autour de l'An Mil*, Paris, 1992, 203-218.
- J. Baucher, art. « Juridiction », dans *DTC*, 1976-1996.
- F. Bernard, *Der Bonner Rechtsgelehrte Ferdinand Walter (1794-1879) als Kanonist*, Würzburg, 1986, 334 p.
-, « Zur Genese der Drei-Gewalten-Lehre in der Kirchenrechtswissenschaft », *ÖAKR*, 36, 1986, 232-236.
- P. A. Bonet, « Diritto e potere nel momento originario della "potestas hierarchica" nella Chiesa. Stato della dottrina in una questione canonicamente disputata », *Ius Canonicum*, 15, 1975, 75-147.
- A. de Bonhome, « Juridiction des évêques et exemption des réguliers selon le projet de Bulle de Paul II, *Superni dispositione consilii* », *RDC*, 15, 1965, 97-138, 214-239, 331-349.
-, « Juridiction des évêques et exemption des réguliers de Sixte IV à l'ouverture du Concile de Trente (1474-1545) », *RDC*, 15, 1965, 3-21.
- H. J. Brandt, « Fürstbischof und Weihbischof im Spätmittelalter : Zur Darstellung der *sacri ministerii summa* des reichkirchlichen Episkopats », dans W. Brandmüller *et al.*, *Ecclesia militans ; Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Remigius Baumer zum 70. Geburtstag gewidmet*, 2 vol., Paderborn et Munich, 1988, 400 p.
- O. Condorelli, *Clerici Perigrini, aspetti giuridici della mobilità clericale nei secoli XII-XIV*, Rome, Il Cigno Galileo Galilei, 1995, 398 p.
-, *Ordinare-Iudicare. Ricerche sulle potestà dei vescovi nella Chiesa antica e altomedievale (secoli II-IX)*, Rome, Il Cigno Galileo Galilei, 1997, 186 p.
- E. Connor, « L'Abbaye royale de Las Huelgas et la Juridiction de ses abbeses », *Collectanea Cisterciensia*, 50, 1988, 307-334.
- J. Escrivá De Balaguer, *La Abadesa de Las Huelgas. Estudio teológico juridico*, Madrid, Ediciones Rialp, 1944, 421 p.

- J. Faure, *L'Archiprêtre des origines au droit Décretalien*, Grenoble, Imprimerie-Lithographie Brotel et Guirimand, 1911, 196 p.
- E. Feine, « Zum Papstwahldekret Nikolaus II *In nomine domini* 1059. Nach neueren Forschungen », dans *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, Paris, Sirey, 1965, II, 54
- P. Fournier, *Les Officialités au Moyen Âge*, Paris, Plon, 1880, 329 p.
- G. Fransen, « Juridiction et pouvoir législatif », dans *Acta CMTMTM Internationalis Canonistarum*, Romae diebus 20-25 mai 19 ce brati, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970, 212-220.
- , « Réflexions sur la juridiction ecclésiastique », *Revue theologique Louvain*, 2, 1971, 129-144.
- J. Fuchs, « Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtswalt », *Schol.*, 16, 1941, 496-513.
- C. G. Fürst, « *Statim ordinetur episcopus* oder die **^P^nden** bulla dimidia Innocenz III und der Beginn der päpstlichen dans *Ex Aequo et Bono*. W. M. Plöchl zum 70. Geburtstag, 1977, 451-465.
- M. de Fürstenberg, « Kirchliche Jurisdiktion einiger Äbtissinnen im t sächsischen Raum », *Katholische Bildung*, Paderborn, 19 » .
- , « *Exempla iurisdictionis mulierum in Germania septentrionalen tali* », *PRMCL*, 73, 1984, 89-111 78 1989
- , « *De Abbatissa dignitatem archidiaconi habente* », *PRM* ,
- , « *Loci ordinaria* » oder « *Monstrum Westphaliae* » ? Die Rechtsstellung der Äbtissin von Herford in Zusammenhang R chen Beispielen der Jurisdiktionsausübung durch trau , Univ. Pont. Gregoriana, 1991, 88 p.
- M. R. Gagnebet, « L'Origine de la juridiction **collégiale** epiS copal au Concile selon Bolgeni », *Divinitas*, 5, 1961, 43
- C. Gallagher, *Canon law and the Christian community : The role of law in the Summa aurea of Cardinal Hostiensis*, Rome, lecta Gregoriana », 208, 1978, 242 p.
- A. Garcia Y Garcia, « Canonistica Hispanica ». *Traditio*, 22, 1966, 468-469.
- , « Canonistica Hispanica III », *Traditio*, 26, 1970, 460-46 .
- , « La canonistica iberica », *BMCL*, 11, 1981, 58-60.
- J. Gaudemet (dir.), *Les Élections dans l'Église latine*, Paris, F. Lanore, 1979, 423 p.
- J. Gaudemet, « Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques », *ACan*, 29, 1985-1986, 83-98.
- , *Les Sources du droit canonique, vitr-XX siècle*, Paris, Ed. du Cerf, 1993, 262 p. J
- , *Église et Cité. Histoire du droit canonique*, Paris, Ed. du Cerf-Montchrestien, 1994, 740 p.

- R. Gryson, «Les Élections ecclésiastiques au ^{me} siècle», *RHE*, 68, 1973, 353-402.
- , « Les Élections épiscopales en Orient au ^{iv} siècle », *RHE*, 74, 1979, 301-345.
- D. Gutiérrez, « Hieronymi Seripandi *Diarium de vita sua* (1513-1562) », *Analecta Augustiniana*, 26, 1963, 150-151.
- W. Imkamp, « *Sicut Papa verus*. Der Anfang der Primatialgewalt beim noch nicht zum Bischof geweihten Elekten in Theorie und Praxis Papst Innocenz in. », *Apollinaris*, 49, 1976, 106-132.
- N. Iung, *Unfranciscain, théologien du pouvoir pontifical au ^{XIV} siècle*, Paris, Vrin, 1931, 244 p.
- H. Jedin, *Crise et dénouement du concile de Trente, 1562-1563*, Paris-Toumai, Desclée, 1965, 221 p. (trad. de *Krisis und Abschluss des trienter Konzils, 1562-1563*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1964, 125 p.).
- , *Geschichte des Konzils von Trient*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1959 (2^e éd.). Seul le premier tome est traduit en français dans *Histoire du concile de Trente*, 1.1, *La Lutte pour le concile*, Paris-Toumai, Desclée, 1965.
- A. Kneer, *Kard. Zabarella*, Münster, 1891, 67 p.
- W. Kölmel, « Einheit und Zweiheit der Gewalt im corpus mysticum : Zur Souveränitätslehre des Augustinus Triumphus », *Historisches Jahrbuch*, 83, 1963, 103-147.
- , *Regimen christianum : Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert)*, Berlin, De Gruyter, 1970, 661 p.
- P. Landau, « Das Verbot der Wiederholung einer Kirchweihe in der Geschichte des Kanonischen Rechts. Ein Beitrag zur Entwicklung des Sakramentenrechts », dans *Studia in Honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, Rome, Libreria Ateneo Salesiano, 1992, 225-240.
- , « Sakramentalität und Jurisdiktion », dans G. Rau, H.-R. Reuter et K. Schlaich, *Das Recht der Kirche*, t. II, *Zur Geschichte des Kirchenrechts*, Gütersloher Verlaghaus, 58-95.
- Ch. Lefebvre, art. « Pouvoirs de l'Église », dans *DDC*, 1959, t. VII, 71-108.
- Ch. Lefebvre, M. Pacaut et L. Chevaillier, « L'Époque moderne (1563-1789). Les sources du droit et la seconde centralisation romaine », 61-78, dans *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, t. XV, vol. I, Paris, Cujas, 1976, 238 p.
- Ch. Lefebvre, art. « Lancelotti », dans *Catholicisme*, t. VI, 1757-1758.
- A. Lefebvre-Teillard, *Les Officialités à la veille du concile de Trente*, Paris, 1973.

