

# LE *QUODLIBET* I, QUESTION 17 DE JACQUES DE VITERBE: INTRODUCTION, TRADUCTION ET NOTES

## Abstract

This article provides a historical and doctrinal introduction to, and annotated translation of, James of Viterbo's *Quodlibet* I, 17, in which James asks whether or not the pope has the right to absolve usurers. The article argues that the principal interest of the *Quodlibet* lies in the philosophical justification it provides for the pope's supremacy in temporal matters. It also examines the relation between the *Quodlibet* and the later *De regimine Christiano* and points to a slight shift in James' position towards greater moderation.

## Keywords

James of Viterbo, *Quodlibet* I 17; *De regimine Christiano*; pope's supremacy

Dans l'excellente introduction de sa récente édition et traduction du *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe, l'historien anglais R. W. Dyson écrit que le *De regimine* « is James's only venture into political analysis ». <sup>1</sup> Or, s'il est vrai que Jacques de Viterbe n'a consacré qu'une seule œuvre d'envergure à la politique – contrairement à Gilles de Rome, par exemple, son maître dans l'ordre des augustins, auteur de deux ouvrages importants et volumineux sur le thème <sup>2</sup> –, il est inexact, en revanche, qu'il n'ait écrit strictement rien d'autre sur la question. Il traite, en effet, assez longuement des rapports entre les pouvoirs spirituel et temporel dans le *Quodlibet* I, question 17 « Utrum papa possit absolvere aliquem usurarium, absque hoc quod usuras restituat », tenu en 1293, soit un peu moins de dix ans avant la rédaction du *De regimine*. <sup>3</sup>

<sup>1</sup> Dans *James of Viterbo, De Regimine Christiano. A Critical Edition and Translation*, ed. R. W. Dyson, Leiden, Boston, Brill, 2009 (Brill's Studies in Intellectual History, vol. 174; Brill's Texts and Sources in Intellectual History, vol. 6), p. xvi.

<sup>2</sup> Il s'agit, on le sait, du *De regimine principum* (titre complet: *De regimine principum libri III ad francorum regem Philippum IIII cognomento Pulchrum, quibus universa de moribus philosophiae continetur*, Romae, Apud A. Bladum, 1556), et du *De ecclesiastica potestate*, édition critique et traduction anglaise par R. W. Dyson, *Giles of Rome's On Ecclesiastical Power: A Medieval Theory of World Government: A Critical Edition and Translation*, New York, Columbia University Press, 2004.

<sup>3</sup> La question est éditée dans Jacques de Viterbe, *Disputatio Prima de Quolibet*, ed. E. Ypma OSA, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1968 (*Corpus Scriptorum Augustinianorum, I, 1, Cassiciacum, Suppl. Band I*), p. 207-215. La traduction que l'on

Ignoré par la plupart des historiens de la pensée politique médiévale<sup>4</sup> et par les deux traducteurs du *De regimine*,<sup>5</sup> ce *Quodlibet* est pourtant loin d'être dépourvu d'intérêt. Jacques y développe une conception des rapports entre pouvoirs spirituel et temporel largement favorable à la cause pontificale, fondée sur une impressionnante érudition juridique et théologique, mais qu'il justifie, de manière originale, par un recours à un argument métaphysique, qui anticipe nettement sur les conclusions du *De regimine*. Ce sont les traits saillants de cette conception que nous aimerions mettre en évidence dans les lignes qui suivent. Pour ce faire, nous nous proposons tout d'abord (1) d'évoquer brièvement le contexte dans lequel Jacques inscrit sa réflexion – contexte qui ne relève en rien, a priori, de la politique – pour décrire ensuite (2) pas-à-pas sa démarche dans le *Quodlibet*, avant (3) de relever les points de recoupements et de divergence les plus remarquables avec la doctrine du *De regimine*, et d'évoquer, enfin (4), la question de sa postérité dans la pensée politique du Moyen Âge. La traduction de la question est donnée en appendice.

trouvera à la fin du présent article a été réalisée à partir de cette édition. Pour la datation du premier *Quodlibet* de Jacques de Viterbe, voir J. F. Wippel, « The Dating of James of Viterbo's *Quodlibet* I and Godfrey of Fontaines' *Quodlibet* VIII », *Augustiniana*, 24 (1974), p. 348-386. Signalons également la question « *Utrum melius sit regi ab optimo (viro) quam ab optimis legibus* », *Quod.* IV, q. 30, ed. Ypma, p. 107-110. Notons que Jacques de Viterbe n'est pas le seul, dans la littérature quodlibétique, à avoir consacré une question portant sur le pouvoir du pape de suspendre l'obligation de restitution. On trouve dans le *Quodlibet* IV, 11 du Carme catalan Guy Terrena une question dont l'intitulé est presque identique à celui du Viterbien: « *Utrum Papa posset usurarium absolvere absque restitutione* ». Ce petit *Quodlibet* a été tenu en 1316, soit plus de vingt ans après le *Quod.* I, 17 de Jacques, dans un contexte doctrinal évidemment différent. Sur la datation des *Quodlibets* de Guy, voir Ch. Schabel, « Carmelite *Quodlibeta* », dans *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, ed. Ch. Schabel, Leiden, Brill, 2007 (Brill's Companions to the Christian Tradition, vol. 7), p. 518-519. Cf. sur la pensée et l'œuvre de Gui Terrena, Fr. B. M. Xiberta, O. carm., « De Mag. Guidone Terreni, Priore Generali ordinis Nostris, Episcopo Maioricensi et Elnensi », *Analecta Ordinis Carmelitarum*, Annus XIV – volumen V (1924), 113-206. Pour la pensée politique de Gui de Terrena, on se reportera à l'ouvrage classique de B. Tierney, *The Origins of Papal Infallibility 1150-1350*, Leiden, Brill, 1972, p. 238-72.

