

La bible dans la cite: vision politique et consentement du peuple chez Jean de Paris

Tătaru-Cazaban, Miruna-Irina

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Tătaru-Cazaban, M.-I. (2016). La bible dans la cite: vision politique et consentement du peuple chez Jean de Paris. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 6(3), 535-562. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56223-3>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0>

La Bible dans la cité

Vision politique et consentement du peuple chez Jean de Paris

MIRUNA TĂTARU-CAZABAN

Nous nous proposons dans cette étude du traité *De potestate regia et papali* de Jean de Paris, de dégager la vision politique de ce dominicain français de la seconde moitié du XIII^e et du début du XIV^e siècle, prise telle qu'elle apparaît dans le contexte théologique marqué par la controverse franco-papale qui concerne les années du pontificat de Boniface VIII. La méthode que nous avons adoptée implique deux volets qui relèvent tant du domaine politique que de celui théologique: d'une part, nous nous proposons d'investiguer la pensée politique de Jean Quidort à partir des rapports qu'il établit entre la papauté et le pouvoir royal et, d'autre part, de suivre le rôle qu'il accorde au pouvoir populaire et à la notion de consentement dont l'expression n'est jamais formulée par la maxime *quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*. Néanmoins, comme nous essayerons de le montrer dans notre texte, la réflexion de l'auteur du *De potestate* sur le consentement sous ses nombreux aspects, qu'il s'agisse de l'accord à l'égard des taxes, du soutien populaire dont doit jouir le pouvoir laïque ou de l'avis du collège des cardinaux concernant la déposition d'un pape, est vraiment marquée par l'idée que les actions qui touchent au bien commun ecclésiastique ou de la cité ont besoin d'être entérinées par la communauté qu'elles visent de façon explicite ou implicite. Si nous n'avons pas choisi de convoquer en faveur de notre thèse d'autres textes de Jean de Paris, car ils ne maintiennent pas la même rigueur thématique au sujet du politique, nous avons, en échange, largement invoqué et discuté les textes bibliques auxquels Quidort fait référence abondamment. Cela nous a permis de mettre en évidence souvent l'originalité exégétique de notre auteur et de comparer sa démarche, à partir des sources bibliques citées par lui, à celle de Gilles de Rome et d'Henri de Crémone, le second de ces deux contemporains illustres de Jean de Paris étant cité souvent de façon critique dans le *De potestate*. En même temps, cela a révélé encore une fois la grande variété des manières dont les versets de la Bible étaient cités par les médiévaux – au détriment des adversaires dans les textes à caractère polémique – et le fait que «l'influence de la Bible sur les „principes de gouvernement“ n'allait pas sans médiation»¹.

Le contexte du traité De potestate regia et papali

Si l'œuvre de Jean de Paris nous est aujourd'hui bien connue², on ne peut pas dire la même chose sur sa vie dont peu d'informations nous sont parvenues. Aussi

¹ Philippe BUC, *L'ambiguïté du livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Beauchesne, coll. «Théologie historique» 95, Paris, 1994, p. 29. Je dois cette référence au professeur Daniel Barbu que je remercie de m'avoir signalé ce livre.

² Dans cette étude nous nous concentrerons exclusivement sur la vision de Jean de Paris exprimée dans le *De potestate regia et papali* et nous ferons référence à d'autres textes lui

situe-t-on la date de sa naissance autour des années 1250-1254. On connaît d'une façon plus certaine le fait qu'aux alentours des années 1270 il participait déjà aux débats théologiques: son premier grand ouvrage, le *Commentaire sur les Sentences*, date de 1284-1286. Malgré l'incertitude qui voile la plupart des événements de sa vie, on sait de façon précise que jusqu'en septembre 1306, la date de sa mort, il avait abordé, à la manière des auteurs médiévaux, tous les domaines importants pour son époque: la théologie, la métaphysique, la philosophie naturelle et la politique. En tant que membre de l'Ordre des Dominicains, il a été le défenseur de l'œuvre de Thomas d'Aquin, en faveur de qui il a écrit un ouvrage dans lequel il se proposait de démontrer la justesse des positions du Docteur Angélique face aux positions d'un de ses critiques les plus redoutables à cette époque, Guillaume de la Mare, qui avait écrit un *Correctorium* censé porter remède aux erreurs de Thomas d'Aquin. C'est justement dans la période où il travaillait à la défense de Thomas d'Aquin que les positions théologiques de Jean de Paris sur l'Eucharistie ont été considérées comme erronées par l'Ordre Dominicain qui les avait examinées. La mort le surprend à Bordeaux, le siège temporaire de la cour pontificale, où, à côté du pape Clément V, il attendait les décisions qui le concernaient, après avoir été privé, en 1304, du droit d'enseigner.

La censure qui s'est exercée dans son cas n'aura pas de conséquences au moins sur son œuvre politique: en effet, le traité *De potestate regia et papali* connaîtra entre 1506 et 1683 six éditions, étant très bien assimilé par les gallicans¹. À son destin posthume contribueront aussi les Jésuites qui vont considérer Jean de Paris comme le précurseur de Marsile de Padoue et de son fameux traité de 1324, *Defensor Pacis*.

Un ancien droit du pouvoir séculier: le consentement sur les taxes

Le traité *De potestate regia et papali* ne peut être compris sans une brève incurSION dans le contexte des relations franco-papales de la fin du XIII^e siècle et du début du XIV^e, car dans le cas de Jean de Paris ce n'est pas la biographie qui pourrait

appartenant uniquement pour clarifier des questions du traité. Nous avons utilisé l'édition (sans traduction) publiée par dom Jean LECLERCQ, O.S.B., *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1942 où le texte qui nous concerne se trouve aux pp. 173-260. Nous avons consulté aussi John A. WATT, *On Royal and Papal Power*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1971. Il faut signaler en même temps l'édition allemande de F. BLEIENSTEIN, *Johannes «Quidort von Paris». Über königliche und päpstliche Gewalt. De regia potestate et papali*, Stuttgart, 1969. La plupart des articles consacrés à cet auteur ne discutent pas en détail la question du consentement, mais sont plutôt intéressés par la manière dont Jean de Paris regarde la propriété. De la bibliographie secondaire nous mentionnons les contributions suivantes: Janet COLEMAN, «Medieval Discussions of Property: *Ratio* and *Dominium* according to John of Paris and Marsilius of Padua», in *History of Political Thought*, vol. 4, 1983, pp. 209-228; EADEM, «The Dominican Political Theory of John of Paris in Its Context», in D. WOOD (éd.), *The Church and Sovereignty c. 590-1918*, Oxford, 1991, pp. 187-223; Wm. D. MCCREADY, «Papalists and Antipapalists: Aspects of the Church/State Controversy in the Later Middle Ages», *Viator*, vol. 6, 1975, pp. 241-273; Thomas RENNA, «Aristotle and French Monarchy, 1260-1303», *Viator*, vol. 9, 1978, pp. 309-324. D'une perspective différente par rapport à l'étude de Thomas Renna, James M. BLYTHE consacre un chapitre à Jean de Paris dans son livre *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton University Press, 1992.

¹ John A. WATT, *On Royal...cit.*, p. 12.

rendre plus explicite ou faire justice à son œuvre, mais c'est bien l'inverse: on peut se rendre compte des grands événements de sa vie si l'on étudie le traité après avoir examiné de près le contexte théologico-politique de la période.

C'est le pape Boniface VIII qui déclenche le conflit, en lançant le 24 février 1296 la bulle *Clericis laicos* et le 31 juillet 1297 la bulle *Etsi de statu*. Deux autres bulles, *Salvator mundi* et *Ausculda Fili* vont s'ajouter en décembre 1301, tandis que le point culminant sera représenté par la bulle *Super Petri solio* (septembre 1303) par laquelle Boniface VIII excommuniait Philippe le Bel, après le fameux conflit d'Agnani entre le pape et Guillaume de Nogaret.

La controverse entre le pape Boniface VIII et le roi de France Philippe IV le Bel, qui a mené à l'excommunication de ce dernier, portait sur le droit d'imposer des taxes sur les propriétés qui appartenaient au clergé. En fait, la bulle *Clericis laicos*, la première de la série d'actes qui vont enclencher la dispute, rappelait une des décisions du pape Innocent III qui, lors du Quatrième Concile de Latran (1215) avait établi que le pouvoir séculier devait avoir préalablement le consentement du pape pour imposer des taxes à l'Église sur les choses de ce monde. Le conflit entre la papauté et la France à ce sujet s'est produit à cause du fait que le roi Philippe n'admettait pas d'instance supérieure pour les décisions à caractère temporel qu'il prenait dans son royaume. Comme le montre le traducteur anglais du traité *De potestate regia et papali*, John A. Watt, le mot *suveraineté*, dérivé du latin *superanus*, avait déjà pénétré en territoire français au début du XII^e siècle¹. Mais le pape Boniface VIII ne va pas tarder de punir ce manque d'obéissance de la part du roi Philippe: aussi va-t-il ôter tous les privilèges qui avaient été concédés au royaume de France par la papauté jusqu'à cette époque-là.

Le texte du De potestate: structure et enjeux

N'ayant pas la prétention d'avoir épuisé un contexte fort riche en événements, nous allons essayer maintenant de présenter la structure et le contenu du traité *De potestate regia et papali* de Jean de Paris. Dans ses écrits, mais notamment dans la *Quaestio in utramque partem* et dans la *Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)*², Jean de Paris suit la structure classique d'un débat sur les implications politiques du pouvoir sacerdotal et papal. Il s'agit d'une structure en quatre parties, comprenant des arguments pour et contre la proposition ou *quaestio*, la conclusion et la réponse aux arguments rejetés. Ce que l'on constate c'est que la structure et la méthodologie adoptées dans le *De potestate* sont encore plus élaborées que dans les ouvrages antérieurs.

Dès son *Proemium* (préambule), Jean de Paris précise que son but principal sera la découverte de la vérité concernant le pouvoir sacerdotal dans les choses temporelles. Les premiers dix chapitres, comprenant les principes généraux sur le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil, favorisent la conclusion que les papes n'ont pas de *dominium* sur les choses temporelles en tant qu'ils sont les vicaires du Christ et les successeurs de apôtres. Le onzième chapitre présente les arguments

¹ *Ibidem*, p. 19.

² Pour l'attribution de ce texte à Jean de Paris, v. Paul SAENGER, «John of Paris, Principal Author of the *Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)*», *Speculum*, vol. 56, no. 1, 1981, pp. 41-55. Cette étude contient en Appendix II les quinze arguments de Quidort en faveur de la papauté extraits de la traduction française de la *Quaestio de potestate papae* (pp. 52-55 de l'étude de Saenger).

du camp opposé, tandis que le douzième et le treizième formulent la conclusion de l'auteur, après que le théologien dominicain ait confronté les deux camps. Les chapitres XIV^e à XX^e examinent de nouveau, cette fois-ci d'une manière plus détaillée, les quarante-deux arguments des adversaires. Le XXI^e chapitre analyse la question de la donation de Constantin et le XXII^e représente le préambule aux trois derniers (XXIII-XXV) qui traitent de la possibilité de l'abdication du pape. Dans les chapitres de la fin du traité, un rôle très important revient au collège des cardinaux, qui, selon Jean de Paris, peut agir *in loco ecclesiae*, en tant qu'instrument auquel il est permis de déposer le pape¹. De l'avis du traducteur anglais John A. Watt, ce fragment est capital pour la compréhension de l'ecclésiologie de Jean de Paris.

Quant à la date de composition du traité *De potestate*, elle ne peut même aujourd'hui être précisée avec certitude. Un éditeur moderne du traité, dom Jean Leclercq, arrive à la conclusion qu'il faut situer la date du *De potestate* autour de la fin de l'année 1302 ou dans les premiers mois de l'an 1303². À l'époque où il écrivait ce texte, Jean de Paris connaissait déjà la bulle *Ausculda Fili*.

Il n'est toutefois pas fait mention dans le traité de la bulle *Unam Sanctam*, qui date du 18 novembre 1302. Comme il s'agit du texte qu'avait produit le concile réuni par le pape Boniface VIII, la bulle *Unam Sanctam* était censée résumer la position officielle du pape. Dès son apparition, ce document a soulevé beaucoup de protestations en France de sorte qu'on pourrait supposer que Jean de Paris aurait mentionné ce texte s'il l'avait connu. Le fait qu'il ne mentionne pas cette bulle a conduit dom Jean Leclercq à affirmer qu'en automne 1302 le *De potestate regia et papali* était déjà achevé³, ce qui signifie qu'il avait été terminé une année avant la mort du pape Boniface VIII, survenue en octobre 1303.