- P. L'Huillier, « Rapport entre pouvoirs d'ordre et de juridiction dans la tradition orientale », *RDC*, 23, 1973, 1-4, 281-289.
- R. Maryks, *Giacomo Lajnez*, Naples, Centro ignaziano di spiritualità, 1996, 78 p.
- F. Merzbacher, « Die ekklesiologische Konzeption des Kard. Francesco Zabarella (1360-1417) », dans *Festschrift Karl Pivec*, Innsbruck, 1966, 279-287.
- G. Mollat, *Les Papes d'Avignon*, Paris, V. Lecoffre, 1924 (4e éd.), 451p.
- K. Nasilowski, « De distinctione potestatis ordinis et iurisdictionis, a primis Ecclesiae saeculis usque ad exeuntem decretistarum periodum », dans *Ius Sacrum. Kl. Mörsdorf, zum 60. Geburtstag*, Munich, F. Schönningh, 1969, 165-179.
- , « Distinzione tra potestà d'Ordine e potestà di giurisdizione dai primi secoli della Chiesa sino alla fine del periodo dei decretisti », 89-121, dans M. Kaiser, E. Fischer et K. Nasilowski, *Potere di ordine e di giurisdizione ; nuove prospettive nella dottrina del potere di giurisdizione*, Rome, Edizioni Paoline, 1971.
 - , *De evolutione historica conceptorum potestatis ordinis et iurisdictionis in primaeva canonistarum doctrina*, Munich, 1982.
 - , « De potestatis sacerdotalis apud Originem distinctione », *Apollinaris*, 58, 1985, 629-699.
- K. W. Nörr, *Kirche und Konzil bei Nicholas de Tudeschis. Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht*, 4, Cologne et Graz, Böhlau, 1964.
- M. Nuttinck, *La Vie et l'Œuvre de Van Espen*, Louvain, 1969, 717 p.
- P. R. Ölinger, *Les Évêques réguliers. Recherche sur leur condition juridique depuis les origines jusqu'à la fin du Moyen Âge*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958.
- W. Onclin, « De potestate regiminis in Ecclesia », dans *Ex Aequo et Bono. Willibald M. Plöchl zum 70. Geburtstag*, Innsbruck, Universitätsverlag Wagner, 1977, 221-230.
- J. Pegon, « Épiscopat et hiérarchie au concile de Trente », *NRTh*, 82, 1960, 580-588.
- H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mayence, Matthias-Grünwald-Verlag, 1975, 152-163.
- S. Razzini, *La potestà nella chiesa. Quadro storico-giuridico del diritto costituzionale canonico*, Rome, Dissertatio PUL, 1963.
- A. Reding, (*Ecumenici Tridentini Concilii veritas inextincta, ne apisce quidem laesa ex praesumptuosa Joannis Henrici Heideggeri Tigurini anatome historico-theologica*, Einsiedeln, 1684, 880 p.
- I. Riedel-Spangenberg, *Sendung in der Kirche. Die Entwicklung des*

Begriffes "missio canonica" und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache, Paderborn, F. Schöningh, 1991, 347 p.

- O. Robleda, « Officio exercetur potestas », *PRMCL*, 57, 1968, 482-493.
 -, « Iurisdictio-officium ecclesiasticum », *PRMCL*, 59, 1970, 661-689.
- M. Roca Cabanellas, « D. Lajnez en la ultima etapa del concilio », dans *Il concilio di Trento e la riforma tridentina. Atti del convegno storico internazionale*. Trento, 2-6 settembre 1963, Rome, Fribourg, Bâle, Barcelone, Vienne, 1965, 85-114.
- J. J. Ryan, *The Separation of « Ordo » and « iurisdictio » in its structural-doctrinal development and Ecclesiastical Significance*, Münster, thèse dactylographiée, 1972, 255 p.
- T. Santachiara, *Il titulus patrimonii nella storia e nel diritto*, Alatri, 1908.
- I. Saraiva Martins, « De Collegialitate episcoporum in Concilio Tridentino ac in theologia postridentina », *Divus Thomas*, 70, 1967, 269-311.
- T. Sartore, « Un discorso inedito di Fr. Zabarella a Bonifacio IX sull'autorità del Papa », *RSCI*, 1966, 375-388.
- K. Schleyer, *Anfänge des Gailikanismus im 13. Jahrh. Der Widerstand des französischen Klerus gegen die Privilegierung der Bettelorden*, Berlin, Verlag Ebering, 1937, 205 p.
- H. Schmitz, « Officium animarum curam secumferens. Zum Begriff des seelsorgerischen Amtes », dans A. Gabriels et H. J. F. Reinhardt (dir.), *Ministerium iustitiae. Festschrift für Heribert Heinemann*, Essen, 1985, 127-137.
- R. Sohm, « Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians », dans *Festschrift der Leipziger Juristenfakultät für Adolf Wach*, Munich et Leipzig, Dunker und Humblot, 1918, 536-674.
- , *Kirchenrecht*, I, *Die geschichtlichen Grundlagen* (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaften VID.1), Munich et Leipzig, 1923 (2^e éd.).
- A. M. Stickler, « "Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale : momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo". A proposito di un libro recente », *Seminarium*, 24, 1964, 652-673.
- , « Die Zweigliedrigkeit der Kirchengewalt bei Franz Schmier (1679-1728) », dans *Festschrift Nikolaus Grass*, Innsbruck, 1974, I.1, 349-360.
- , « La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica », *Ius canonicum*, 15, 1975, 45-75.
- , « De potestatis sacrae natura et origine », *PRMCL*, 71, 1982, 65-91.
- , « La "Potestas regiminis" : visione teologica », *Apollinaris*, 56, 1983, 3-4, 399-410.
- , « La "potestas regiminis". Visione teologica », dans *Il nuovo Codice di Diritto canonico. Novità motivazione e significato*, Rome, 1983, 65, 67.

- D. Stoodt, *Wort und Recht ; Rudolf Sohrn und das theologische Problem des Kirchenrechts*, Munich, 1962.
- J. Susta, *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV*, Vienne, Holder, 1904-1914, t. IV, 79-80.
- M. Sygut, *Natura e origine della potestà dei vescovi nel Concilio di Trento e nella dottrina successiva (1545-1869)*, Rome, Editrice Pontificia Gregoriana, 1998, 351 p.
- R. Torfs, « Auctoritas, potestas, iurisdictio, facultas, officium, munus : une analyse de concepts », *Concilium*, 217, 1988, 81-93.
- M. Useros Carretero, « Orden y jurisdicción episcopal. Tradición teológico-canónica y tradición litúrgica primitiva », *Revista Española de Derecho Canónico*, 19, 1964, 689-723.
- P. Valdrini, art. « Jurisdiction », dans J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, 618-619.
- F. Viscone, *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II, Contesto teologico-canonico del magistero dei « recenti Pontefici » (Nota Explicativa Praevia 2)*, Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, coll. « Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico », 21, 1997, 269 p.
- A. Vitale, *Sacramenti e diritto*, Fribourg et Rome, Herder, 1967, 220 p.
- G. Zonta, *Francesco Zabarella (1360-1417)*, Padoue, 1915, 163 p.
- Ch. Zuckerman, « Aquinas* Conception on the Papal Primacy in Ecclesiastical Government », *AHDLMA*, 40, 1973, 97-134.

D. LES DÉBATS DU XX^e SIÈCLE EN THÉOLOGIE AVANT VATICAN II

- P. Benoit, Intervention du R. P. Benoit après le rapport de Mgr Journet, dans *L'Évêque dans l'Église du Christ. Travaux du symposium de l'Arbresle*, 1960, Desclée de Brouwer, 1963, 297-360.
- Y. Congar, « Ordre et juridiction dans l'Église », *Irénikon*, 10, 1933, 22-31, 97-110, 243-252, 401-408.
- , « Ordre et juridiction dans l'Église », dans *Sainte Église*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam », 41, 1963, 203-237.
- A. Da Silva Pereira, *Sacramento da orden e ofício eclesiástico, problemática hodierna do sacramento e poder na Igreja*, Rome, 1969, 16-260 p.
- Ch. Journet, « Les Pouvoirs hiérarchiques chez les apôtres, le pape, les évêques », dans *L'Évêque dans l'Église du Christ. Travaux du symposium de l'Arbresle*, 1960, Desclée de Brouwer, 1963, 193-202.
- , *L'Église du Verbe incarné*, I, *La Hiérarchie apostolique*, Paris, Saint-Augustin, 1998, 1289 p.

O. Semmelroth, *L'Église, sacrement de la rédemption*, Paris, Saint-Paul, 1963 (trad. de *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort, 1953).