<sup>4</sup> Avec la seule exception de M. Kempshall, dont on consultera avec le plus grand profit l'excellent ouvrage *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford, Clarendon, 1999 [abrégé désormais *The Common Good*], et qui examine d'assez près le *Quod.* I, 17. Voir aussi les quelques remarques de R. Lambertini, « Political *Quodlibeta* », dans *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, ed. Ch. Schabel, Leiden, Brill, 2006 (Brill's Companion to the Christian Tradition, vol. 1), p. 450.

<sup>5</sup> Nulle mention dans la traduction italienne. Cf. *Il governo della chiesa (De regimine christiano)*, a cura di Aurelio Rizzacasa e Giovanni Battista M. Marcoaldi, Firenze, Nardini Editore, 1993 (Biblioteca Medievale).

## 1. Le contexte

Jacques Le Goff a employé le mot de « schizophrénie » pour décrire l'attitude des médiévaux vis-à-vis de l'usure.<sup>6</sup> D'une part, en effet, l'usure, entendue au sens d'un prélèvement d'intérêt, si minime soit-il, sur un prêt d'argent, fait l'objet au XIII<sup>e</sup> siècle d'une réprobation quasi-unanime: prohibée par l'Église, qui la considère comme un péché assimilable au vol, condamnée par les théologiens et les canonistes,<sup>7</sup> flétrie par les prédicateurs et confesseurs, elle inspire la répulsion du petit peuple qui a le plus à souffrir des taux parfois exorbitants pratiqués par les prêteurs sur gages. En même temps, le prêt d'argent à intérêt est généralisé,<sup>8</sup> au point que les « usuriers » ont pu apparaître à certains comme les véritables « initiateurs du capitalisme ».<sup>9</sup> Même les censeurs les plus fermes parmi les scolastiques s'accordent à reconnaître la nécessité du prêt à intérêt dans des cas spécifiques.<sup>10</sup> Et s'il est vrai que la législation ecclésiastique prévoyait de lourdes sanctions contre les usuriers, aucune sanction pénale n'est réservée à leur endroit par les pouvoirs royaux,<sup>11</sup> signe que leur activité était tolérée, voire « cultivée ».<sup>12</sup> Qui plus est, comme l'ont souligné les historiens, les textes conciliaires semblent viser à réprimer avant tout les taux d'intérêt excessifs. C'est le cas du troisième concile du Latran (1179) qui vise les usuriers

<sup>6</sup> J. Le Goff, *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Age* [abrégé désormais *La bourse et la vie*], Paris, Hachette, 1986 (Pluriel), p. 64.

<sup>7</sup> Voir, par exemple Hostiensis, *Summa aurea*, 5, De usuris, no. 10 ainsi que T. P. McLaughlin, « The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII and XIV c.) », *Mediaeval Studies* 2 (1940), p. 1-12, cité par R. H. Helmoltz, « Usury and the Medieval English Church Courts », *Speculum* 61 (1986), p. 365. Voir aussi K. Weinzierl, *Die Restitutionslehre der Frühscholastik* [abrégé désormais *Die Restitutionslehre*], München, Max Hueber Verlag, 1956, p. 85.

<sup>8</sup> Voir D. Wood, *Medieval Economic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 (Cambridge Medieval Textbooks), p. 167.

<sup>9</sup> J. Le Goff, *La bourse et la vie* [ouvrage cité *supra*, n. 6], p. 119, qui reprend cette hypothèse à B. N. Nelson, « The Usurer and the Merchant Prince: Italian Businessmen and the Ecclesiastical Law of Restitution 1100-1500 », *Journal of Economic Thought*, supplement 7 (1947), p. 121.

<sup>10</sup> C'est le cas de Thomas d'Aquin. Voir, par exemple, la *Somme de théologie*, II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, q. 78, a. 1, ad 3.

<sup>11</sup> Pour la France, voir B. Schnapper, « La répression de l'usure et l'évolution économique », *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 37 (1969), p. 53-57; pour l'Angleterre, Helmoltz, « Usury and the Medieval English Church Courts » [article cité *supra*, n. 7], p. 369. Voir aussi les remarques de B. Nelson, « The Usurer and the Merchant » [article cité *supra*, n. 9], p. 112.