Les événements de la période du pontificat de Boniface VIII sont très significatifs pour la compréhension du *De potestate* car le traité prend très sérieusement en compte, pour les réfuter, les arguments du camp papaliste⁴. Dans la dispute engendrée, du côté français, par l'*Unam Sanctam*, les arguments que développe Jean de Paris sur la permission de juger un pape vont jouer un rôle très significatif. En 1303, les antipapalistes français vont demander l'arrestation de Boniface VIII et la réunion d'un concile général pour juger de ses actions⁵. Ils ne tarderont pas à mettre en pratique leurs idées. Tout au long de l'histoire, la relation entre le pouvoir papal et celui politique

¹ Il s'agit d'un fragment qui se trouve dans le XXIV^e chapitre du *De potestate* et que nous analysons par la suite. Pour l'interprétation de John A. WATT, v. *On Royal...cit.*, pp. 55-56. L'exégète anglais observe que pour Quidort la volonté du pape ne peut pas conférer de légalité à un acte papal lorsque l'action est contraire à la loi.

² Dom Jean LÉCLERCQ, O.S.B., *Jean de Paris...cit.*, p. 14. Dans une étude sur «The Dominican Political Theory... cit», p. 188, Janet Coleman se propose de montrer que le *De potestate regia et papali* est un texte composé à partir de plusieurs traités écrits dans leur majorité environ 1297-1298.

³ Selon Jean Leclercq, cela n'exclut pas toutefois la possibilité qu'il ait connu la bulle *Unam Sanctam*, bien qu'il ne l'ait pas citée.

⁴ Tout au long de cette étude nous utilisons les termes «papalistes» et «antipapalistes» pour désigner, d'une part, les adversaires de Jean de Paris et, d'autre part, lui-même et les opposants français du pape Boniface VIII, sans ignorer toutefois le caractère relatif de cette distinction sur lequel nous attire l'attention Wm. D. MCCREADY dans son texte «Papalists and Antipapalists...cit.».

⁵ Dans son livre capital pour l'histoire des idées politiques médiévales, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Brill, Leiden, nouvelle édition 1998, Brian Tierney considère Jean de Paris comme le précurseur le plus important de la pensée conciliaire manifestée lors du Grand Schisme (v. Brian TIERNEY, *Foundations...cit.*, p. 161). Cette même filiation est établie par Francis OAKLEY dans son étude «Natural Law, the *Corpus Mysticum*, and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonius», *Speculum*, vol. 56, 1981, pp. 786-810.

sera marquée par le fait que les Français ne seront pas disposés à accepter l'immunité du pape par rapport à tout jugement humain. Les penseurs français, et notamment les théologiens, seront préoccupés par l'exploration et l'approfondissement des arguments qui soutiennent que le concile ou même les laïcs sont justifiés d'agir contre un pape qui n'accomplit pas de façon adéquate sa fonction.

Tous ces arguments des théologiens français venaient à l'encontre des positions exprimées dans l'*Unam Sanctam*. Dans la perspective de cette bulle, l'obéissance par rapport au pape était donc la condition *sine qua non* du salut. Le pouvoir juridictionnel du pape n'était, selon cette théorie, que la continuation du pouvoir des clés que Jésus Christ avait confié à Pierre.

Dès le début de son traité *De potestate regia et papali*, Jean de Paris considère qu'il y a deux erreurs très graves quant à la manière de regarder les biens terrestres et la question des possessions matérielles de l'Église. Ces deux erreurs, qui ont en fait donné naissance à deux types de comportement hérétique, appartiennent l'une aux Valdésiens et l'autre à ceux qui ont suivi la position d'Hérode.

Selon les Valdésiens, les richesses de ce monde et la domination sur les terres sont interdites aux papes – et aux ecclésiastiques en général – de par leur qualité de successeurs des apôtres. L'Église romaine d'après la donation faite par l'empereur Constantin au pape Sylvestre ne représente plus l'Église de Dieu ou la vraie Église. Dans leurs arguments qui sont considérés comme faux presque dans leur totalité, les Valdésiens n'hésitent pas à invoquer toutefois nombre de passages bibliques, les textes les plus cités étant extraits de l'Évangile selon Matthieu, mais aussi de l'Évangile selon Luc, aux Actes des Apôtres ou à la Première Épître à Timothée.

L'erreur d'Hérode a été de croire que le Christ une fois né sur la terre, sera inévitablement son roi. Cette position a conduit à ce que Jean de Paris appelle l'*opinio quorundam modernorum*¹ pour lesquels le pape a un pouvoir sur les choses temporelles plus grand que celui des princes car ce pouvoir lui revient «secundum primariam auctoritatem et a Deo immediate, princeps autem habet eam a Deo mediante papa»².

S'il n'admet pas dans son *De potestate* ces dernières affirmations, Jean Quidort prend ses distances aussi par rapport à l'erreur des Valdésiens, en affirmant que la domination et la juridiction des biens temporels ne sont pas contraires au statut assumé par les ecclésiastiques.

À la fin de l'introduction du traité, qui s'achève par la présentation des chapitres à suivre, et avant de passer à l'exposition (dans le premier chapitre) des concepts-clé du vocabulaire politique, Jean de Paris fait une déclaration de fidélité au pape: «Pro- tector autem quod nihil intendo dicere cum assertione aliqua nec contra fidem, bonos mores vel sanam doctrinam, persone vel status summi pontificis reverentiam»³.

Aristote et la classification des régimes politiques chez Jean de Paris: le regnum

Le premier chapitre du *De potestate* commence par la définition du *regnum* qui est, dans la perspective de l'auteur, le «regimen multitudinis perfecte ad commune bonum ordinatur ab uno»⁴.

¹ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 174.

² *Ibidem*. Souligné par nous.

³ *Ibidem*, p. 175.

⁴ *Ibidem*, p. 176.

Après avoir invoqué Aristote et le premier livre des *Politiques*¹, Jean Quidort reprend la classification des régimes en fonction du bien visé (commun ou individuel) et du nombre des détenteurs du pouvoir. L'oligarchie, la démocratie et surtout la tyrannie sont des régimes où le seul bien suivi est celui de la personne qui détient le pouvoir. Quant à l'aristocratie, elle est le régime où les meilleurs dominent en faveur de la vertu, tandis que la polycratie est le régime où le peuple a le droit de gouverner par des plébiscites. Le roi est défini comme celui qui domine tout seul et qui peut prendre le roi David comme modèle par excellence: «*Serves meus David super omnes erit et pastor unus erit omnium eorum*»².

Lorsqu'il affirme que la tyrannie est le pire des régimes car elle est la plus éloignée du bien commun, Jean de Paris ne fait que suivre le verdict prononcé à son encontre par Aristote: «*Propter quod dicit Philosophus quod inter principatus intendentes suum proprium, tyrannus est prior quia magis proprium intendit et contemnit magis commune*»³. Mais tout corps politique doit être en quête de celui qui pourrait le conduire vers le bien commun car déjà le roi Salomon avait fait l'affirmation selon laquelle «*Ubi non est gubernator dissipabitur populus*»⁴. Par là même, le corps politique ne fait que répéter le destin du corps physique, qui se trouve à la quête d'une force qui puisse assumer le bien commun des membres⁵.

Ce premier chapitre du *De potestate* arrive déjà à des conclusions très précises concernant quelques notions fondamentales pour la vie politique: l'homme est un être qui doit vivre en collectivité, c'est-à-dire dans une *civitas* ou dans un régime royal où un seul (le roi) détient le pouvoir et agit conformément au bien commun. Ce type de régime prend en compte le fait que l'homme est un animal civil ou social, étant donc fondé sur le bien naturel.

Le sacerdotium en tant que potestas ad edificationem

Si l'homme a une nature qui lui permet de pratiquer dans cette vie terrestre la vertu, cela ne signifie pas qu'il doit se contenter de cette forme de bien toutefois limitée car il y a un autre type de but, celui surnaturel, que toute l'humanité doit s'approprier. Étant le guide des gens pour le monde d'ici-bas, le roi ne fait que veiller aux questions liées aux choses strictement humaines. Sur le modèle de la vertu terrestre, la pratique de la vertu divine a d'autant plus besoin d'un guide qui indique la voie droite conduisant à la vie éternelle, selon l'expression de saint Paul: «*Gratia Dei vita eterna, ideo perducem ad illum finem non est humani regi sed divini*»⁶. Celui

¹ Selon Thomas Renna, l'influence aristotélicienne sur Jean de Paris ne s'exerce pas à partir de la lecture qu'il fait de Thomas d'Aquin, mais par l'intermédiaire de son contemporain, Guillaume de Nogaret (Thomas RENNA, «Aristotle and French Monarchy...cit.», p. 324).

² Ez. 34, 23: «Je susciterai à la tête de mon troupeau un berger unique; lui le fera paître: ce sera mon serviteur David».

³ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 177.

⁴ Pr. 11, 14: «Faute de politique un peuple tombe».

⁵ Selon James M. Blythe, Quidort favoriserait le régime mixte car il est le seul qui puisse vraiment empêcher la tyrannie et contenter le peuple, tout en évitant les maux de la démocratie (cf. James M. BLYTHE, *Ideal Government...cit.*, p. 196).

⁶ Rm. 6, 23: «Vous portez les fruits qui conduisent à la sanctification, et leur aboutissement, c'est la vie éternelle. Car le salaire du péché, c'est la mort; mais le don gratuit de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus Christ, notre Seigneur».

qui prépare les hommes pour le royaume des cieux, le guide spirituel, peut être lui aussi appelé roi, d'après le modèle de Jésus Christ, nommé roi par le prophète Jérémie: «Regnabit rex et sapiens erit»¹. Et il s'agit – c'est le Nouveau Testament qui nous le confirme par la voix de l'apôtre Paul – d'un prêtre «pris d'entre les hommes»: «Et propter hoc sacerdos verus dictus est pro hominibus assumptus»². Ces ministres de Dieu à qui il a confié la garde de la vertu spirituelle ne sont pas des anges, mais des hommes, «pris d'entre les hommes», selon l'expression de saint Paul que Jean de Paris se plaît de citer deux fois dans ce second chapitre du *De potestate*. Par leur travail spirituel, les prêtres de Dieu ne font que manifester et rendre intelligibles les œuvres du Créateur.

Pour synthétique qu'il soit dans son exposé, Jean de Paris arrive à la fin de ce chapitre à une définition du sacerdoce: «Sacerdotium est spiritualis potestas ministris ecclesie a Christo collata ad dispensandum fidelibus sacramenta»³.

Selon une formule chère à Jean de Paris et qu'il emprunte à la Deuxième Épître aux Corinthiens, l'Église, par ses évêques et prêtres, n'a que le pouvoir d'édifier et non pas celui de détruire: «Hoc potestas data est ecclesie ad edificationem»⁴. Si les évêques, comme nous le montre Jean de Paris dans le III^e chapitre du *De potestate*, sont des «sacerdotes magni et perfecti quia possunt alios sacerdotes facere»⁵ et ils représentent la tête de chaque diocèse, le pape, «Petri successor»⁶, est celui qui préside l'Église militante et la constitue en tant qu'imitation autant que possible de l'Église triomphante dont la tête est uniquement le Christ. Plusieurs autorités bibliques, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, peuvent confirmer d'une manière qui ne laisse plus de doute la nécessité d'avoir une tête pour tout le peuple ou tout le troupeau. Pour en prendre quelques exemples, on peut citer le prophète Osée: «Congregabuntur filii Iuda et filii Israel pariter et ponebit sibi caput unum»⁷, l'Évangile selon Jean: «Fiet unum ovile et unus pastor»⁸, et l'avant-dernier chapitre de l'Apocalypse: «Et ipsi populus eius erunt et ipse Deus cum ipsis erit eorum Deus»⁹. Cette ordination de Pierre et de son successeur comme chef de l'Église militante n'a pas une origine synodale, mais doit être attribuée à Dieu lui-même, qui a voulu par cela mettre son Église à l'abri de toutes sortes de déficiences. C'est la raison pour laquelle il a dit à Pierre

¹ Jr. 23, 5: «Des jours viennent – oracle du Seigneur – où je susciterai pour David un rejeton légitime: Un roi règne avec compétence, il défend le droit et la justice dans le pays».