E. LES DÉBATS DU XX^e SIÈCLE EN DROIT CANONIQUE
AVANT LE CIC DE 1983

W. Bertrams, « De relatione inter officium episcopale et primatiale », *PRMCL*, 51, 1962, 3-29.

- , *De relatione inter Episcopatum et Primum*, Rome, 1963, 133 p.
- , « De quaestione circa originem potestatis iurisdictionis episcoporum in concilio Tridentino non resoluta », *PRMCL*, 5, 1963, 458-476.
- , « De potestatis episcopalis exercitio personali et collegiali », *PRMCL*, 53, 1964, 455-481.
- , « De analogia quoad structuram hierarchicam inter Ecclesiam universalem et Ecclesiam particularem », *PRMCL*, 56, 1967, 297-307.
- , *Il potere pastorale del papa e dei collegio dei vescovi. Premesse e conclusioni teologico-giuridiche*, Rome, Casa Editrice Herder, 1967, 61 p.
- , « De natura potestatis supremi Ecclesiae Pastoris », *PRMCL*, 58, 1969, 3-28.
- , « De differentia inter sacerdotium Episcoporum et Presbyterorum », *PRMCL*, 59, 1970, 185-213.
- , « De potestatis episcopalis constitutione et determinatione in Ecclesia, sacramento salutis hominum », *PRMCL*, 60, 1971, 351-414.
- , « De missione divina et de consecratione episcopali tamquam constitutiva officii Supremi Ecclesiae Pastoris », *PRMCL*, 65, 1976, 567-582.

A. Cattaneo, *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Morsdorf*, Pampelune, EUNSA, 1986, 477 p.

A. Celighin, « Sacra Potestas : Quaestio post conciliaris », *PRMCL*, 14, 1985, 165-225.

- , *Origine et natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, Brescia, Morcelliana, coll. « Ricerche di Scienze Teologiche », 27, Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma, 1987, 496 p.

L. M. De Bernardis, *Le due potestà e le due gerarchie della Chiesa*, Rome, Edizioni Italiane, 1943, 269 p.

H. Dombos, *Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*, Fribourg, Herder, 1971, 112p.

- , *Ordination heute*, Kassel, Stauda Verlag, 1972.

- , *Das Rechi der Gnade. (Ekumenisches Kirchenrecht, t.I, Wüsten, 1961 ; t. II, Bielefeld, 1974 ; t. IH, Bielefeld, 1983.*

G. Feliciani, « Gasparri et le droit de la codification », *ACan*, 38, 1996, 25-37.

M. Kaiser, E. Fischer et K. Nasilowski, *Potere di ordine e di*

giurisdizione : nuove prospettive nella dottrina del potere di giurisdizione, Rome, Edizioni Paoline, 1971, 121 p.

- M. Kaiser, « Absolute Ordination ? » dans H. Roßmann et J. Ratzinger (éd.), *Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann Auer*, Ratisbonne, 1975, 183-194.
- , « Potestas iurisdictionis ? » dans W. Aymans, A. Egler et J. Listl (éd.), *Fides et ius. Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag*, Ratisbonne, 1991, 81-107.
- K. Mörsdorf, « Abgrenzung und Zusammenspiel von Weihegewalt und Hirtengewalt », *Die Kirche in der Welt*, 4, 1951, 17-22.
- , « Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug », *Miscellanea Comillas*, 16, 1951, 95-110.
- , « Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie », *MThZ*, 3, 1952, 1-16.
- , « Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche », *MThZ*, 3, 1952, 329-348.
- , « Altkanonisches Sakramentsrecht ? Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohms über die inneren Grundlagen des Decretum Gratiani », Bologne, coli. « Studia Gratiana », 1, 1953, 485-502.
- , art. « Kirchengewalt », dans *LThK*, Freiburg, 1957, t. VI, 218-221.
- , « Kritische Erwägungen zum kanonischen Amtsbegriff », dans *Festschrift für Karl Gottfried Hugelmann*, I, Aalen, 1959, 383-398.
- , « De conceptu Officii Ecclesiastici. Miscellanea in Memoriam Petri Card. Gasparri », *Apollinaris*, 33, 1960, 75-87.
- , « Die Stellung der Laien in der Kirche. Mélanges en l'honneur de S. E. le Card. André Jullien », *RDC*, 10, 1960, 214-234.
- , « Die Unmittelbarkeit der päpstlichen Primatialgewalt im Lichte des kanonischen Rechts », dans *Einheit und Glaube. Festschrift für Gottlieb Söhngen*, Fribourg, 1962, 464-478.
- , « Einheit in der Zweiheit. Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere der Episkopat », *AKathKR*, 134, 1965, 88-97.
- , « Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung », *AKathKR*, 134, 1965, 72-79.
- , « Primat und Kollegialität nach dem Konzil », *Veröffentlichung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg*, 4, 1966, 39-48.
- , « Die hierarchische Struktur der Kirchenverfassung », *Seminarium*, 18, 1966, 403-416.
- , « De sacra potestate », *Apollinaris*, 40, 1967, 41-57.
- , art. « Heilige Gewalt », dans *Sacramentum Mundi*, 1968, II, 593.
- , « Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche », dans *Ecclesia et ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag*, Munich, 1968, 163-172.
- , art. « Hierarchie », dans *Sacramentum Mundi*, 1968, II, 582-598.
- , art. « Jurisdiktion », dans *Sacramentum Mundi*, 1968, II, 1021-1026.
- , *Munus regendi et potestas iurisdictionis. Acta Conventus internationalis canonistarum*, Roma, 1968, Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1970, 199-211.

- , « Das Weihesakrament in seiner Tragweite für den Verfassungsrechtlichen Aufbau der Kirche », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 52, 1976, 193-204.
- , art. « Missio canonica », dans *LThK*, 7, 452-453.
- L. Spinelli, « Considerazioni sul potere ecclesiastico di giurisdizione », dans *Scritti in onore di V. del Giudice*, 1953, II, 355-397.
- F. X. Wernz et P. Vidal, *Ius canonicum*, Rome, Pontificia universitas gregoriana, 1952, 7 voi.
- M. Zurowski, « Le Fondement du pouvoir et du droit dans la communauté ecclésiale », *Studia Canonica*, 11, 1977, 331-349.

F. VATICAN II ET AUTOUR DE VATICAN II

- A. Acerbi, *Due Ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di communions nella «Lumen gentium»*, Bologne, Dehoniane, 1975, 586 p.
- G. Alberigo (dir.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*, actes du colloque international de Bologne, 1980, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique », 61, 1981, 149-184.
- , *Histoire du concile Vatican II*, I, *Le Catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation*, Paris et Louvain, Éd. du Cerf-Peeters, 1997, 575 p. ; II, *La Formation de la conscience conciliaire*, Paris et Louvain, Éd. du Cerf-Peeters, 1998, 732 p.
- U. Betti, *La dottrina sull'Episcopato nel capitolo II della costituzione dogmatica Lumen Gentium. Sussidio per la lettura del testo*, Rome, 1968, 453 p.
- L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn, 1972, 550 p.
- Y. Congar, « Bulletin d'ecclésiologie », *RSPTh*, 66, 1982, 95, recension de l'ouvrage de G. Ghirlanda, « *Hierarchica communio* ». *Significato della formula nella «Lumen gentium»*, Rome, Univ. Gregoriana, coll. « Analecta Gregoriana », 216, 1980, 653 p.
- E. Corecco, « La Réception de Vatican II dans le code de droit canonique », dans G. Alberigo et J.-P. Jossua (dir.), *La Réception de Vatican II*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 134, 1985, 328-391.
- B. Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per un'ecclésiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Naples, D'Auria, Biblioteca teologica napoletana 6, 1975, 356 p.
- E. Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer, 325 p.

- C. G. Fürst, « Jurisdiktion und *Communio ecclesiastica* », dans *Chiesa dopo il concilio Vaticano II*, Milan, 1972.
- O. Garcia, *Sacramentalitas episcopatus. Evolution of the Text of « Lumen Gentium »*, n. 21 b, Rome, 1979, 133 p.
- G. Ghirlanda, « De hierarchica communione ut elemento constitutivo officii episcopalis iuxta *Lumen Gentium* », *PRMCL*, 69, 1980, 31-57.
- , « *Hierarchica Communio* ». *Significato della formula nella « Lumen gentium »*, Rome, Univ. Gregoriana, coli. « *Analecta Gregoriana* », 216, 1980, 653 p.
- , « La Notion de communion hiérarchique dans le concile Vatican II », *ACan*, 25, 1981, 231-253.
- J. Grootaers, *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la « Nota Explicativa Praevia » (« Lumen gentium », III)*, Louvain, University Press, coli. « *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* », LXXII, 1986.
- , « Le concile se joue à l'entracte. La "seconde préparation" et ses adversaires », dans G. Alberigo (dir.), *Histoire du concile Vatican II*, H, *La Formation de la conscience conciliaire*, Paris et Louvain, Éd. du Cerf-Peeters, 1998, 420-615.
- M. Kaiser, « Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirchengewalt », dans A. Scheuermann et G. May (éd.), *Ius Sacrum, Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag*, Munich, Paderborn et Vienne, 1969, 253-271.
- W. Kasper, « L'Église comme *communio*. Réflexions sur l'idée directrice de l'ecclésiologie du concile Vatican II », dans *La Théologie et l'Eglise*, Paris, Éd. du Cerf, coli. « *Cogitatio Fidei* », 158, 1990, 389-410.
- P. Kramer, *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trêves, 1973, 138 p.
- , « Die geistliche Vollmacht », dans *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 1983, 124-131.
- , « Sacra potestas im Zusammenspiel von sakramentaler Weihe und kanonischer Sendung », dans W. Ayman et K.-T. Geringer (éd.), *Iniri Canonico Promovendo. Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag*, Ratisbonne, Verlag Friedrich Pustet, 1994, 23-33.
- P. Leisching, « Die Einheit der Kirchlichen Gewalt nach dem II. Vatikanischen Konzil », *ÖAKR*, 19, 1968, 5-12.
- H. Müller, « Zur Frage nach der kirchlichen Vollmacht im CIC/1983 », *ÖAKR*, 85, 1985, 83-106.
- J. Neumann, « Weihe und Amt in der Lehre von der Kirchenverfassung des Zweiten Vatikanischen Konzils », *AKathKR*, 135, 1966, 3-18.
- G. Nicolussi, « La sacramentalità dell'Episcopato nella *Lumen Gentium*, cap. III », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 47, 1971, 7-63.