² He. 5, 1: «Tout grand prêtre, en effet, pris d'entre les hommes, est établi en faveur des hommes pour leurs rapports avec Dieu. Son rôle est d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés». Dans le premier chapitre du troisième livre du traité *De ecclesiastica potestate*, Gilles de Rome utilise ce texte biblique en faveur de l'idée du *dominium* temporel du pape: «Ille ergo qui est summus in huiusmodi ordine, sicut est summus pontifex in ecclesia militante, oportet quod sub eo omnia incurventur et iurisdictioni eius omnia supponantur» (AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, hrsg. Richard Scholz, Scientia Aalen, 1961, première éd. 1929, pp. 147-148).

³ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 179.

⁴ 2 Co. 13, 10: «C'est pourquoi, étant encore loin, je vous écris ceci pour ne pas avoir, une fois présent, à trancher dans le vif selon le pouvoir que le Seigneur m'a donné pour édifier et non pour détruire».

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 180.

⁷ Os. 1, 11. Dans la TOB, Os. 2, 2: «Les fils de Juda et les fils d'Israël se réuniront, ils se donneront un chef unique».

⁸ Jn. 10, 16: «il y aura un seul troupeau et un seul berger».

⁹ Ap. 21, 3: «Ils seront ses peuples et il sera le Dieu qui est avec eux».

singulariter: «Pasce oves meas»¹ et avant sa passion: «Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos»².

Si Jean de Paris interprète l'affirmation «Pasce oves meas» comme un acte par lequel Jésus a confié l'Église militante à Pierre, pour Gilles de Rome, qui cite lui aussi la formule johannique dans le dernier chapitre du traité *De ecclesiastica potestate*, ce texte doit confirmer le fait que l'autorité suprême dans l'Église est située dans la personne du pape: «Dixit enim dominus Petro: *Pasce oves meas*, non distinguens inter has oves vel alias oves, propter quod sibi commissit omnes oves. Non ergo in numero, sed sine numero, idest sine distincione, commisse sunt sibi universaliter omnes oves»³.

Diversité des régimes séculiers et primauté temporelle

Mais si l'institution d'un chef spirituel peut être, selon Jean de Paris, confirmée par la parole même de Jésus, l'unicité d'un roi ou d'un empereur terrestre n'a pas de fondement biblique. Il n'y a donc pas de droit divin qui impose aux laïcs un seul monarque qui règne sur les choses temporelles. Par contre, les gens disposent d'un instinct naturel qui provient toujours de Dieu et qui les pousse à vivre en communauté. Pour cela, c'est-à-dire pour bien vivre en commun, les hommes, selon l'expression du *De potestate*, «rectores eligant diversos quidem secundum diversitatem communitatem»⁴. Il faut donc observer que, pour l'auteur dominicain, la diversité des climats, des langues et des conditions des gens entraîne nécessairement une diversité des manières de vivre ensemble politiquement ou ce qu'on pourrait appeler des «politiques» diverses⁵.

L'homme étant soumis à deux obéissances à la fois, celle matérielle et celle spirituelle, il faut maintenant établir la succession temporelle. En d'autres termes, Jean de Paris se demande si la fonction royale a devancé temporellement la fonction sacerdotale ou si le sacerdoce a existé avant. Pour lui, la royauté peut être considérée comme étant plus ancienne, car le vrai sacerdoce n'existe qu'après la venue du Christ. Les sacrifices apportés par les prêtres de l'Ancien Testament n'étaient que la figure des vrais sacrifices chrétiens ultérieurs. Si le chapitre 32 du Deutéronome vient confirmer la position de Quidort: «Immolaverunt demoniis et non Deo»⁶, l'Épître aux Hébreux est la source qui inspire la comparaison du sacerdoce lévitique à celui chrétien: «Umbram habet lex futurorum bonorum»⁷. Même le roi Melchisédech, que le texte biblique appelle «prêtre de Dieu», ne fait que figurer les prêtres institués par le Nouveau Testament bien que, par son statut, il soit plus proche du vrai sacerdoce que le sacerdoce lévitique.

¹ Jn. 21, 17: «Pais mes brebis».

² Lc 22, 32: «Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères».

³ AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, cit., p. 208.

⁴ JEAN DE PARIS, *De potestate...* cit., p. 180.

⁵ Cf. *Ibidem*, p. 181.

⁶ Dt. 32, 17: «ils offrent des sacrifices aux démons qui ne sont pas Dieu».

⁷ He. 10, 1: «Ne possédant que l'esquisse des biens à venir».

Dignité des deux pouvoirs

Le V^e chapitre du *De potestate* se propose de comparer le règne au sacerdoce du point de vue de la dignité. À partir d'une prémisse aristotélicienne, Jean de Paris affirme que celui qui a en charge la fin dernière, étant par cela meilleur et plus proche de la perfection, doit conduire celui qui s'occupe d'une fin plus modeste ou inférieure. Dans le fameux canon *Duo quippe sunt* de la Distinction 96 du Décret de Gratien, on affirme que le pouvoir sacerdotal est plus digne que celui séculier. Le texte cité compare le pouvoir sacerdotal à l'or et le pouvoir séculier au plomb.

Mais, pour Jean de Paris, cela n'empêche pas que le pouvoir séculier soit plus grand que le pouvoir sacerdotal dans les choses temporelles. Donc, le pouvoir séculier n'est pas soumis au pouvoir spirituel à tous les égards, car les deux ont été institués directement par le seul pouvoir suprême, le pouvoir divin. D'ailleurs, l'inférieur est soumis au supérieur uniquement pour les aspects où le premier est vraiment dépassé par le second. «Est igitur sacerdos in temporalibus maior principe et e converso princeps in temporalibus»¹.

Si Jean de Paris cite le canon *Duo quippe sunt* de la Distinction 96, ce n'est pas pour lui donner complètement raison, c'est-à-dire pour assimiler le pouvoir spirituel à l'or et le séculier au plomb. Bien que l'or soit infiniment plus précieux que le plomb, cela ne signifie pas que l'or est la cause qui produit le plomb. À ce propos, Jean de Paris revient à l'exemple du sacerdoce. Chez les païens, le sacerdoce visait les biens temporels, qui conduisaient au bien commun dont le roi était chargé. Aussi les prêtres étaient-ils soumis aux rois car le roi était considéré comme étant plus important que le représentant du sacerdoce. Cette supériorité de la fonction royale provenait du fait que le roi avait l'obligation de veiller au bien commun. Le pouvoir du sacerdoce était plus limité car les prêtres étaient censés assurer uniquement le bien particulier. On peut conclure donc, selon Quidort, que la loi de l'Ancien Testament considérait le pouvoir royal comme étant plus digne que le pouvoir sacerdotal qui lui était soumis car les prêtres n'avaient pas d'alternative à offrir au bien commun que le roi pourvoyait. Mais les rapports entre ces deux pouvoirs changent à partir des Évangiles et cela détermine Jean à consacrer le VI^e chapitre, fondamental selon plusieurs perspectives à notre avis, à montrer que le sacerdoce ne jouit pas d'une priorité centrale et que le pape n'a pas une domination illimitée et non revendiquée sur les biens extérieurs de l'Église.

Le dominium de la communauté et le pape dispensator

Selon la fameuse théorie de la domination et de la propriété du *De potestate*, le pape n'est pas le propriétaire des biens extérieurs, mais il est appelé «dispensator simpliciter vel in casu»². D'ailleurs, personne ne détient en tant qu'être singulier les biens de l'Église, car la propriété concernant ceux-ci appartient à la seule communauté. Par rapport aux biens spirituels et temporels, le pape est ce qu'on peut

¹ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 184.

² *Ibidem*, p. 185.

nommer «universalis dispensator» car il assume le rôle de «caput et supremum membrum universalis ecclesie»¹. Le *dominium* et le droit de propriété appartiennent donc à la «communauté de l'Église universelle»² et chaque communauté ou Église locale possède le «dominium» sur les biens lui revenant.

En même temps, Jean de Paris présente et repousse les arguments de ceux qui affirment que personne sauf le pape n'a de droit ou de propriété sur les biens ecclésiastiques. Les adeptes de cette théorie, tout en privant les individus et les communautés de leurs droits de propriété, arrivent à considérer le pape non seulement comme celui qui administre les biens de l'Église, mais comme étant le seul propriétaire de ceux-ci. Les représentants de cette perspective appellent «procuratores, tutores et dispensatores» les prélats ou les communautés qui usent des biens ecclésiastiques, mais il s'agit d'un usage seulement «in partem sollicitudinis»³, n'ayant pas sur eux le plein pouvoir. En faveur de sa position, Jean de Paris invoque un texte de la Première Épître aux Corinthiens: «Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores misteriorum Dei»⁴.

Il s'ensuit donc que la vraie propriété, que Jean Quidort appelle aussi propriété *immédiate*⁵, appartient à la communauté, et c'est par cela que le clergé a un statut différent de celui des frères mineurs qui, par leurs votes, n'ont pas la permission d'avoir des biens en commun ou individuellement. L'auteur du *De potestate* reprend à cet égard l'expression du pape Nicolas III qui attribue aux Franciscains l'*usum facti*⁶. Mais il vaut mieux donner la parole à Jean de Paris qui précise dans une phrase tant le statut du pape ou de l'évêque que celui de l'abbé ou de la communauté: «Non igitur solus papa dominus est, sed dispensator generalis, et episcopus vel abbas dispensator specialis et immediatus, *communitas autem verum dominium habet in bonis*»⁷. Aussi le pape ne peut-il pas revendiquer une propriété illimitée sur les biens ecclésiastiques car son pouvoir, tout comme le pouvoir de chaque prélat, ne lui est donné que pour édifier et non pas pour détruire l'Église, selon l'expression employée dans la Deuxième Épître aux Corinthiens.

Cette fois, Jean de Paris ne se contente pas d'invoquer le Nouveau Testament, mais il cite aussi le canon *Si papa* de la Distinction XI du Décret de Gratien: le pape, à l'instar de tout autre évêque ou abbé, peut être déposé si l'on constate qu'il utilise les biens ecclésiastiques dans des buts qui ne concernent pas le bien commun, après avoir été d'abord averti pour se corriger.

Apparemment, l'idée de déposer un pape contredit l'affirmation de saint Paul de l'Épître aux Romains: «Sine penitentia sunt dona Dei»⁸. Mais le souvenir du sixième chapitre de la Genèse, avec son expression du regret éprouvé par Dieu pour avoir créé l'homme, explique le comportement de Dieu envers le peuple juif dans les situations où il semble l'avoir abandonné aux mains des Égyptiens. La fin du VI^e chapitre du *De potestate* nous place dans le contexte des livres sapientiels,

¹ *Ibidem*, p. 186.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 187.

⁴ 1 Co. 4, 1: «Qu'on nous considère donc comme les serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu».

⁵ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 187.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*. Souligné par nous.

⁸ Rm. 11, 29: «Car les dons et l'appel de Dieu sont irrévocables». Ce texte est cité aussi dans le XX^e chapitre du *De potestate*.

car Jean de Paris cite un fragment de Job: «Judicium tribuit pauperitas, non aufert a iusto oculos suos et reges in solio suo collocat in perpetuum»¹.

Suivant la même logique, Jean de Paris s'applique à montrer dans le VII^e chapitre du *De potestate* que les biens extérieurs des laïcs n'appartiennent pas à la communauté, car, à la différence des biens ecclésiastiques, ils ont été obtenus à partir du travail et des efforts propres à chacun. Le pape ou même le prince n'ont aucun *dominium* ou droit de revendiquer d'une façon ou d'une autre ces biens. Seulement en cas de nécessité extrême, le pape peut légitimement, en tant que chef de tous les chrétiens consacrés ou laïcs, disposer des biens des gens afin de garder la foi et les mœurs. La nécessité ne connaît pas de loi car dans ces situations d'urgence le bien spirituel commun est le seul que nous devons sauvegarder.

La juridiction des biens temporels: le Christ et les successeurs de Pierre

Mais parce que, pour Quidort, la propriété ou le *dominium* sur les biens extérieurs ne s'identifient pas au fait d'avoir juridiction², c'est-à-dire de pouvoir discerner ce qui est juste de ce qui ne l'est pas, il nous reste à vérifier l'affirmation de ceux qui pensent que le pape dispose d'une juridiction ou d'un pouvoir sur les biens des laïcs. Cette démonstration, qui fait partie du VIII^e chapitre du *De potestate*, comprend deux étapes: premièrement, Jean montre que le Christ n'a pas eu un tel pouvoir et, deuxièmement, il pense que même si le Christ avait eu cette juridiction, il ne l'aurait pas transmise à Pierre.

Il faut préciser, tout d'abord, que l'appellation de roi donnée au Christ peut être comprise en trois sens: premièrement, le Christ est roi dans le sens de l'affirmation du Siracide: «Unus est creator omnium altissimus omnipotens rex»³. Cette puissance créatrice appartient uniquement à Dieu et il ne la transmet à personne.

Deuxièmement, le Dieu qui s'est fait homme est nommé roi car il nous promet une participation à son royaume qui n'est pas de ce monde. Ce roi-prêtre, notre Dieu, est invoqué aussi par le prophète Jérémie lorsqu'il dit: «Regnabit rex et sapiens erit»⁴ et dont l'écho se fait sentir dans la *prima Petri*: «Vos estis genus electus, regale sacerdotium»⁵.

Troisièmement, il est complètement faux de croire que le Christ-homme a été le roi d'un royaume temporel où il aurait eu les biens de celui-ci en possession (*dominium*) directe⁶. Jean de Paris invoque à cet endroit de nombreux passages bibliques et patristiques afin de montrer que le royaume du Christ n'est pas

¹ Jb. 36, 7: «Il ne détourne pas ses yeux des justes. Sont-ils avec les rois sur le trône où il les a établis pour toujours?». Ce texte est cité lui aussi dans le XX^e chapitre du *De potestate*, là où Quidort affirme que le pouvoir dans l'Église est donné pour édifier et non pas pour détruire.

² Janet Coleman identifie dans cette séparation entre la manière dont il faut envisager le *dominium* et la signification de la juridiction le but même que Jean de Paris se fixe lorsqu'il écrit le *De potestate* (Janet COLEMAN, «The Dominican Political Theory...cit », p. 188.

³ Si. 1, 8: «Un seul est sage, très redoutable, celui qui siège sur son trône».

⁴ Jr. 23, 5: «Des jours viennent – oracle du Seigneur – où je susciterai pour David un rejeton légitime: un roi règne avec compétence, il défend le droit et la justice dans le pays».

⁵ 1 P. 2, 9: «Vous êtes la race élue, la communauté sacerdotale du roi».

⁶ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 190.

comparable aux royaumes du monde d'ici-bas et qu'il n'était pas venu instaurer la justice dans les affaires temporelles. En fait, l'Apocalypse dit: «Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes in sanguine tuo»¹. Ce règne n'est pas temporel, comme nous le dit le quatrième Évangile: «Regnum meum non est de hoc mundo»². En trouvant beaucoup de citations en faveur de sa thèse, le *De potestate* veut nous éviter de tomber dans l'erreur d'Hérode que Jean de Paris avait invoquée au début du traité. Elle consiste à ignorer la prophétie de Michée qui annonce la venue d'un roi céleste, selon la remarque que fait saint Jean Chrysostome dans son *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*: «Et tu Bethleem terra Iuda nequaquam minima es in principibus Iuda. Ex te enim exhibit rex qui pescat populum meum, et dies eius a diebus seculi»³. Le prophète Daniel indique lui aussi par sa parole le genre de royaume de celui dont «les origines remontent à l'antiquité, aux jours d'autrefois»: «Potestas eius potestas eterna et regnum eius quod non corrumpetur»⁴.

N'étant pas un roi terrestre, le Christ n'a pas la mission de faire justice dans les affaires de ce monde. Un fameux épisode de l'Évangile selon Luc nous le confirme: «Magister dic fratri meo ut dividat mecum hereditatem. At ille dixit ei: Homo, quis me constituit iudicem autem divisorem super vos. Videte et cavete de omni avaritia»⁵. En se refusant au rôle de juge, le Christ ne fait qu'accomplir la volonté divine de celui qui l'a envoyé. C'est pour accomplir cette volonté que le Christ paye, à côté de Pierre, le tribut, en nous rendant plus explicite, selon l'interprétation de saint Jérôme, le contenu de la fameuse affirmation, qui a fait une longue carrière dans la réflexion théologico-politique: «Reddite que sunt Cesaris Cesari»⁶.

N'exerçant pas lui-même de domination dans ce monde, le Christ l'interdit aussi pour ses prêtres car le disciple doit suivre en tout son maître: «Amen, amen dico vobis, non est servus maior domino suo neque apostolus maior eo qui misit eum»⁷. À l'autorité du disciple bien-aimé du Christ s'ajoute celle de l'apôtre Matthieu: «Non est discipulus super magistrum neque servus super dominum»⁸.

Tout ce florilège de citations néo-testamentaires présentes à cet endroit dans le *De potestate* s'explique par le fait que Jean de Paris veut les opposer aux arguments, toujours bibliques, utilisés par ses adversaires et cités par lui au IX^e chapitre du traité. Il s'agit, tout d'abord, de trois fragments extraits à l'Évangile selon Matthieu: le chapitre 11 où Jésus invite ses disciples à lui apporter l'ânesse et son ânon et de répondre à quiconque les questionnera «Le Seigneur en a besoin»⁹. Le chapitre 8

¹ Ap. 5, 9-10: «Tu as racheté pour Dieu, par ton sang, des hommes de toute tribu, langue, peuple et nation. Tu en a fait, pour notre Dieu, un royaume et des prêtres».

² Jn. 18, 36: «Ma royauté n'est pas de ce monde».

³ Mi. 5, 2 (dans la TOB 5, 1): «Et toi, Bethléem Ephrata, trop petite pour compter parmi les clans de Juda, de toi sortira pour moi celui qui doit gouverner Israël. Ses origines remontent à l'antiquité, aux jours d'autrefois».

⁴ Dn. 7, 14: «Sa souveraineté est une souveraineté éternelle qui ne passera pas, et sa royauté, une royauté qui ne sera jamais détruite».

⁵ Lc. 12, 14-15: «Maître, dis à mon frère de partager avec moi notre héritage. Jésus lui dit: Qui m'a établi pour être votre juge ou pour faire vos partages». Et il leur dit: Attention! Gardez-vous de toute avidité».

⁶ Mt. 22, 21: «Rendez donc à César ce qui est à César».

⁷ Jn. 13, 16: «En vérité, en vérité, je vous le dis, un serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni un envoyé plus grand que celui l'envoie».

⁸ Mt. 10, 24: «Le disciple n'est pas au-dessus de son maître, ni le serviteur au-dessus de son seigneur».

⁹ Mt. 21, 2.

du même Évangile raconte l'histoire des démons envoyés dans les porcs sans invoquer celui à qui appartenait le troupeau¹. De même, un des versets du chapitre final de l'Évangile selon Matthieu, qui se déroule après la Résurrection, fait référence au pouvoir accordé au Christ: «Data est mihi omnes potestas in celo et in terra»². À cela on peut ajouter le témoignage de l'Ancien Testament exprimé dans les versets du Psaume 2, où le Père dit à son Fils: «Postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam [...] et possessiones tuam terminos terre»³. Tous ces fragments (et notamment celui du Ps. 2) sont invoqués par les partisans du pouvoir temporel du pape pour montrer que le Christ, en tant qu'homme qui a vécu sur la terre, a eu aussi un pouvoir sur les biens de ce monde. Quant au pouvoir sur lequel porte le dernier chapitre de l'Évangile selon Matthieu, Jean de Paris l'utilise pour interpréter l'exégèse que lui consacre saint Jérôme: le pouvoir que le Christ détient tant au ciel que sur la terre est uniquement un pouvoir spirituel et non un pouvoir semblable à celui des rois terrestres: «Christus per fidem non dicitur regnare in possessionibus sed in cordibus»⁴.

Distinguer les deux glaives

Comme il l'avait déjà annoncé, Quidort se propose de montrer que même si le Christ est, selon le texte du 5^e chapitre de l'Épître aux Éphésiens, «la tête de l'Église»⁵, cela n'empêche pas qu'il ait conféré le pouvoir spirituel à Pierre – et par cela à ses successeurs – et le pouvoir temporel à César. Jean s'efforce donc dans le X^e chapitre du *De potestate* de trouver des arguments en faveur de la séparation des deux pouvoirs. La première preuve de cette distinction est puisée à l'Ancien Testament où le pouvoir royal et celui sacerdotal sont décrits comme étant sépa-

¹ Mt. 8, 30-32.

² Mt. 28, 18: «Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre». Dans un texte publié par l'éditeur R. Scholz sous le titre «Anonymus über die Constitution „Clericis laicos“», mais dont l'auteur pourrait être aussi Henri de Crémone, ce fragment mathéen est vu comme un argument qui montrerait que le Christ a eu tant le pouvoir spirituel que celui temporel: «Constat enim quod dominus Jesus Christus etiam tamquam homo habuit plenitudinem potestatis in temporalibus et spiritualibus ipso attestante, qui dicit post assumptam humanitatem: Data est mihi...» (Richard SCHOLZ, *Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*, Stuttgart, F. Enke, 1903, p. 471). La réunion du pouvoir temporel avec celui spirituel dans la personne du pape qui détiendrait ainsi les deux glaives est argumentée par Gilles de Rome à partir de ce même verset mathéen qu'il cite deux fois dans son traité d'ecclésiologie: «Data est enim huic gladio omnis potestas in celo et in terra, in celo quantum ad spiritualia et in terra quantum ad temporalia. Est enim summus pontifex Christi vicarius, qui Christus dicit Matthei ultimo: *Data est mihi omnis potestas in celo et in terra*» (AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, cit., livre II, chap. 14, p. 132). L'idée est reprise par Gilles, d'une façon encore plus nette dans le III^e livre, chap. 10: «Sic in potestate summi pontificis continetur omnis potestas sacerdotalis et regalis, celestis et terrena, ut possit ipse dicere: *Data est mihi omnis potestas in celo et in terra*» (AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, cit., p. 197).

³ Ps. 2, 8: «Demande-moi, et je te donne les nations comme patrimoine, en propriété les extrémités de la terre». Ce fragment est cité par l'anonyme qui avait commenté la constitution *Clericis laicos* (peut-être Henri de Crémone, v. n. antérieure) toujours dans un contexte tout à fait contraire à celui présenté par Jean de Paris (Richard SCHOLZ, *Publizistik...* cit., p. 472)

⁴ JEAN DE PARIS, *De potestate...* cit., p. 194.

⁵ *Ibidem*, p. 195.

rés. D'autant plus le vrai sacerdoce, celui du Nouveau Testament, ne peut ignorer cette distinction.

En ce qui concerne l'Église que le Christ a fondé, plusieurs textes bibliques la considèrent comme la maison de Dieu, où règne le pouvoir spirituel, distinct en ce qui concerne son objet et ses détenteurs du pouvoir temporel: «O Israel, quem magna est domus tua»¹ ou «Domus mea domus orationis vocabitur»². Cette dernière phrase est rendue explicite par son contexte, car le Christ la prononce lorsqu'il interdit le commerce dans le Temple. En même temps, celui qui porte le glaive temporel, l'empereur ou même le prince, est lui aussi représentant de Dieu: «Non enim sine causa gladium portat: minister Dei est»³.

L'introduction de cette distinction entre le spirituel et le temporel ne signifie pas une sélection à l'intérieur de l'humanité que le Christ est venu sauver. Car nous sommes tous réunis en Christ, bien que nous ayons des fonctions différentes à remplir à partir des dons que nous avons reçus par la grâce de Dieu: «Omnes unum sumus in Christo singuli autem alter alterius membra, habentes donationes differentes»⁴. Cette diversité des dons divins est même louée par l'apôtre Paul, car elle garantit le bon fonctionnement d'un corps qui a besoin de toutes ses parties: «Si enim totum est oculus, ubi manus, et si tamen est manus, ubi est oculus?»⁵.