- G. Phillips, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, Desclée, 1967, 1.1, 395 p. et t. H, 376 p.
- , « La *nota praevia* sur la collégialité de la Constitution conciliaire *Lumen gentium* », *IDOC International*, 8, 1969, 59-61.
- C. Pozo, « La teología del Episcopado en el Capítulo 3. de la Constitución *De Ecclesia* », *Estudios Eclesiásticos*, 40, 1965, 139-161.
- J. Ratzinger, « Les Implications pastorales de la doctrine de la collégialité des évêques », *Concilium*, 1, 1964, 33-55.
- , « La Collégialité épiscopale. Développement théologique », dans G. Barauna (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam », 51c, t. III, 1966, 763-790.
 - , « Kommentar zu den Bekanntmachungen am 16. November 1964 », dans *LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare*, 1.1, Fribourg, 1966, 354.
- H. Schauf, « Das Leitungsamt der Bischöfe. Zur Textgeschichte der Konstitution *Lumen Gentium* des II. Vatikanischen Konzils », *Annuaire Historiae Conciliorum*, 1975, Suppl. 2, 200 p.
- L. Schick, « Die Drei-Ämter-Lehren nach Tradition und Zweiten Vatikanischen Konzil », *Intern. Kath. Zeitschrift Communio*, 10, 1981, 57-66.
- , « Die Tria-Munera in den Schriften George Phillips und in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils. Ein Vergleich », *ÖAKR*, 32, 1981, 59-78.
- L. Smulders, « L'Église sacrement du salut », dans G. Barauna, Paris, Éd. du Cerf, *L'Église. Vatican II*, t. II, coll. « Unam Sanctam », 51b, 1966, 313-338.

G. LES THÉOLOGIES DE L'ÉGLISE LOCALE

- E. Lanne, « L'Église locale et l'Église universelle », *Irénikon*, 43, 1970, 481-511.
- H. Legrand, « La Délimitation des diocèses », dans W. Onclin et P. Vuilliot (dir.), *La Charge pastorale des évêques*, texte, traduction et commentaires, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam », 74, 1969, 177-219.
- , « Nature de l'Église particulière et rôle de l'évêque », dans W. Onclin et P. Vuilliot (dir.), *La Charge pastorale des évêques*, *ibid.*, 103-123.
 - , « Inverser Babel, mission de l'Église », *Spiritus*, 11, 1970, 323-346.
 - , « Enjeux théologiques de la revalorisation des Églises locales », *Concilium*, 71, 1972, 49-58.
 - , « Insertion des ministères de direction dans la communauté ecclésiale », *RDC*, 28, 1973, 225-254.

- , « Les Ministères. Essai de bilan des lignes de recherche en théologie catholique », *Pro Mundi Vita*, 50, 1974, 7-15.
- , « Le Ministère épiscopal. Au service de l'Église locale et au service de l'Église universelle », *Bulletin du secrétariat de la conférence épiscopale française*, 1, janvier 1975.
- , « Synodes et conseils de Faprs Concile : quelques enjeux théologiques », *NRTh*, 98, 1976, 193-216.
- , « La Présidence de Feucharistie selon la tradition ancienne », *Spiritus*, 18, 1977, 409-481 (avec *corrigenda*, *Spiritus*, 19, 1978, 18).
- , « Grâce et institution dans l'Église : les fondements théologiques du droit canonique », dans *L'Église, institution et foi*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 14, 1979, 139-172.
- , « Le Développement d'Églises-sujets à la suite de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles », dans G. Albe-RIGO (dir.), *Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective*, actes du colloque international de Bologne, 1980, Paris, Beauchesne, coll. « Théologie historique », 61, 1981, 149-184.
- , « Communion ecclésiale et eucharistie aux premiers siècles », *ACan*, 25, 1981, 125-148.
- , « La Réalisation de l'Église en un lieu », dans B. Lauret et Fr. Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t III, Paris, Éd. du Cerf, 1983, 194-209.
- , « Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II », *RSPHTh*, 75, 1991, 545-568.
- H. Legrand, J. Manzanarès et A. Garcia Y Garcia, *Chiese locali e cattolicità*. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca. 2-7 aprile 1991, Bologne, Dehoniane, 1994, 616 p.
- H. Legrand, « Pour quoi l'Église ? Réflexions sur l'Église comme signe et instrument du rassemblement eschatologique des peuples », *Prêtres diocésains*, mars-avril 1996, 115-130.
- , « Le Rôle des communautés locales », *La Maison-Dieu*, 215, 1998/3, 9-32.
- H. Legrand et Chr. Theobald (dir.), *Le Ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Paris, Éd. du Cerf, La Croix, 2001, 325 p.
- H. de Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris, Aubier, 1971, 29-56.
- , « Les Églises particulières dans l'Église universelle », *DC*, 1602, 6 février 1972, 126-133.
- I. Ndongala Maduku, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, 1999, 343 p.
- G. Routhier, « Église locale ou Église particulière : querelle sémantique ou option théologique ? » *Studia canonica*, 25, 1991, 277-334.
- *Le Défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Montréal, Médiaspaul, 1994.
- J.-M. Tillard, « La Sacramentalité de l'Église », dans B. Lauret et

- Fr. Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie*, t. IU, Paris, Éd. du Cerf, 1983, 387-391.
- , « Église et salut. Sur la sacramentalité de l'Église », *NRTh*, 106, 1984, 658-685.
 - , *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 143, 1987, 415 p.
 - , *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 168, 1992, 168 p.
 - , *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 191, 1995, 578 p.

H. ÉLÉMENTS THÉOLOGIQUES ACTUELS

- H. Urs von Balthasar, *Retour au centre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 25-26 (trad. de la 4^e éd. alld. 1988).
- J. Caillot et J. Doré, « La Théologie ou l'Invention du rapport continu à l'histoire », dans *La Théologie dans l'histoire*, Paris, Beauchesne, coll. « Sciences théologiques et religieuses », 6, 1997, 203-242.
- L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 144, 1987, 582 p.
- , art. « Sacrement », dans *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, 1028-1033.
- Y. Congar, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam », 8, 1941, 179 p.
- , *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam », 41, 1963, 203-237.
 - , « Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères », dans *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Éd. du Cerf, 1971, 9-30.
 - , « La "Réception" comme réalité ecclésiologique », *RSPTh*, 56, 1972, 369-403.
- P. De Clerck, « La Sacramentalité et les Sept Sacrements. Notes en formes de *sic et non* », *RSR*, 75, 1987, 51-58.
- H.-J. Gagey et P. Prétot, « Ministères ordonnés et sacrements sur l'articulation du *munus gubemandi* et du *munus sanctificandi* », *Documents Épiscopats*, 13, septembre 1999, 16 p.
- M. Jourjon, « Quatre conseils pour un bon usage des Pères en sacramentaire », *La Maison-Dieu*, 119, 1974, 74-84.
- W. Kasper, *La Théologie et l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 158, 1990, 454 p.
- , « Le Mystère de la Sainte Église. Un rappel ecclésiologique au soir d'un "siècle de l'Église" », dans M. Deneken (dir.) *L'Église à venir. Mélanges offerts à J. Hoffmann*, Paris, Éd. du Cerf, 1999, 309-344.