Cette distinction des fonctions qui reviennent à chacun a l'avantage de permettre à ceux qui ont été choisis par Dieu pour le sacerdoce de pouvoir s'y consacrer intégralement. Cette recommandation d'une consécration totale est le conseil que Paul donne à son bien-aimé disciple Timothée: «Nemo militans Deo implicet se secularibus negotiis»⁶. Mais ce dévouement complet envers Dieu exclue toute forme de domination de la part des prêtres dans leurs rapports avec les hommes. C'est en cela que le pouvoir que chacun des apôtres a reçu directement du Christ et non pas seulement de Pierre diffère du pouvoir temporel et de la domination royale: «Principes gentium dominantur eorum, vos autem non sic»⁷. Par cette affirmation, le Christ interdit à ses disciples de se demander qui sera plus grand dans le royaume des cieux parce que cela signifie implicitement que l'on imagine le royaume à venir selon le modèle d'un royaume d'ici-bas.

Aussi, les deux pouvoirs dérivent-ils de façon *immédiate* de Dieu, et cela malgré leur distinction. Le canon *Si imperator* de la Distinction 96 faisait la même préci-

¹ Ba. 3, 24: «O Israël, comme elle est grande la maison de Dieu».

² Mt. 21, 13: «Ma maison sera appelée maison de prière».

³ Rm. 13, 4: «Car ce n'est pas en vain qu'elle porte le glaive: en punissant, elle est au service de Dieu pour manifester sa colère envers le malfaiteur». Dans un contexte fort différent, Gilles de Rome cite lui aussi ce verset pour montrer que la «lex propter transgressores posita est» (AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, cit., p. 143).

⁴ Rm. 12, 6: «Et nous avons des dons qui diffèrent selon la grâce qui nous a été accordée».

⁵ 1 Co. 12, 17 (la traduction française est légèrement différente du texte latin): «Si le corps entier était œil, où serait l'ouïe? Si tout était oreille, où serait l'odorat?».

⁶ 2 Tm. 2, 4: «Personne, en s'engageant dans l'armée, ne s'embarasse des affaires de la vie civile». Cette fois-ci le contexte dans lequel Gilles de Rome cite ce verset semble similaire car il justifie la domination des ecclésiastiques dans les choses temporelles uniquement «ad curam et sollicitudinem», sauf qu'il la considère encore plus justifiée que celle des laïcs. Renoncer aux possessions «nec est intelligendum quantum ad possessionem et dominium, qui non solum eque, sed etiam magis, ut infra patebit, clerici quam laici temporalibus dominantur; sed intelligendum est quantum ad curam et sollicitudinem, quia nemo militans Deo implicet se negotiis secularibus» (AEGIDIUS ROMANUS, *De ecclesiastica potestate*, cit., p. 44).

⁷ Mt. 20, 25: «Les chefs des nations les tiennent sous leur pouvoir et les grands sous leur domination. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous».

sion lorsqu'il affirmait: «Papa non habet gladium ab imperatore sed imperator habet gladium a papa»¹. Qui plus est, saint Ambroise, avec l'exégèse qu'il consacre au fragment évangélique où le Christ paye le tribut, sera cité par le Décret (XI, q. I) pour justifier le fait que l'Église doit payer un tribut à l'empereur. Par cela, cette exégèse marque de son autorité irrévocable le respect que tout homme est censé avoir pour le pouvoir institué dont parle le fameux chapitre 13 de *l'Épître aux Romains* et la *prima Petri*².

«A populo eligente vel consentiente» : *la source du pouvoir temporel*

Mais il faut savoir rejeter un autre argument avancé par les partisans de la juridiction temporelle du pape, cette fois-ci censé être plus subtil. Le pouvoir séculier aurait, selon eux, sa source *immédiate* dans la personne du pape, mais l'exécution appartiendrait au prince. À cela d'aucuns ajoutent que l'exécution impériale a été accordée au pouvoir séculier par Dieu et que sa source ne résiderait pas dans la personne du pape. Mais Jean de Paris fait remarquer ici une contradiction: sans se rendre compte de ce qu'ils font, les partisans de cette théorie transforment le pouvoir impérial dans une instance qui a le droit de juger des actions du pape, ce qui contredit le principe «papa a nemine iudicari»³. En résumé, le prince serait alors le ministre du pape: «Item si papa habet a Deo potestatem secularem immediate et princeps habet executionem a papa immediate, ergo princeps est minister pape sicut papa est minister Christi, quod videtur contra scripturam canonicam»⁴. En vérité, Jean de Paris avait déjà cité dans ce chapitre du *De potestate* le fragment où saint Paul parle, dans l'Épître aux Romains, du prince comme de celui qui est le ministre de Dieu et non pas du pape⁵.

En France, comme ailleurs, le pouvoir royal a précédé le pouvoir sacerdotal, selon l'expression de Quidort. Il s'ensuit que ce pouvoir royal, qui à son début a été institué par Dieu, n'a pas été ensuite subordonné au pape. La source des dignités temporelles ne se trouve pas dans le pape, mais dans le peuple qui a le droit d'élire et de consentir à ce qu'on lui propose: la source du pouvoir est donc «a populo eligente vel consentiente»⁶. Pierre lui-même n'avait institué non plus le pouvoir de Paul qui ne relève d'aucun homme, mais uniquement de Dieu, car l'Épître aux Galates nous précise que la rencontre des deux apôtres a eu lieu trois ans après la conversion de Paul, à Jérusalem. La Première Épître aux Corinthiens est invoquée comme preuve en faveur du fait que les questions séculières étaient jugées, à ce temps-là, par des laïcs appartenant à la communauté chrétienne en formation: «Secularia igitur iudicia si habueritis contemptibiles qui sunt in ecclesia illos constituite ad iudicandum»⁷.

¹ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 198.

² Rm. 13, 1 et 1 P. 2, 18.

³ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 199.

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ *Ibidem.*

⁷ 1 Co. 6, 4: «Quand donc vous avez des procès de cet ordre, vous établissez pour juges des gens que l'Église méprise?».

Mais les arguments des partisans de la juridiction temporelle du pape sont nombreux et dans le XI^e chapitre Jean de Paris en énumère quarante-deux, auxquels il répond dans les chapitres à venir. Parmi ceux-ci, nous allons étudier ceux qui nous ont semblé les plus intéressants du point de vue des sources bibliques utilisées en faveur de leurs thèses, sources que Jean Quidort prend en compte dans ses réponses où il divise ces quarante-deux arguments en sept groupes ayant chacun six arguments. Mais avant de les étudier, deux autres chapitres (le XII^e et le XIII^e) du *De potestate* sont consacrés aux pouvoirs («auctoritates») que Pierre et les apôtres ont reçus du Christ et à l'autorité que les ecclésiastiques doivent concéder au pouvoir séculier qui ne leur est pas soumis.

Les clés conférés par le Christ à Pierre. Les six pouvoirs

Le XII^e chapitre ne représente que le préambule nécessaire pour pouvoir comprendre les arguments par lesquels Jean de Paris réfute les thèses papalistes concernant les possessions matérielles. Connaître les droits de la papauté signifie savoir énumérer et exposer les pouvoirs que le Christ a conférés à Pierre et aux autres apôtres. Une investigation judicieuse des Évangiles nous laisse découvrir, selon Quidort, six pouvoirs reçus par Pierre et les apôtres. Le sacerdoce étant le pouvoir spirituel que les ministres de l'Église détiennent et grâce auquel ils peuvent distribuer les sacrements aux fidèles, il faut toutefois séparer les ministères pour éviter la confusion que saint Paul s'empresse de remédier dans la Première Épître aux Corinthiens¹.

Le premier pouvoir est le pouvoir de consacrer ou le pouvoir de l'ordre que le Christ a institué lors de la Cène où il a donné son corps et son sang aux douze disciples sous la forme du pain et du vin: «Hoc facite in meam commemorationem»².

Le pouvoir d'administrer les sacrements est le second pouvoir conféré par Jésus aux apôtres, connu aussi sous le nom de «potestas clavium». L'exemple privilégié pour ce type de pouvoir est celui du sacrement de pénitence qui «consistit in auctoritate discernendi lepram a non lepra»³. Au moins deux passages mathéens et un passage johannique attestent le fait que Jésus-Christ a institué ce pouvoir. Ils sont aussi des plus fameux et constituent l'enjeu de tous les débats entre papalistes et anti-papalistes: «Tibi dabo claves»⁴ et «Sicut misit me Pater ita et ego mitto vos. Hoc cum dixisset insufflavit dicens: Accipite Spiritum Sanctum; quorum remisertis peccata remittentur eis»⁵.

Le troisième pouvoir porte sur l'autorité des apôtres (et de leurs successeurs) de prêcher. Deux fragments de l'Évangile selon Matthieu sont autant de témoignages du fait que la prédication est spécifiquement apostolique: «Euntes predicate

¹ 1 Co. 1, 12: «Ubi dicebat unus: „Ego sum Paul, alius: Ego sum Apollo”» («Chacun de vous parle ainsi: „Moi j'appartiens à Paul. – Moi à Apollos”»).

² Lc. 22, 19: «Faites cela en mémoire de moi».

³ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 208.

⁴ Mt. 16, 19.

⁵ Jn. 20, 23: «Comme le Père m'a envoyé, à mon tour je vous envoie. Ayant ainsi parlé, il souffla sur eux et leur dit: Recevez l'Esprit Saint; ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis».

dicentes quoniam appropinquavit regnum celorum»¹ et, dans le chapitre final, «Euntes docete omnes gentes»², qui présente le pouvoir apostolique de prédication comme un devoir de baptiser.

Le quatrième pouvoir est celui judiciaire en vertu duquel les apôtres et leurs successeurs doivent corriger les péchés et les fautes de ceux qui par leur comportement scandalisent les autres fidèles de l'Église. Ce pouvoir spirituel de juridiction est fondé sur le même témoignage évangélique que le deuxième pouvoir: «Amen dico vobis, quecumque alligaveritis»³.

Le sens du cinquième pouvoir est d'éviter la confusion⁴ en matière de juridiction spirituelle, car il s'occupe de la disposition des membres du clergé. Pierre et ses successeurs ont reçu ce pouvoir en tant que pasteurs des fidèles. «Pasce oves meas»⁵ est l'affirmation de Jésus qui institue ce pouvoir et qui représente l'enjeu des interprétations auxquelles fait référence à ce propos Jean de Paris.

Le sixième pouvoir est en fait le résultat des autres pouvoirs et porte sur les prérogatives dont doivent jouir les ministres de l'Église pour pouvoir soutenir leur vie. L'institution de ce pouvoir par Jésus-Christ est liée au 10^e chapitre de l'Évangile selon Matthieu où l'exhortation à la prédication est vue dans le contexte du don gratuit que Dieu a fait à ses apôtres et qu'ils doivent gratuitement partager avec les autres fidèles. L'or ou l'argent ne sont pas conseillés à ceux qui sont dignes d'une récompense bien méritée pour l'accomplissement de leurs tâches spirituelles.

Si dans le XII^e chapitre Jean Quidort ne fait qu'énumérer et présenter brièvement les six pouvoirs conférés par le Christ à Pierre et à ses apôtres, dans le XIII^e il essaie d'interpréter le second et le troisième pouvoir et de montrer que les ecclésiastiques n'ont pas de juridiction dans les choses temporelles car dans ses aspects les princes ne leur sont pas soumis.

Aussi le second pouvoir, celui des clés, qui est fondé sur le fragment johannique où le Saint Esprit est envoyé aux apôtres pour pouvoir pardonner les péchés des fidèles est entièrement spirituel; le troisième, qui invoque l'autorité de la prédication, est lui aussi spirituel car il ne relève point du pouvoir de domination. En invoquant l'autorité de ce ministère dans la Première Épître à Timothée, Paul se présente comme «predicator et doctor gentium»⁶, tandis que Pierre exclut l'idée de domination du sein du clergé: «Non dominantes in clero sed forma facti gregis»⁷.

Mais en ce qui concerne le glaive matériel, c'est l'empereur ou le prince qui le détient en premier lieu. C'est au prince (s'il n'y a pas d'empereur) de corriger et de punir «les malfaiteurs»⁸. L'apôtre Paul l'avait déjà dit dans le fameux chapitre 13 de l'Épître aux Romains: «Non enim sine causa gladium portat, minister Dei est»⁹. L'empereur a même l'obligation de corriger le pape si celui-ci commet des «délits civils»¹⁰. Mais,

¹ Mt. 10, 7: «En chemin, proclamez que le Règne des cieux s'est approché».