- K. Rahner et J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Fribourg, 1961, 124 p.
- K. Rahner, « Die Aufgliederung des einen Amtes der Kirche », dans F. X. Arnold, V. Schurr et L. M. Weber, *Handbuch der Pastoraltheologie*, Fribourg, Bale et Vienne, 1964, 1.1, 160-167.
- , art. « Théologie pastorale », dans K. Rahner et H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Éd. du Seuil, 1970, 341.
- K. Rahner et H. Vorgrimler, art. « Pouvoir », dans *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Éd. du Seuil, 1970, 373-374.
- K. Rahner, *Les Sacrements de l'Église*, trad. M. Debacker, Paris, Nouvelle Cité, 1987.
- E. Schillebeeckx, *Le Ministère dans l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, 1981, 211 p.
- B. Sesboué, « Les Sacrements de la foi. L'économie sacramentelle, clé de la justification par la foi », *La Maison-Dieu*, 116, 1973, 89-121.
- , *N'ayez pas peur. Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996, 179 p.

I. DÉBATS ACTUELS EN DROIT CANONIQUE

- W. Ayman, « Papst und Bischofskollegium als Träger des kirchlichen Hirtengewalt. Gedanken zu einer Schrift gleichen Titels von W. Bertram », *AKathKR*, 135, 1966, 136-147.
- « Laïcs als kirchliche Richter ? Erwägungen über die Vollmacht zur geistlicher Rechtsprechung », *AKathKR*, 144, 1975, 3-20.
- , *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie*, Berlin, Duncker und Humblot, 1995, 383 p.
- « Oberhirtliche Gewalt », *AKathKR*, 157, 1988, 3-38.
- , *Kanonisches Recht*, 1.1, Munich, Ferdinand Schöningh, 1991, 527 p.
- H. Barion, « *Ordo und Regimen fidelium*. Über die rechtsgeschichtlichen Grundlagen des c. 948 Codex IC », *ZSRG.K*, 1960, 77, 112-134.
- J. ^954^ « ^0UVO^ » d'ordre et missions apostoliques », *Bijdragen*, 15, –, « La Nouvelle Définition de la *potestas regiminis* », *ACan*, 24, 1980, 53-67.
- , « De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in codice renovato enuntianda », *PRMCL*, 71, 1982, 93-145.
- P. A. Bonet, « Premesse metodologiche per lo studio dei nucleo costitutivo delle funzioni gerarchiche nella Chiesa », *Ephemerides Iuris Canonici*, 28, 1972, 27-143.
- A. Borrás, « Petite grammaire canonique des nouveaux ministères », *NRTh*, 117, 1995, 240-261.

- D. Compost a, « Teología del diritto divino positivo. *Lapotestas iurisdictionis* » *Apollinaris*, 1972, 224-245.
- E. Corecco, « L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione », *La Scuola Cattolica*, 96, 1968, 6-18, 35-52, 118-119.
- , « Die *sacra potestas* und die Laien », *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, 27, 1980, 120-154.
- , « D rinnovo metodológico del diritto canonico », *La Scuola Cattolica*, 94, 1966, 26-28.
- , « Nature et structure de la *sacra potestas* dans la doctrine et dans le nouveau Code de droit canonique », *RDC*, 34, 1984, 361-389.
- J. J. Cuneo, *Concepts of Ecclesiastical Power in Recent Studies Edited by the Canon Law Society of America : Reflections towards Understanding Jurisdiction for Functioning in the Church*, Rome, 1975, 83 p.
- , « The Power of Jurisdiction : Empowerment for Church Functioning and Mission distinct from the Power of Order », *The Jurist*, 1-2, 1979, 183-219.
- V. De Paolis, « De natura sacramentan potestatis sacrae », *PRMCL*, 65, 1976, 59-105.
- P. Frattin, « Lay judges in Ecclesiastical Tribunals », *The Jurist*, 28, 1968, 177-184.
- J. Hoffmann, « Grâce et institution selon Hans Dombois », *RSPHTh*, 52, 1968, 645-676 et 53, 1969, 41-49.
- , « L'Horizon œcuménique de la réforme du droit canonique. À propos de deux ouvrages de H. Dombois », *RSPHTh*, 57, 1973, 228-250.
- , « Statut et pratique du droit dans l'Église : réflexion d'un théologien », *RDC*, 27, 1977, 5-37.
- A. Loretan, *Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung : Pastoralassistent/assistentin-Pastoralreferent/referentin*, Fribourg (Suisse), Universitätsverlag, 1994, 405 p.
- K. Lüdicke, « Laien als kirchliche Richter. Über der Inhalt des Kirchlichen Richteramtes », *ÖAKR*, 4, 1977, 332-352.
- U. Mosiek, « Der Laie als Jurisdiktionsträger ? » *ÖAKR*, 24, 1974, 3-15.
- O. Œsterlé, art. « Juridiction d'après le code », dans *DDC*, t. VI, 223-236.
- P. Valdrini, « Charge pastorale et communautés hiérarchiques, Réflexions doctrinales pour l'application du c. 517 § 2 », *ACan*, 37, 1994, 25-36.

Table des matières

Préface.....	7
Liste des abréviations utilisées	10
Avant-propos.....	13
 Chapitre premier. – La distinction dans	
le « Décret » de Gratien ?	25
Étude lexicographique dans le « Décret » de Gratien.....	27
« Potestas »	27
« Ordo »	31
« Iurisdictio »	32
Conclusion.....	33
La valeur des actes posés par les clercs schismatiques et hérétiques	34
La privation de l'« officium administrandi » : dict. post C. 1, q. 1, c. 39 et dict. post C. 1, q. 1, c. 43	34
La perte de F« executio potestatis ».....	41
Que faire en cas de réintégration d'un hérétique ?.....	48
Sacrement et appartenance à l'Église : dict. post C. 24, q. 1, c. 4 et dict. post C. 24, q. 1, c. 37.....	52
Un moine prêtre peut-il avoir une charge paroissiale ?.....	57
La distinction entre « potestas » et « executio potestatis »	57
La « licentia episcopi »	59
Le pouvoir des clefs.....	60
Gratien et la théorie du pouvoir des clefs.....	63
Une théologie implicite du pouvoir sacerdotal....	64
Conclusion.....	66

De quelques distinctions transversales	67
« Potestas » et « executio potestatis »	67
« Quantum ad formam, quantum ad effectum » ..	68
Conclusion.....	70

Chapitre II – Naissance et premiers développements de la distinction formelle :

les Décrétistes.....	73
Le pouvoir des hérétiques d'excommunier	73
La valeur des actes sacramentels.....	74
La « Summa Lipsiensis » (1186) et le pouvoir des hérétiques d'excommunier.....	75
Les gloses précédant la « Summa Lipsiensis »...	78
Confirmation de la distinction dans les commentaires du « Décret » qui suivent la « Summa Lipsiensis » : les Sommes et les Apparatus de gloses.....	80
Bilan provisoire.....	88
Le ministère paroissial des moines.....	90
Relation entre Pierre et les autres apôtres et entre le pape et les évêques	92
Dist. 21, c. 2 : égalité quant à l'ordre mais supériorité de juridiction.....	92
C . 24, q. 1, c. 8 : Pierre, une manière originale de pêcher.....	96
Bilan provisoire.....	97
La distinction entre deux dimensions à l'intérieur du ministère épiscopal et des autres ministères ...	99
La question	99
Chez les Décrétistes.....	100
Bilan provisoire.....	105
Conclusion.....	106
Une grande variété et diversité.....	106
Le concept de « iurisdictio » en pleine évolution.	107
Une polysémie dès l'origine.....	109
Essai d'interprétation de l'évolution	110

Chapitre JH. – Les Décrétalistes : déplacement

du « lieu » de la distinction	115
Les pouvoirs de l'évêque élu et confirmé avant sa consécration.....	116
Bernard de Pavie (t 1213).....	117

Richard l'Anglais et Alain l'Anglais.....	119
Tancrède.....	120
Raymond de Penafort.....	122
Geoffroy de Trani.....	123
Bernard de Parme (Glose ordinaire des « Décrétales » de Grégoire IX)	124
Sinibaldo Fieschi.....	125
Hostiensis	128
Guillaume Durand.....	130
Boniface VU!.....	130
Johannes Andreae (1270-1348).....	131
Dominique de San Geminiano.....	134
Pierre d'Ancharano (1333-1416).....	135
François Zabarella (vers 1335-1417).....	137
Abbas Panormitanus.....	138
Conclusion provisoire.....	139
Les pouvoirs de l'archevêque de confirmer.....	141
Les évêques, les archidiacres et la « cura animarum ».....	146
Propositions conclusives	136
 chez les théologiens du xi^e au début du xiv^e siècle.	161
Pierre Lombard (vers 1100-1160).....	162
Le pouvoir des clefs.....	163
Le nombre de degrés dans le sacrement de l'ordre et la question de l'épiscopat.....	164
Albert le Grand (vers 1200-1280)	166
Le pouvoir des clefs.....	166
Le nombre de degrés dans le sacrement de l'ordre et la question de l'épiscopat.....	168
Saint Thomas (1225-1274).....	169
Le pouvoir dans l'Église selon saint Thomas.....	170
Deux pouvoirs chez saint Thomas.....	171
Signification de la juridiction chez saint Thomas.....	174
L'origine papale du pouvoir d'ordre ?.....	178
Conclusion.....	180
Saint Bonaventure	180
Le nombre de degrés d'ordre et la question de l'épiscopat.....	180
Le pouvoir des clefs.....	181
Conclusions	183