² Mt. 28, 19: «Allez donc: de toutes les nations faites des disciples».

³ Mt. 18, 18.

⁴ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 210.

⁵ Jn. 21, 17.

⁶ 1 Tm. 2, 7.

⁷ 1 P. 5, 3: «N'exercez pas un pouvoir autoritaire sur ceux qui vous sont échus en partage, mais devenez les modèles du troupeau».

⁸ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 217.

⁹ Rm. 13, 4.

¹⁰ Cette perspective peut se justifier par le fait que, selon l'expression de James M. Blythe, Jean de Paris emploie toute son ingéniosité pour montrer que le pape n'est pas le maître suprême en matière de lois civiles (James M. BLYTHE, *Ideal Government...cit.*, p. 148).

pour certains, l'empereur n'a pas la permission de corriger le pape car cela doit être fait en vertu d'un droit divin. Ceux qui exposent cette conception citent un verset du Psaume 104: «Nolite tangere christos meos»¹ qu'ils rapportent aux prêtres, tandis que leurs adversaires le rapportent aux rois qui – rappellent-ils – étaient oints à cette époque. Cette dernière position peut rendre compte du témoignage du Second Livre des Rois, où David considère Saul comme «oint».

Penser la déposition du pape. Les préliminaires d'une idée

Pourtant, la question fondamentale de ce fragment du traité *De potestate* porte sur le pape qui soit par des pratiques simoniaques, soit en dissipant les églises, soit en ignorant les droits des ecclésiastiques ou des chapitres, scandalise les fidèles. Les cardinaux, qui représentent alors toute l'Église, sont obligés de corriger le pape coupable d'un des péchés énumérés ci-dessus. L'appel au bras séculier ne détient ici qu'une place secondaire car le pouvoir laïque ne doit intervenir que si le pape se montre incorrigible. Si le pape persiste dans l'erreur, il peut être déposé par l'empereur assisté «par les cardinaux» car l'empereur est lui aussi membre de l'Église. Jean de Paris donne ici l'exemple des papes Constantin II et Jean XII.

La description de cette procédure qui peut s'achever par la déposition du pape vise en fait de montrer que la censure ecclésiastique doit être toujours spirituelle et en tant que telle elle peut utiliser l'excommunication, la suspension ou l'interdiction. Toute autre mesure est indirecte et ne peut être employée que «par accident»².

Trois passages néo-testamentaires sont cités par Jean de Paris à l'appui de sa thèse concernant le caractère spirituel de la censure ecclésiastique. Celui qui n'obéit pas à l'Église ne fait plus partie d'elle: «Si ecclesiam non audierit sit tibi sicut ethnicus et publicanus»³. Quant aux péchés qui justifient l'élimination d'un membre de la communauté chrétienne, la Première Épître aux Corinthiens affirme d'une manière plus explicite par la voix de Paul: «Is qui frater nominatur inter vos et est fornicarius aut avarus aut idolorum serviens aut maledictus aut ebriosus aut rapax cum huiusmodi nec cibum sumite»⁴. C'est toujours saint Paul qui conseille d'éviter les hérétiques après les avoir une ou deux fois corrigés: «Hominem hereticum post unam et secundam correctionem devite, sciens quia subversus est qui huiusmodi est»⁵.

Après avoir achevé ces considérations préliminaires concernant le pouvoir du pape et son rapport avec les princes séculiers, Jean de Paris passe, à partir du XIV^e chapitre, à l'étude des arguments des adversaires.

¹ Ps. 104, 15: «Ne touchez pas à mes messies».

² JEAN DE PARIS, *De potestate...*cit., p. 215.

³ Mt. 18, 17: «S'il refuse d'écouter même l'Église, qu'il soit pour toi comme le païen et le collecteur d'impôts».

⁴ 1 Co. 5, 11: «Non, je vous ai écrit de ne pas avoir de relations avec un homme qui porte le nom de frère, s'il est débauché, ou rapace ou idolâtre ou calomniateur ou ivrogne ou filou, et même de ne pas manger avec un tel homme».

⁵ Tt. 3, 11 (10, en fr.): «Celui qui est hérétique, écarte-le après un premier et un second avertissement».

Prophétie et pouvoir d'édifier

Les premiers quatre arguments auxquels répond Jean de Paris sont essentiels car les questions qu'ils mettent en jeu constituent des sujets très souvent disputés entre les papalistes et les anti-papalistes.

Le 1^{er} argument que Jean Quidort réfute part d'un verset de la prophétie de Jérémie: «Ecce constitui te super gentes et regna ut evellas et destruas et edifices et plantes»¹. De cette affirmation les partisans de la juridiction temporelle du pape concluent qu'il a le droit, en vertu de son statut suprême parmi les ecclésiastiques, de destituer et nommer les rois de la terre.

La réponse que Jean donne à cet argument met en évidence la double manière dans laquelle on peut interpréter le verset «Ecce constitui». Certains rapportent ce verset à la personne du Christ. C'est au Christ donc d'affermir la foi de ses fidèles et de détruire les royaumes de l'iniquité. Les partisans de cette interprétation analogique ajoutent encore deux fragments bibliques en faveur de leur position: «Sancti per fidem vicerunt regna»² et «Melior est sapiens viro forti»³.

Ceux qui rapportent le verset à Jérémie peuvent aisément constater qu'il n'a pas eu comme tâche de déposer des rois, mais seulement de prêcher aux peuples la venue du roi céleste. Jérémie, en fait, renvoie à un autre verset, prononcé par David dans un des Psaumes: «Ego autem constitutus sum rex ab eo super montem sanctum eius predicans preceptum eius»⁴. Les saints ne sont donc pas appelés à détruire les royaumes de ce monde, mais de détruire les vices, de répandre la foi et de corriger les mœurs, selon l'expression de saint Paul: «Dei edificatio estis, Dei agricultra estis»⁵.

Le 2^e argument de Jean de Paris s'oppose à l'interprétation papaliste du fameux passage matthéen: «Quodcumque solveris super terram erit solutum et in celis, et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in celis»⁶. En utilisant l'exégèse patristique, à savoir l'interprétation de saint Jean Chrysostome à laquelle il ajoute celle de Raban Maur, Quidort considère que le pouvoir ainsi conféré par le Christ à ses apôtres est entièrement spirituel car il s'agit seulement du pouvoir des prêtres de lier et de délier les péchés des hommes.

La réponse au 3^e argument prend en compte une interprétation que les papalistes donnent à une autre affirmation biblique, cette fois-ci paulinienne: «Nescitis quia angelos iudicabitis»⁷. Pour eux, ceux qui jugent des anges peuvent d'autant plus discerner dans les choses temporelles. Mais, selon Jean de Paris, cette interprétation suppose la croyance que ceux qui jugeront des anges sont uniquement les ecclésiastiques, tandis que les sources patristiques, par la voix de saint Ambroise de Milan, ont rapporté cette affirmation de la Première Épître aux Corinthiens à tous les fidèles.

¹ Jr. 1, 10: «Sache que je te donne aujourd'hui autorité sur les nations et sur les royaumes, pour déraciner et renverser, pour ruiner et démolir, pour bâtir et planter».

² He. 11, 33: «Eux qui, grâce à la foi, conquièrent des royaumes».

³ Pr. 16, 32 (la variante française de la TOB modifie légèrement le texte latin): «Qui est lent à la colère vaut mieux qu'un héros, qui est maître de soi vaut mieux qu'un conquérant».

⁴ Ps. 2, 6: «Moi, j'ai sacré mon roi sur Sion, ma montagne sainte».

⁵ 1 Co. 3, 9: «Vous êtes le champ de Dieu, la construction de Dieu».

⁶ Mt. 16, 19: «Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aux cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aux cieux».

⁷ 1 Co. 6, 3: «Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges?».

Les deux luminaires

Quant au 4^e argument de Quidort, il est censé résoudre une comparaison célèbre dans l'exégèse médiévale fondée sur le premier chapitre de la Genèse: «Fecit Deus duo luminaria»¹. Pour les adversaires de l'auteur du *De potestate*, le pape est celui qui préside dans le jour², c'est-à-dire qui détient le glaive spirituel, tandis que l'empereur ou le roi représentent la nuit, car ils dirigent les choses temporelles. Dans cette interprétation, tout comme la lune reçoit sa lumière du soleil pour pouvoir présider dans la nuit, de même l'empereur ou le roi ont la source de leur pouvoir dans la personne du pape.

Dans la réponse qu'il donne à ses adversaires, Quidort affirme que la description de la Genèse est mystique, donc, selon Pseudo-Denys l'Aréopagite, elle n'est point du tout fondée sur l'argumentation. Qui plus est, les interprétations plus anciennes de ce passage de la Genèse ne vont pas du tout dans le sens souhaité par le camp papaliste. Pour Isidore de Séville, que Jean de Paris cite à cet endroit, bien que la lune figure le royaume et le soleil représente le sacerdoce, il faut conclure que la lune détient sa propre force de Dieu, car en dehors de la lumière qu'elle reçoit du soleil, elle «infrigidet et humectet, cuius contrarium facit sol»³. Le pouvoir du prince reste distinct de celui du pape quoi qu'il cultive sa foi par l'intermédiaire du pape et de l'Église, car la source directe du pouvoir du prince se trouve en Dieu, sans aucune intervention papale.

Dans le XV^e chapitre du *De potestate* Jean de Paris cherche d'expliquer que, tout en disposant de son pouvoir à son gré, l'empereur Constantin n'a pas donné l'Empire à l'Église, «sed dedit Urbem et quasdam provincias occidentales et signa imperialia ut de illis provinciis disponerent sedemque suam transtulit Constantinopolim cum tota dignitate imperii»⁴. Même le transfert ultérieur de l'Empire des Grecs aux Germains, qui a contrarié les Romains, n'a regardé, selon Quidort, que le nom.

Dans sa réponse au 11^e argument sur le droit du pape d'absoudre les membres de l'armée du serment de fidélité, Quidort considère qu'il s'agit d'un argument *de facto*, mais que dans ce genre de questions le pape prend la décision finale «de consensu regis»⁵.

Dieu – la source immédiate du pouvoir terrestre. Le consentement du peuple

Dans le XVII^e chapitre du *De potestate*, la discussion de principe sur le rapport entre *corporalia* et *spiritualia* est reprise dans la réponse au 20^e argument. Pour les partisans du *dominium* temporel du pape, les choses corporelles dépendent des choses spirituelles, car ces dernières sont en fait la cause des premières. Cet argument est faux, selon la position exprimée dans le *De potestate*, car les choses corporelles doivent elles aussi viser le bien commun des citoyens et préserver leur vie

¹ Gn. 1, 16: «Dieu fit les deux grands luminaires».

² JEAN DE PARIS, *De potestate...* cit., p. 202.

³ *Ibidem*, p. 218.

⁴ *Ibidem*, p. 221.

⁵ *Ibidem*, p. 222.

vertueuse dans la cité. À ce propos, Quidort reprend une précision qu'Aristote fait dans son *Éthique* sur le rôle du législateur: «Intentio legislatoris est homines facere bonos et inducere ad virtutem»¹. Qui plus est, Aristote compare dans les *Politiques* le législateur au médecin et trouve que par rapport à celui-ci, le législateur a en charge les âmes. À la fin de sa réponse au 20^e argument, la conclusion que veut imposer Jean de Paris semble évidente: «Potestas terrena est a Deo immediate quamvis ipsa ad beatam vitam dirigatur per potestatem spiritualem»². Bien plus, la réponse à l'argument suivant offre à Quidort la chance de compléter cette affirmation, tout en combattant une opinion des papalistes qu'ils considèrent comme héritée de Hugues de Saint-Victor. Le *De potestate* conclue que le pouvoir spirituel n'institue pas celui royal³ – comme certains disent qu'affirmait Hugues – car celui-ci est «a Deo et a populo consentiente et eligente»⁴.

Tyrannie, royauté et régime politique. «La principauté papale»

La réponse au 19^e argument est très intéressante à notre avis parce qu'elle introduit une digression dans laquelle Jean de Paris semble s'être inspiré du *De regno* de Thomas d'Aquin. Pour Quidort, l'existence du tyran s'explique soit à partir de l'interprétation présente dans Job 34, 30 – «Quod regnare facit Deus hypocritam propter peccata populi»⁵ –, soit pour mettre à l'épreuve la patience des sujets, soit pour les contraindre de se retourner vers Dieu qui est le seul à pouvoir changer le cœur des hommes les plus acharnés dans l'injustice: «Cor regis in manu Domini et quocumque voluerit inclinabit illud»⁶. C'est à Dieu de convertir les tyrans ou de libérer le peuple de leur oppression: «Sedes ducum superbiorum destruxit Deus et sedere fecit mites pro eis»⁷ ou «Liberabo gregem meum de ore ipsorum qui pascunt semetipsos»⁸.

La dernière réponse que Jean de Paris donne dans le XVII^e chapitre nous apporte, une fois avec la réfutation du 24^e argument, la définition du régime royal et celle du régime politique pour lesquelles il s'inspire des *Politiques* d'Aristote. L'affirmation selon laquelle le roi doit toujours faire approuver les lois par le pape mènerait à la destruction du régime royal et du régime politique et à l'institution d'un régime unique: le régime papal. Car aussi bien le régime royal, où le roi gouverne par les lois qu'il a lui-même édictées, que le régime politique, où les lois sont instituées par les citoyens, sont détruits là où le contrôle papal sur la législation ne laisse de liberté que pour «la principauté papale»⁹.

¹ *Ibidem*, p. 225.

² *Ibidem*, p. 226.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*. Souligné par nous.

⁵ *Ibidem*, p. 227.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Si. 10, 17 (dans la TOB il s'agit de Si. 10, 15): «Le Seigneur a arraché les racines des nations, il a planté les humbles à leur place».

⁸ Ez. 34, 10: «J'arracherai mon troupeau de leur bouche et il ne leur servira plus de nourriture».

⁹ Cf. JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 228.

Le sacerdoce royal

Au début du XVIII^e chapitre, Quidort essaie de répondre à l'argument selon lequel les prêtres détiendraient un pouvoir royal «quod sacerdotium dicitur regale»¹. Mais pour l'auteur du *De potestate* le sacerdoce est appelé royal non pas parce qu'il relèverait de ce monde, mais par rapport au ciel où règne Jésus-Christ dont les prêtres offrent à Dieu «le sacrifice de la louange»². Si dans l'ancienne loi les rois étaient oints par les prêtres, ce n'était pas parce que les rois étaient soumis aux prêtres, mais «in mysterium et representationem regis Christi in illo populo nascituri»³. En dépit de cette onction, il est certain, selon Jean de Paris, que les prêtres étaient soumis aux rois.

De ce chapitre, la réponse au 30^e argument est peut-être la plus importante car elle essaie de s'opposer à l'interprétation donnée par les papalistes à l'affirmation évangélique «ecce duo gladii hic»⁴. Pour Jean de Paris, il s'agit ici sans doute d'une «adaptatio allegorica»⁵ similaire à celle présente dans le 6^e chapitre de l'Épître aux Éphésiens: «Accipite lorica[m] fidei et gladium spiritus quod est verbum Dei»⁶. Ces deux glaives figurent soit les deux Testaments, soit le «gladium verbi et gladium instantis persecutionis». Pour cette seconde hypothèse, Jean de Paris trouve deux exemples chez Luc et dans le Deuxième Livre des Rois: «Tuam ipsius animam pertransibit gladius»⁷ et «Non recedet gladius de domo tua»⁸.

Quant à l'affirmation «ecce duo gladii hic», Jean de Paris précise que ses deux glaives «quos habebant Apostoli»⁹, représentant l'un le glaive spirituel et l'autre le glaive temporel, n'étaient jamais détenus en même temps par Pierre ou par un autre apôtre. Pierre n'en avait qu'un seul et cela est montré par d'autres fragments bibliques. En fait, le 10^e chapitre de l'Évangile selon Matthieu précise: «Non veni pacem mittere in terram sed gladium»¹⁰. De même, le Ps. 44 utilise toujours le singulier du mot: «Accingere gladium tuum super femur»¹¹. La conclusion semble donc évidente: «A Christo non habuit nisi unum»¹².

Autorité et vrai sacerdoce. Le régime mixte du peuple juif

L'importance du XXI^e chapitre du *De potestate* pour la vision politique du dominicain français est considérable puisque c'est ici que Quidort critique un des

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 229.

⁴ Lc. 22, 38: «Voici deux épées».

⁵ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 232.

⁶ Eph. 6, 17: «Recevez enfin le casque du salut et le glaive de l'Esprit, c'est-à-dire la parole de Dieu».

⁷ Lc. 2, 35: «Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme».

⁸ 2 R. 12, 10 (dans la TOB il s'agit du Deuxième Livre de Samuel, 2 S. 12, 10): «L'épée ne s'écartera jamais de ta maison».

⁹ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 232.

¹⁰ Mt. 10, 34: «Je ne suis pas venu apporter la paix, mais bien le glaive». Nous avons souligné le mot *gladium* qui se trouve au singulier. Le texte n'emploie pas le pluriel *gladios*.

¹¹ Ps. 44, 4: «Ceins ton épée au côté».

¹² JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 232.

arguments d'Henri de Crémone, discute l'organisation du peuple juif au temps de Moïse et de Josué et montre sa préférence pour les régimes mixtes.

En fait, le début de ce chapitre reprend l'argument 31, qui appartient à Henri de Crémone, selon lequel Dieu aurait gouverné lui-même le monde jusqu'au Déluge et ensuite il l'aurait gouverné par l'entremise de prêtres tels Noé, Abraham, Moïse et d'autres. Mais, selon Jean de Paris, au moins en ce qui concerne Noé cette affirmation est fautive, car il n'a pas été prêtre. Les prières qu'il faisait à Dieu ne sont pas la preuve du fait qu'il avait reçu le sacerdoce, mais bien l'accomplissement de la dette qu'il avait envers Dieu. Quant à Abraham ou Moïse, ils n'étaient pas de prêtres véritables, car le vrai sacerdoce a été rendu possible seulement après la venue du Christ.

Pour répondre au 32^e argument, Jean de Paris précise que le pape ne doit pas être vu comme «dominus spiritualium»¹, car il n'est que le ministre des choses spirituelles, selon l'indication de l'apôtre Paul: «Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei»². L'affirmation d'Henri de Crémone selon laquelle Dieu aurait donné tout à Pierre s'avère donc être fautive, car le pape n'a pas un droit de domination, mais il est seulement «instructor et defensor contra spirituales lupos»³. Si dans la Première Épître aux Corinthiens saint Paul dit «vestra sunt omnia»⁴, il ne fait pas référence seulement aux papes en tant que successeurs de Pierre, mais il désigne tous les fidèles.

Avant de discuter dans le 34^e argument le statut du régime mixte à partir de l'exemple biblique du peuple juif et de la théorie exposée dans les *Politiques* d'Aristote, Quidort précise, tout en répondant au 33^e argument, que le pape n'a reçu aucun droit sur l'empire. En vérité, les papalistes que Jean Quidort critique ici, avaient soutenu la position selon laquelle le transfert de l'empire aurait eu comme cause la punition de Dieu pour les péchés des chefs laïques du monde.

Dans le même chapitre, Jean de Paris essaie de décrire et de qualifier le régime politique qu'avait le peuple juif au temps de Moïse et de Josué. Ce régime est considéré comme ayant été mixte, car il n'était pas purement royal, parce que l'élément aristocratique se faisait sentir par la domination de plusieurs en faveur de la vertu, tandis que l'élément démocratique était exprimé par le rôle que détenait le peuple.

Si Jean Quidort semble donner sa préférence au régime mixte⁵, ce n'est pas parce qu'il aurait ignoré le choix que fait Aristote pour le régime royal dans le troisième livre des *Politiques*, mais parce que l'élément aristocratique et celui démocratique font en sorte que l'ancien régime royal, devenu à présent mixte, donne à chaque personne la place qui lui convient. Chez les Juifs, Moïse représentait le régime royal, tandis que les Soixante-douze figuraient l'aristocratie et le fait qu'ils étaient élus du peuple et par le peuple constituait l'élément démocratique. Ce type de régime mixte est d'ailleurs recommandé par Jean pour l'Église, qui a comme chef visible le pape, mais qui devrait être entouré par des ecclésiastiques élus de chaque province.

Le régime mixte convenait mieux au peuple juif que le régime royal, dont la supériorité est incontestable, mais qui, selon Jean de Paris, encoure le risque de

¹ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 234.

² 1 Co. 4, 1: «Qu'on nous considère donc comme des serviteurs du Christ, et des intendants des mystères de Dieu».

³ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 234.

⁴ 1 Co. 3, 23 (dans la TOB, 1 Co. 3, 22): «Tout est à vous».

⁵ Cf. JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 236.

dégénérer – notamment chez un peuple enclin à l’avarice, qui est la racine de tous les maux – en tyrannie. C’est justement pour prévenir ce danger que Dieu a institué premièrement au sein de ce peuple des juges et non pas un roi qu’il leur a finalement concédé «quasi indignatus»¹.

Papa cum concilio

Avant la discussion sur la *donatio Constantini*, il existe encore un chapitre, le XX^e, qui tout en répondant à d’autres objections, part de l’idée qu’il est essentiel pour le pape d’édifier et non pas de détruire, selon une affirmation déjà citée de la Deuxième Épître aux Corinthiens².

Le 42^e argument et le dernier auquel répond Jean de Paris enclenche de nouveau la polémique avec une des positions exprimées par Henri de Crémone dans son texte *De potestate papae* de 1301³. Dans le fragment visé par Quidort, Henri de Crémone, tout en critiquant les Gibelins – ennemis acharnés des Guelfes –, affirme que le pape ne dispose pas seulement d’un pouvoir spirituel, en s’efforçant d’établir cela à partir de l’Écriture sainte, des Pères de l’Église et des constitutions ecclésiastiques en vigueur. Mais pour Jean de Paris, qui cite à son appui un des textes des Décrétales, l’Église n’a pas le droit d’invoquer le bras séculier pour combattre les hérétiques. Qui plus est, l’Écriture sainte, qui donne aux chrétiens la règle de leur foi, ne précise pas que le pape détiendrait les deux glaives à la fois. Le pape a besoin de l’aide du concile général pour définir les questions liées à la foi car bien que le concile n’ait pas de souveraineté quant aux lois par rapport au pape, «papa cum concilio maior est papa solo»⁴.

En suivant les conséquences de la *donatio Constantini* – souvent invoquée par les papalistes – Jean de Paris essaie de voir les implications qu’elle a pour les territoires que détenait son contemporain Philippe le Bel. Aussi affirme-t-il que cette donation «non fuit nisi de portione determinata in qua Francia non includebatur, nec translatio fuit facta totius imperii sive monarchie mundi ad germanos»⁵. Quidort invoque même quatre arguments fondés sur son interprétation de la donation de Constantin par lesquels il se propose de montrer qu’elle n’implique pas de pouvoir papal sur les territoires de la France. L’auteur du *De potestate* cite un fragment de la *Vita beati Silvestri* selon lequel «in donatione illa audita est vox angelorum dicentium in aere: Hodie in ecclesia venenum effusum est»⁶.

Pour la perspective que nous adoptons dans cette étude, ce qui compte le plus dans ce chapitre c’est la conclusion que Jean de Paris tire sur les rapports entre l’unicité de l’Empire, dont il n’est pas un partisan acharné, et la diversité des royaumes qu’il trouve bénéfique: «Melius est tamen plures in pluribus regnis dominari quem unum toti mundo. Quod ex hoc etiam apparet quod tempore imperatorum nunquam fuit mundus in tanta pace quanta fuit postea et ante»⁷.

¹ *Ibidem*, p. 237.

² 2 Co. 13, 10.

³ Richard SCHOLZ, *Publizistik...cit.*, pp. 459-471. Le texte visé se trouve à la p. 460.

⁴ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 243. À cela il ajoute: «Orbis maius est Urbe».

⁵ *Ibidem*, p. 244.

⁶ *Ibidem*, p. 245.

⁷ *Ibidem*, p. 247.