La position des maîtres séculiers.....	184
Une conception restrictive de la primauté du pape.....	185
Une conception unifiée de F« ordo ecclesiasticus ».....	185
Prêtres et évêques tiennent directement de Jésus-Christ leur juridiction pastorale	186
Les traités théologiques du début du XIV ^e siècle.....	187
Description	187
Jean (Quidort) de Paris (1240-1306)	188
Hervé Nédellec (1250-1320)	191
Agostino Trionfo (1243-1328)	192
Propositions conclusives	194

Chapitre V. – Le concile de Trente :

une amplification non acceptée de la distinction . 199

La première période du concile (mars 1547-décembre 1549).....	200
La deuxième période du concile (mai 1551-janvier 1552).....	201
La troisième période du concile (janvier 1562-décembre 1563)	204
Les partisans de la clause « iure divino ».....	205
Les adversaires de la clause « iure divino »	210
Les carnets de J. Lainez.....	218
Bilan de la position de J. Lainez.....	221
Bilan provisoire de la controverse.....	224
L'intervention de G. B. Castagna.....	227
La conclusion de la session	232
Le catéchisme romain.....	234
Propositions conclusives	237

Chapitre VI. – Les théologiens et canonistes

du xvi^e au xix^e siècle..... 241

Les théologiens.....	241
Robert Bellarmine (1542-1621)	241
Francisco Suarez (1548-1617).....	245
Gianvincenzo Bolgeni (1733-1811)	246
Les canonistes.....	259
P. G. Lancelotti (1522-1590).....	260
Agostino Barbosa (1590-1649)	262
Ehrenreich Pirhing (1606-1679).....	266

Ludwig Engel (1600-1674)	271
Anaklet Reiffenstuel (1641-1703).....	275
Zeger Bernhard Van Espen (1646-1728)	277
Franz Schmalzgrueber (1663-1735).....	281
Giovanni Devoti (1744-1820)	284
George Phillips (1804-1872) et la tripartition de Ferdinand Walter.....	292
G. Phillips : une critique de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction...	296
P. Hinschius (1835-1898).....	302
Le concile Vatican I.....	304
Propositions conclusives	307
Chapitre VII. – Le XX^e siècle : une théorie ébranlée.....	309
Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction dans le CIC de 1917 et dans la doctrine canonique ultérieure	310
Le Code de 1917.....	310
A. Ottaviani (1890-1979)	314
Le « Dictionnaire de droit canonique ».....	316
Les manuels.....	317
K. Mörsdorf (1909-1989).....	318
Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction dans la doctrine théologique.....	323
Yves Congar.....	323
Ch. Journet.....	327
Les manuels.....	336
Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction au concile Vatican II et dans la période postconciliaire	337
Au concile Vatican II.....	337
La « sacra potestas » après le concile Vatican II.	339
Pouvoir d'ordre, pouvoir de juridiction dans le CIC de 1983	344
La préparation du Code.....	344
Le Code de 1983	346
Les autres commentaires du Code.....	347
Propositions conclusives	348
Chapitre VIII. – Évaluation ecclésiologique.....	353
Une irréductible polysémie.....	354
« Potestas » et « executio potestatis »	355

Une distinction formelle entre deux pouvoirs	358
Une distinction matérielle entre deux pouvoirs ..	360
Une distinction entre deux hiérarchies	362
Déplacement du domaine d'application de la distinction.....	363
Ampleur de la distinction	366
Peut-on extraire la distinction de son paradigme théologique d'origine ?.....	371
Les éléments participant à l'émergence d'un nouveau paradigme au x ^e siècle	372
L'émergence actuelle d'un nouveau paradigme ..	380
Les conséquences théologiques d'un changement de paradigme	387
De la difficile réception de l'unité de la « potestas sacra ».....	395
Retour sur les débats du concile Vatican II.....	396
La genèse des énoncés conciliaires	398
Les débats postconciliaires.....	410
Deux conceptions du terme « iurisdictio ».....	415
La doctrine de la sacramentalité de l'épiscopat est grevée par une ecclésiologie universaliste .	424
Conclusion.....	427
Les apports d'une théologie de l'Église locale à la question du pouvoir des évêques	428
Le lien de l'évêque à l'Église locale concrète.....	429
Une commune responsabilité des chrétiens.....	432
La valeur instituante du sacrement pour le droit canonique et l'institution	434
L'évêque comme lien de son Église avec toute l'Église et réciproquement	436
La collégialité des évêques est inséparable de la communion des Églises	437
Le pouvoir primatial du pape	438
Conclusion.....	440
Conclusion.....	441
Annexe.....	451
Postface.....	455
Bibliographie.....	465

TABLE DES MATIÈRES

505

I.	Les sources	465
II.	Instruments de travail.....	471
ni.	Principaux ouvrages et articles consultés.....	472

Théologie et sciences religieuses ***Cogitatio fidei***

Collection dirigée par Claude Geffré

L'essor considérable des sciences religieuses provoque et stimule la théologie chrétienne. Cette collection veut poursuivre la tâche de *Cogitatio fidei*, c'est-à-dire être au service d'une intelligence critique de la foi, mais avec le souci d'une articulation plus franche avec les nouvelles méthodes des sciences religieuses qui sont en train de modifier l'étude du fait religieux.

- | | | |
|---|--|---|
| <p>1-2. P. BENOIT
<i>Exégèse et théologie</i>
Lettn</p> <p>3. Y. CONGAR
<i>Les Voies</i>
<i>du Dieu vivant</i></p> <p>4. Y. CONGAR
<i>Sacerdote et laïcat</i>
<i>devant leurs tâches</i>
<i>d'évangélisation</i>
<i>et de civilisation</i></p> <p>7. O.A.RABUT
<i>Valeur spirituelle</i>
<i>du profane</i></p> <p>8. N.DUNAS
<i>Connaissance</i>
<i>de la foi</i></p> <p>9. P.-R. RÉGAMEY
<i>Portrait spirimel</i>
<i>du chrétien</i></p> <p>10. M.-D. CHENU
<i>La Foi</i>
<i>dans l'intelligence</i></p> <p>11. M.-D. CHENU
<i>L'Évangile</i>
<i>dans le temps</i></p> <p>13. O.A.RABUT
<i>La Vérification</i>
<i>religieuse</i></p> <p>14. F. G. BRACELAND,
X. LÉON-DUFOUR,
A. PLÉ, etc.
<i>Mariage et célibat</i>
<i>Encyclopédie</i>
<i>de la foi</i></p> <p>15. T. I
<i>Adam-Eschatologie</i></p> <p>16. T. H
<i>Espérance-Lumière</i></p> <p>17. T. H!
<i>Mal-Puissance</i></p> <p>18. T. IV
<i>Rédemption-Virginité</i></p> <p>19. W.JAEGER
<i>À la naissance</i>
<i>de la théologie.</i>
<i>Essai sur</i>
<i>les Présocratiques</i></p> | <p>20. E.SCHILLEBEECKX
<i>Le Mariage.</i>
<i>Réalité terrestre</i>
<i>et mystère de salut, 1.1</i></p> <p>21. M. SECKLER
<i>Le Salut et l'Histoire</i></p> <p>22. D.DUBARLE
<i>Approches</i>
<i>d'une théologie</i>
<i>de la science</i></p> <p>23. H.DELUBAC
J. DANIELOU
E.SCHILLEBEECKX
Y. CONGAR, etc.
<i>Théologie d'aujourd'hui</i>
<i>et de demain</i></p> <p>24. R. DE VAUX
<i>Bible et Orient</i></p> <p>25. J.-M. POHIER
<i>Psychologie</i>
<i>et théologie</i></p> <p>27. Y. CONGAR
<i>Situation</i>
<i>et tâches présentes</i>
<i>de la théologie</i></p> <p>28. J.-P. JOSSUA
<i>Le Salut, incarnation</i>
<i>ou mystère pascal</i></p> <p>30. P. BENOIT
<i>Exégèse et théologie,</i></p> <p>31. J.MOUROUX
<i>A travers le monde</i>
<i>de la foi</i></p> <p>32. P.ROQUEPLO
<i>Expérience du monde,</i>
<i>expérience de Dieu ?</i></p> <p>33. L.BEIRNAERT,
C. DARMSTADTER,
R. HOSTIE, etc.
<i>La Relation pastorale</i></p> <p>36. LUCIEN-MARIE
<i>L'Expérience de Dieu</i></p> <p>37. R. SCHNACKENBURG,
A.VOEGTLE,
H. SCHÜRMANN, etc.
<i>Le Message de Jésus</i>
<i>et l'Interprétation</i>
<i>moderne</i></p> | <p>38. P.ROQUEPLO
<i>La Foi</i>
<i>d'un mal-croyant</i></p> <p>40. G. M.-M. GOTTIER
<i>Horizons de l'athéisme</i></p> <p>41. J. COLETTE,
C. GEFRE,
C.DUBARLE,
A. DUMAS, etc.
<i>Procès de l'objectivité</i>
<i>de Dieu</i></p> <p>42. H. CHAVANNES
<i>L'Analogie entre Dieu</i>
<i>et le monde selon saint</i>
<i>Thomas d'Aquin</i>
<i>et selon Karl Barth</i></p> <p>43. J.-P.MANIGNE
<i>Pour une poétique</i>
<i>de la foi</i></p> <p>44. Gh.LAFONT
<i>Peut-on connaître</i>
<i>Dieu en Jésus-Christ?</i></p> <p>45. M.XHAUFLAIRE
<i>Feuerbach</i>
<i>et la théologie</i>
<i>de la sécularisation</i></p> <p>46. J.-H. WALGRAVE
<i>Un salut aux</i>
<i>dimensions du monde</i></p> <p>47. F. FERRÉ
<i>Le langage religieux</i>
<i>a-t-il un sens?</i></p> <p>48. G.CRESPY
<i>Essais</i>
<i>sur la situation</i>
<i>actuelle de la foi</i></p> <p>49. D.DUBARLE,
G.-Ph. WIDMER,
J. POULAIN, etc.
<i>La Recherche</i>
<i>en philosophie</i>
<i>et en théologie</i></p> <p>50. J.MOLTMANN
<i>Théologie</i>
<i>de l'espérance</i></p> <p>51. CONGRÈS
D'OTTAWA
<i>Le Prêtre hier,</i>
<i>aujourd'hui, demain</i></p> |
|---|--|---|