Corriger le pape errant

Les quatre derniers chapitres du traité *De potestate* (XXII-XXV) constituent un ensemble tout à fait cohérent après l'apparente digression introduite par l'analyse de la *donatio Constantini*. Dans cette petite tétralogie finale, Jean de Paris argumente en faveur de la possibilité de juger un pape pour des erreurs très graves, ensuite il énumère les onze raisons concernant l'impossibilité de l'abdication d'un pape données par ses adversaires, en démontrant après cela que le pape peut démissionner de sa charge et en répondant, dans le chapitre final du traité, aux onze arguments des papalistes. Aussi dans le chapitre XXI, Quidort affirme-t-il que le pape peut être jugé s'il agit contre les droits des églises ou s'il dissipe le troupeau du Seigneur qui lui a été confié. Celui qui dans cette situation extrêmement grave pour l'Église corrige le pape le fait non pas de par son office, mais à partir de son propre amour des choses divines, sans vouloir punir, mais pour accomplir le devoir d'exhorter quiconque manque aux obligations imposées par sa fonction. À ce sujet l'Épître aux Galates¹ nous offre l'exemple de saint Paul qui corrige saint Pierre «quia reprehensibilis erat»². Nulle part le fragment biblique référé ici ne montre qu'une telle correction serait, comme disent les papalistes, «tangere montem vel ponere os in celum»³ parce que là où le pape se trouve en erreur manifeste «non est celum nec os ponitur in eum»⁴. Si le Seigneur peut changer le cœur du roi, il est à même de transformer aussi celui du pape⁵, il peut, tout comme il évince parfois les mauvais rois, faire abdiquer les papes qui ne se laissent pas corriger.

Voici maintenant que Jean de Paris expose dans le chapitre XXIII les onze raisons de ceux qui affirment que le pape ne peut pas démissionner⁶. Si nous les exposons à notre tour, c'est parce que dans le chapitre final, Quidort va répondre à celles-ci en invoquant souvent des citations bibliques significatives pour la compréhension de sa pensée politique et du rôle que le consentement y joue.

Le premier argument du camp papaliste affirme que l'institution papale est à Dieu seul; donc, ce qui a été confié par Dieu ne peut être détruit par un inférieur.

Le second argument, dérivé du premier, affirme que le pouvoir ou l'autorité détenus par le pape ne peuvent pas être enlevés par des gens qui n'ont pas eu la capacité de les conférer.

¹ Cf. Ga. 2, 11: «Mais, lorsque Céphas vint à Antioche, je me suis opposé à lui ouvertement, car il s'était mis dans son tort».

² JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 249.

³ *Ibidem*. Cette affirmation s'avère être polémique à l'adresse d'un texte anonyme écrit à la fin de 1296 et qui dont l'auteur pourrait être pourtant Henri de Crémone (Richard SCHOLZ, *Publizistik...cit.*, p. 471). Le texte commence même par l'affirmation «non ponant laici os in celum».

⁴ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 249.

⁵ Cf. *Ibidem*, p. 250.

⁶ Ce chapitre est très polémique à l'adresse des Franciscains qui considèrent que le pape ne peut pas démissionner et qu'il est le seul à avoir *plena potestas* (expression qui est équivalente à la suprême juridiction) et *dominium* tant sur les biens des laïcs que sur ceux des communautés religieuses. Cela parce qu'aucun droit de propriété n'appartient aux laïcs ou aux religieux qui n'ont qu'une juridiction déléguée sur les biens dont ils sont seulement les intendants (cf. Janet COLEMAN, «The Dominican Political Theory... cit.», pp. 188-192). Pour Jean Peckham, qui résume la position franciscaine à cet égard, le *dominium* et la *jurisdictio* appartiennent au Christ, qui les a transmis à Pierre et à ses successeurs. Dans cette perspective, les prétentions des laïcs concernant le pouvoir temporel doivent être analysées dans le contexte du droit canonique.

À partir de la décrétale *Inter corporalia* où l'on assigne au pape toute déposition et tout transfère d'évêques, la troisième raison invoquée par les papalistes et énumérée par Quidort considère que seulement Dieu, étant lui seul l'unique supérieur par rapport au pape, peut intervenir là où il s'agit de la suprême dignité.

Dans les autres arguments on affirme que la suprême vertu créée ne peut être destituée par aucune autre vertu créée, que même «*tota universitas creature*»¹ ne peut détruire la grâce qu'implique le sacerdoce, d'autant plus le suprême sacerdoce, et que le pape détient cette charge uniquement en vertu d'une loi divine et non pas à partir d'une loi humaine.

Ensuite, les partisans de la non-abdication du pape ajoutent que le vote suprême que représente la fonction papale ne peut être annulé par aucun autre vote, que «*nullus videatur seipsum posse absolvere a peccato, ergo nec a papatu, quod esset si papa voluntari renunciare potest*»².

Le neuvième argument considère que l'office papal ne peut être dissous que par celui qui détient un pouvoir plus grand, c'est-à-dire uniquement par Dieu. C'est seulement le supérieur qui peut annuler une dignité ecclésiastique après qu'elle ait été confirmée, affirme le dixième argument, tandis que le onzième (qui est en fait le dernier) précise, par l'entremise d'un fragment de l'Épître aux Hébreux, que sur le modèle de la vie éternelle du Christ, le sacerdoce doit lui aussi être éternel.

Consentement et élections

Le XXIV^e chapitre du traité *De potestate* s'avère essentiel pour la question du consentement du peuple et des cardinaux dans la question difficile qu'implique le renoncement ou notamment la déposition de la charge papale. Tout comme Huguccio de Pise, qui avant Jean de Paris a examiné la question du renoncement à la dignité papale, pour devenir un simple moine ou pour des raisons d'âge, l'auteur du *De potestate* invoque le cas du pape Clément aux temps apostoliques et de Marcellin. Aux raisons invoquées par Huguccio, Quidort ajoute celle de la cause finale: tout pape est élu en vue du bien commun de l'Église et de tout le troupeau qui lui est confié. Aussi soit-il suspect d'incapacité physique ou mentale d'assumer sa charge, on peut faire appel au peuple ou aux cardinaux qui alors *représentent* tout le clergé et tout le peuple.

Le peuple peut donc légitimement demander le renoncement du pape, situation pour laquelle on trouve déjà des exemples dans l'histoire. S'il ne jouit plus de la confiance populaire qui convient à sa fonction, Jean de Paris considère que «*de consensu populi in tali casu possit deponi et ad cedendum compelli*»³. Cela parce que tout prélat doit détenir sa fonction au bénéfice du peuple et non pas de soi-même. Donc, il est tout à fait logique de conclure que «*efficacior est consensus populi in hoc casu ad deponendum eum etiam invitum, si totaliter inutilis videatur, et ad eligendum alium*»⁴.

¹ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 252.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 254. Souligné par nous.

⁴ *Ibidem*.

Consentir en tant que cardinal. Le modèle populaire

Une seule précision semble encore nécessaire pour discerner les situations et pour comprendre la notion de consentement des cardinaux. Si on avait l'habitude de penser que sur la démission d'un pape le seul collège des cardinaux suffisait de se prononcer, car il agissait alors pour toute l'Église, on considérerait que la déposition d'un pape requerrait l'avis d'un concile général de l'Église. Sans vouloir imposer son credo, Jean de Paris ose conclure l'avant-dernier chapitre de son traité par l'idée que le collège des cardinaux suffit pour déposer un pape, son consentement n'ayant plus besoin d'être entériné par la réunion d'un concile général: «Quia ex quo consensus eorum facit papam loco ecclesie, videtur similiter quod possit eum deponere»¹.

La force du consentement du collège des cardinaux est donc égale en cas de l'élection, du renoncement volontaire ou de la déposition d'un pape, car son action, accomplie «in loco ecclesie», puise son efficacité au désir d'imposer pour l'office papal quelqu'un qui restaure le bien commun ecclésiastique dont le modèle est censé montrer par le peuple «eligente vel consentiente»².

Dans le dernier chapitre du *De potestate*, Jean de Paris essaie de répondre aux onze arguments des papalistes qu'il avait recueillis dans le chapitre XXII et qui tournent autour de la possibilité pour un pape d'être déposé ou de renoncer à la fonction papale. Nous considérons que ces réponses de Quidort constituent la position définitive qu'il adopte dans le *De potestate* et, sans préciser cette fois-ci à quel argument il répond par ses formulations, nous allons présenter les thèses qui s'y dégagent et leur signification par rapport à la notion de consentement.

En concluant donc ce traité, Jean de Paris affirme que le pouvoir papal doit être vu dans deux perspectives. D'une part, il est *a solo Deo* car «omnia opera nostra operatus es in nobis Domine»³. D'autre part, lorsque nous faisons référence à un tel pape ou à un tel autre, nous invoquons aussi la coopération humaine car c'est par le consentement des élus et de ceux qui l'ont élu («per consensum electi et eligentium»⁴) que quelqu'un arrive à occuper la fonction ecclésiastique suprême. Mais si le consentement des élus et de ceux qui élisent est nécessaire pour que la fonction papale soit accordée à une certaine personne, l'absence de ce consentement est suffisante – sans avoir besoin d'une autorité supérieure – pour que quelqu'un n'occupe plus la fonction papale.

Lier et délier par le consentement

Pour les papalistes, la liaison entre le pape et son Église est même plus forte que celle entre un homme et sa femme. Pour eux, la similitude du parcours conduit à ne pas pouvoir accepter la déposition d'un pape, tout comme on n'accepte pas la dissolution d'un mariage: «In episcopatu enim contrahitur matrimonium in

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, p. 199.

³ Is. 26, 12: «C'est toi qui accomplis pour nous tout ce que nous faisons».

⁴ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 255.

electione, ratificatur in confirmatione et consummatur in consecratione»¹. Mais, selon Quidort, ce n'est pas la durée qui fait la liaison entre le pape et son Église plus forte que celle entre l'époux et sa femme, mais le fait que celle ecclésiastique est plus digne. Qui plus est, la liaison entre le pape et son Église est porteuse d'une signification plus haute car elle vise le bien commun, tandis que celle entre l'époux et l'épouse touche uniquement à un bien particulier. Quant au statut du mariage, Jean de Paris n'hésite pas à invoquer encore une fois la *prima Corinthium*: «Precipio non ergo sed Dominus uxorem a viro non discedere. Quod si discesserit manere innuptam aut viro suo reconciliari»².

Bien que la fonction papale soit la suprême vertu créée «in persona», c'est-à-dire par rapport à tel ou tel autre homme, le collège des cardinaux ou le concile général ont le droit de déposer le pape s'il persiste dans l'erreur, car c'est par leur consentement qu'il a pris la charge papale. «Jurisdictio vero sicut potest augeri vel minui, ita et deberi et tolli»³. Un certain homme peut cesser d'être pape car cette fonction ne reste pas immuable «quia ad hoc cooperatur consensus eligentium et electi»⁴.

Le rôle fondamental du consentement dans le traité *De potestate regia et papali* provient justement du fait que c'est par l'intermédiaire du consentement que la juridiction est créée ou qu'elle cesse: «Et ideo sicut per consensum hominum iurisdictio datur, ita per consensum contrarium tollitur»⁵. Selon Quidort, on ne peut pas comparer le fait de s'absoudre d'un péché à celui de renoncer à la charge papale – comme faisaient les papalistes dans leur intention de nier la possibilité de déposer un pape – car «absolvere se a papatu est descendere». Sans citer explicitement la maxime «quod omnes tangit» qu'il ignore dans tout le texte du *De potestate regia et papali*, Jean de Paris fait de la notion de consentement la clé de voûte pour la compréhension de l'un des enjeux les plus importants du texte: «Assensus pape sine superiore confirmatio est, et ideo dissensus eius sine superiore cessio est»⁶.

Si en suivant les citations bibliques très nombreuses du *De potestate regia et papali* nous avons pu saisir l'originalité de l'exégèse de Jean de Paris même là où il s'agissait de fragments cités souvent dans les traités politiques du Moyen Âge, par la manière dont il utilise la notion de consentement – concept-pivot tant pour connaître l'avis du peuple que pour rendre explicites les positions du collège des cardinaux – le dominicain français s'avère être un des plus importants auteurs qui l'ait utilisé avant les représentants du mouvement conciliaire entamé dans la première moitié du XV^e siècle.

¹ *Ibidem*, p. 256.

² 1 Co. 7, 11 (dans la TOB il s'agit des versets 10-11): «J'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur: que la femme ne se sépare pas de son mari – si elle en est séparée, qu'elle ne se remarie pas ou qu'elle se réconcilie avec son mari».

³ JEAN DE PARIS, *De potestate...cit.*, p. 258.

⁴ *Ibidem*, p. 259.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 260.