51. **F. BRAVO**
*La Vision de l'histoire
chez Teilhard
de Chardin*
53. **R. PANIKKAR**
*Le Mystère du culte
dans l'hindouisme
et le christianisme*
54. **F. HOUTART,
J. LADRIÈRE,
A. ASTIER, etc.**
*Recherche
interdisciplinaire
et théologie*
55. **Ch. WIDMER**
*Gabriel Marcel
et le théisme existentiel*
56. **L. MALEVEZ**
*Histoire du salut
et philosophie*
57. **J.-B. METZ**
*Pour une théologie
du monde*
58. **P. SCHELLENBAUM**
*Le Christ dans l'éner-
gétique teilhardienne*
59. **J.-M. AUBERT**
*Pour une théologie
de l'âge industriel*
60. **COMMISSION
INTERNATIONALE
DE THEOLOGIE**
Le Ministère sacerdotal
61. **J. FLORKOWSKI**
*La Théologie de la foi
chez Bullmann*
61. **W. PANNENBERG**
*Esquisse
d'une christologie*
63. **CL. GEFFRÉ,
H. BOUILLARD,
J. AUDINET,
L. DEROUSSEAU,
I. DE LA POTTERIE**
*Révélation de Dieu
et langage des hommes*
64. **J. MOLTSMANN,
DOMHELDER
CAMARA, etc.**
*Discussion
sur « la Théologie
de la révolution »*
65. **J.-P. DEJONG**
*L'Eucharistie comme
réalité symbolique*
66. **J.-M. POHIER**
*Au nom du Père...
Recherches
théologiques
et psychanalytiques*
67. **Ch. DUQUOC**
*Christologie, essai
dogmatique.
II. Le Messie*
68. **J. GEFFRÉ**
*Un nouvel âge
de la théologie*
69. **M. XHAUFFLAIRE**
*La « Théologie
àue »,
ction
à la théologie politique
de J.-B. Metz*
70. **J. MOLTSMANN,
W. D. MARSCH,
M. MASSARD, etc.**
*Théologie
de l'espérance,
II. Débats*
71. **P. J. A. M.
SCHOONENBERG**
*Il est le Dieu des
hommes*
72. **A. GRILLMEIER**
*Le Christ dans
la tradition chrétienne.
De l'âge apostolique
à Chalcedoine*
73. **M. LIENHARD**
*Luther, témoin de
Jésus-Christ*
74. **R. PARENT**
*Condition chrétienne
et service de l'homme.
Essai
d'anthropologie
chrétienne*
75. **J.-M.-R. TILLARD**
*Devant Dieu et pour
le monde.
Le Projet des religieux*
76. **G. PHILIPS,
Q. DUPREY,
M.-D. CHENU
J.-J. VON ALLMEN,
etc.**
*Le Service théologique
dans l'Eglise.
Mélanges offerts
à Yves Congar pour
ses soixante-dix ans*
77. **P. VALADIER**
*Nietzsche et la critique
du christianisme*
78. **J.-C. SAGNE**
*Conflit, changement,
conversion*
79. **J. ROLLET**
*Libération sociale
et salut chrétien*
80. **J. MOLTSMANN**
Le Dieu crucifié
81. **Y. LABBÉ**
*Humanisme
et théologie*
82. **R. MARLÉ**
*Parler de Dieu
aujourd'hui.
La Théologie
herméneutique
de Gerhard Ebeling*
83. **N. AFANASSIEFF**
*L'Eglise
du Saint-Esprit*
84. **G. D. KAUFMAN**
*La Question de Dieu
aujourd'hui*
85. **Y. CONGAR**
*Un peuple messianique
Salut et libération*
86. **P. FRUCHON**
*Existence humaine
et révélation.
Essais d'herméneutique*
87. **J.-M. R. TILLARD,
J.-L. D'ARAGON,
F. DUMONT,
E. R. FAIRWEATHER,
etc.**
*Foi populaire,
foi savante*
88. **W. KASPER**
Jésus le Christ
89. **G. VAHANIAN**
*Digu et l'utopie.
L'Eglise et la technique*
90. **L. DUPRÉ**
*L'Autre Dimension.
Recherche sur le sens
des attitudes religieuses*
91. **Fr. BUSSINI**
*L'Homme pécheur
devant Dieu*
92. **A. DELZANT**
*La Communication
de Dieu*
93. **B. J. F. LONERGAN**
*Pour une méthode
en théologie*
94. **N. VIALLANEIX**
*Écoute, Kierkegaard
t.I*
95. **N. VIALLANEIX**
*Écoute, Kierkegaard
t.II*
96. **G. LAFON**
*Esquisses pour un
christianisme*
97. **S. BRETON**
Écriture et révélation
98. **A. GANOCZY**
*Homme créateur,
Dieu Créateur*
99. **J.-B. METZ**
*La Foi dans l'histoire
et dans la société.
Essai de théologie
fondamentale pratique*
100. **A. DUMAS**
Nommer Dieu
101. **M. DESPLAND**
*La Religion
en Occident.
Évolution des idées
et du vécu*
102. **J. MOLTSMANN**
*L'Eglise dans la force
de l'Esprit.
Une contribution
à l'ecclésiologie*

103. **R. MEHL**
*Vie intérieure et
transcendance de Dieu*
104. **P.-M. BEAUDE**
*L'Accomplissement
des Écritures*
105. **A. SHORTER**
*Théologie chrétienne
africaine*
106. **S. BRETON**
*Unité et
monothéisme*
107. **M. AMIGUES**
*Le Chrétien devant le
refus de la mort*
108. **Travaux du CERIT
dirigés par
M. MICHEL**
Pouvoir et vérité
109. **F. MUSSNER**
Traité sur les juifs
110. **Cl. GEFFRÉ (éd.)**
*La Liberté religieuse
dans le judaïsme, le
christianisme et l'islam*
111. **J. DORÉ (éd.)**
L'Ancien et le Nouveau
112. **Y. CONGAR**
*Diversité et
communion*
113. **M. MICHEL**
*La Théologie aux prises
avec la culture*
114. **P. BEAUCHAMP**
*Le Récit, la Lettre
et le Corps.
Essais bibliques*
115. **P. EICHER**
*La Théologie comme
science pratique*
- 116.-117. **E. JÜNGEL**
*Dieu mystère du
monde, I, I et II*
118. **A.-M. DUBARLE**
*Le Pêché originel :
perspectives
théologiques*
119. **Y. CONGAR**
*Martin Luther,
sa foi, sa réforme*
120. **Cl. GEFFRÉ**
*Le Christianisme
au risque de
l'interprétation*
121. **Cl. GEFFRÉ (éd.)**
*Théologie et choc
des cultures*
122. **B. FORTE**
*Jésus de Nazareth,
Histoire de Dieu,
Dieu de l'histoire*
123. **J. MOLTSMANN**
*Trinité et royaume de
Dieu.
Contributions au traité
de Dieu*
124. **J. LADRIÈRE**
*L'Articulation du sens.
I. Discours scientifique
et parole de la foi*
125. **J. LADRIÈRE**
*L'Articulation du sens.
II. Les Langages
de la foi*
126. **Travaux du CERIT
dirigés par
M. MICHEL**
*La Théologie à
l'épreuve de la vérité*
127. **Ch.-A. BERNARD**
Théologie affective
128. **W. KASPER**
Le Dieu des chrétiens
129. **J.-F. MALHERBE**
*Le Langage théologique
à l'âge de la science.
Lecture de
Jean Ladrière*
130. **B. WELTE**
Qu'est-ce que croire?
131. **D. K. OCVRK**
*La Foi et le Credo.
Essai théologique
sur l'appartenance
chrétienne*
132. **D. BOURG**
*Transcendance
et discours.
Essai sur la nomination
paradoxe de Dieu*
133. **J. GREISCH**
*L'Âge herméneutique
de la raison*
134. **G. ALBERIGO**
et J.-P. JOSSUA (éd.)
*La Réception de
Vatican II*
135. **S. BRETON**
*Deux mystiques de
l'excès : J.-J. Surin
et Maître Eckhart*
136. **E. SCHÜSSLER-
FIORENZA**
En mémoire d'elle
137. **G. GUTIÉRREZ**
*La Force historique
des pauvres*
138. **Travaux du CERIT
dirigés par D. BOURG**
L'Être et Dieu
139. **Gh. LAFONT**
Dieu, le temps et l'être
140. **J. SOBRINO**
*Jésus en Amérique
latine*
141. **A. BIRMELÉ**
Le Salut en Jésus-Christ
142. **H. BOURGEOIS,
P. GIBERT,
M. JOURJON**
*L'Expérience
chrétienne du temps*
143. **J.-M. R. TILLARD**
Église d'Églises
144. **L.-M. CHAUVET**
Symbole et sacrement
145. **Y. LABBÉ**
*Essai sur le
monothéisme trinitaire*
146. **J. MOLTSMANN**
Dieu dans la création
147. **P. GAUTHIER**
Newman et Blondel
148. **J. L. SEGUNDO**
*Jésus devant la
conscience moderne*
149. **H. LEGRAND (éd.)**
*Les Conférences
épiscopales*
150. **M. MESLIN**
*L'Expérience humaine
du divin*
151. **J. L. SEGUNDO**
*Le Christianisme
de Paul*
152. **J. CAÏLOT**
*L'Évangile de la
communication*
153. **M. LIENHARD**
*L'Évangile et l'Église
chez Luther*
154. **A. GRILLMEIER**
*Le Christ dans
la tradition chrétienne,
t. II/1*
155. **X. TILLIETTE**
*Le Christ de
la philosophie*
156. **A. FOSSION**
*La Catéchèse
dans le champ
de la communication*
157. **Cl. BOFF**
Théorie et pratique
158. **W. KASPER**
*La Théologie et
l'Église*
159. **H. WALDENFELS**
*Manuel de théologie
fondamentale*
160. **B. SESBOÜÉ**
*Pour une théologie
œcuménique*
161. **J. JOUBERT**
Le Corps sauvé
162. **F. KERR**
*La Théologie après
Wittgenstein*
163. **J. ANSALDI**
*L'Articulation de la foi,
de la théologie et des
Écritures*
164. **L. PANIER**
*La Naissance du Fils
de Dieu*

165. **Cl. GEFFRÉ (éd.)**
M. de Certeau ou la Différence chrétienne
166. **E. SCHILLEBEECKX**
L'Histoire des hommes, récit de Dieu
167. **B. RORDORF**
Tu ne teferas pas d'image
168. **J.-M. R. TILLARD**
Chair de l'Eglise, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion
169. **J. L. SEGUNDO**
Qu'est-ce qu'un dogme ?
170. **J. DUPONCHELLE**
L'Être de l'alliance
171. **J. MOLTSMANN**
Jésus, le Messie de Dieu
172. **A. GRILLMEIER**
Le Christ dans la tradition chrétienne, t. H/2
173. **A. CARR**
La Femme dans l'Eglise
174. **G. ROUTHIER**
La Réception d'un concile
175. **Y.-M. BLANCHARD**
Aux sources du Canon
176. **J. MOINGT**
L'Homme qui venait de Dieu
177. **O.-H. PESCH**
Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale
178. **E. ARENS (éd.)**
Habermas et la théologie
179. **Gh. LAFONT**
Histoire théologique de l'Eglise catholique
180. **J. FANTINO**
La Théologie d'Irénée
181. **J. S. O'LEARY**
La Vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux
182. **P. FRUCHON**
L'Herméneutique de Gadamer: platonisme et modernité
183. **D. GÖNNET**
La Liberté religieuse à Vatican II
184. **Y. CONGAR**
Eglise et papauté
185. **W. G. JEANROND**
Introduction à l'herméneutique théologique
186. **G. GANOCZY**
Dieu, l'homme et la nature
187. **Y. TOURENNE**
La Théologie du dernier Rahner
188. **J. DUPUIS**
Homme de Dieu, Dieu des hommes
189. **P. LATHULIÈRE**
Le Fondamentalisme catholique
190. **V. HOLZER**
Le Dieu Trinité dans l'histoire
191. **J.-M. R. TILLARD**
L'Eglise locale
192. **A. GRILLMEIER**
Le Christ dans la tradition chrétienne, t. II/4
193. **Gh. LAFONT**
Structures et méthode dans la « Somme théologique » de saint Thomas d'Aquin
194. **J.-Cl. LARCHET**
La Divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur
195. **G. PROUVOST**
Thomas d'Aquin et les thomismes
196. **Fr. MARTIN**
Pour une théologie de la lettre
197. **J.-Cl. BASSET**
Le Dialogue interreligieux
198. **D. LEDUC-FAYETTE**
Pascal et le mystère du mal
199. **J.-P. WAGNER**
La Théologie fondamentale selon Henri de Lubac
200. **J. DUPUIS**
Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux
201. **J.-L. SOULETTE**
La Croix de Dieu
202. **J. RIGAL**
L'Ecclésiologie de communion
203. **R. COSTE**
Théologie de la paix
204. **S. ROBERT**
Une autre connaissance de Dieu
205. **J.-G. BOEGLIN**
La Question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine
206. **G. MÉDEVIELLE**
L'Absolu au cœur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch
207. **Cl. ROYON**
Dieu, l'homme et la croix
208. **J.-Cl. LARCHET**
Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident
209. **L. CHAIRE**
Éthique et grâce
210. **G. COMEAU**
Catholicisme et judaïsme dans la modernité
211. **M. SAINT-PIERRE**
Beauté, bonté et vérité chez Hans Urs von Balthasar
212. **J. MOLTSMANN**
L'Esprit qui donne la vie
213. **D. J. HALL**
Être image de Dieu
214. **E. A. JOHNSON**
Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est
215. **J.-Fr. CHIRON**
L'Infaillibilité et son objet
216. **Fr. NAULT**
Derrida et la théologie
217. **R. COSTE**
Les Dimensions sociales de la foi
218. **A. BIRMELE**
La Communion ecclésiale
219. **Fr. EUVÉ**
Penser la création comme jeu
220. **J. MOLTSMANN**
La Venue de Dieu
221. **M. AEBISCHER-CRETTOL**
Vers un œcuménisme interreligieux
222. **J. MOINGT**
Dieu qui vient à l'homme, 1.1
223. **Ph. GAGNON**
Théologie de la nature et théorie de l'information
224. **S. DESTREMPE**
Thérèse de Lisieux et Dietrich Bonhoeffer
225. **A. HOUZIAUX**
Dieu à la limite de l'infini

“-£&■

1 -M. AVELINE
M7'L'Ehjeuchristolog'V"
en théologie des
ÿ^Swich-
Tmeltsch

228.L.VILLEMJN

Pouvoir d
pouvoir d pundic^
histoire
de leur distinction.

Composition : Facompo, Lisieux

Achevé d'imprimer en février 2003 par
Normandie Roto Impression s.a.s. (61250 Lonrai)

N° d'impression : 030507

N° d'édition : 11941

Dépôt légal : mars 2003

Imprimé en France