<sup>12</sup> B. Schnapper, « La répression de l'usure et l'évolution économique » [article cité *supra*, n. 11], p. 56.

« manifestes », <sup>13</sup> peut-être les prêteurs sur gage exerçant au vu et au su de tous leur activité dans des quartiers dédiés, et du quatrième (1215) qui épingle les usures « graves et immoderatas », laissant libres les banquiers, marchands et autres prêteurs de haute volée brassant des sommes d'argent autrement importantes, pourvu qu'ils ne revendiquassent pas publiquement leur qualité d'usuriers.<sup>14</sup>

Les peines prévues par l'Église dans les cas d'usures avérées comprenaient l'excommunication, le refus de la sépulture chrétienne et l'*obligation de restitution* des sommes usuraires perçues. Le principe selon lequel un bien mal acquis, que ce fût ou non par voie usuraire, devait être restitué à son propriétaire légitime était admis de tous les juristes, tant romanistes que canonistes et bénéficiait d'appuis solides et nombreux dans l'Écriture, chez les Pères de l'Église de même que dans le droit romain.<sup>15</sup> Pourtant, si le principe était admis,

<sup>13</sup> Voir Nelson, « The Usurer and the Merchant » [article cité *supra*, n. 9], p. 108, pour le sens de cette expression.

<sup>14</sup> Ainsi que l'écrivit R. de Roover, « Les censures canoniques contre l'usure n'atteignaient donc pas les grands banquiers comme les Médicis ou les Fugger, mais s'abattaient de tout leur poids sur les prêteurs sur gages, souvent des Juifs ou des Lombards d'Asti ou de Chieri en Piémont, qui avançaient de petites sommes à de petites gens ». R. de Roover, *La pensée économique des scolastiques. Doctrines et méthodes*, Montréal, Institut d'études médiévales, 1971 (Conférence Albert-le-Grand, 1970), p. 85. Cf. B. N. Nelson, « The Usurer and the Merchant Prince » [article cité *supra*, n. 9], p. 108.

<sup>15</sup> Cf. à propos de la restitution et du droit romain, K. Weinzierl, *Die Restitutionslehre* [ouvrage cité *supra*, n. 7], *passim*. Notons que Jacques de Viterbe s'est intéressé à la restitution au *Quod*, II, q. 21: « Utrum praescribens rem aliquam teneatur in foro conscientiae illam restituere », mais dans un tout autre contexte: celui de la « prescription acquisitive ». C'est un sujet qui a également intéressé Thomas d'Aquin, dont le *Quodlibet* XII, q. 16 est intitulé « Quaerebatur utrum ille qui mala fide praescripsit teneatur ad restitutionem ». Cf. (M. Cuyás, S. J., *La buena fe en la prescripción extintiva*, Romae, Apud aedes Universitatis Gregoriana, 1962 (Analecta Gregoriana, 122. Series Facultatis Iuris Canonici: section B, n. 10); ainsi que Urbano Navarrete, *La buena fe de las personas jurídicas en orden a la prescripción adquisitiva: estudio historico-canónico*, Romae, Apud aedes Universitatis Gregoriana, 1959 (Analecta Gregoriana, 122. Series Facultatis Iuris Canonici: section B, n. 7). Rappelons qu'en droit médiéval, est dit « prescrire » un bien immeuble celui qui devient le propriétaire de droit de ce bien après en avoir été le propriétaire de fait, par suite de la négligence du propriétaire initial à faire valoir son droit (Voir O. Langholm, *Economics in the Medieval Schools*, Leiden, Brill, 1992 [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 29], p. 551). Dans sa réponse, assez détaillée, le Viterbien est amené à aborder nombre de questions intéressantes que nous ne pouvons malheureusement que mentionner ici: le problème de la légitimité des lois positives; le droit de propriété; les rapports entre droit et morale. La réponse de notre auteur est que, de manière générale, le prescripteur n'est pas tenu dans le for de sa conscience de restituer le bien prescrit, mais qu'il peut être tenu de le faire dans certaines circonstances

son application pouvait s'avérer délicate, suivant les circonstances exactes du délit, de l'identité des personnes impliquées, etc..<sup>16</sup> Ainsi, à qui restituer les usures d'un usurier notoire lorsque l'identité des personnes lésées était inconnue? L'obligation de restitution s'appliquait-elle également au principal? Et aux biens acquis par l'usurier grâce aux fruits de ses usures? L'obligation de restitution cessait-elle avec la mort du coupable ou était-elle transférable à ses héritiers? De telles interrogations ont nourri une abondante littérature d'études de cas, tant chez les juristes que chez les théologiens.<sup>17</sup> Outre notre question 17, Jacques a d'ailleurs lui-même consacré une autre brève discussion au problème de la restitution dans le contexte de l'usure, la question I, 20: « *Utrum procuratores vel ministri usurariorum tenentur ad restitutionem* ».<sup>18</sup>

Si l'obligation de restitution bénéficie de cautions aussi nombreuses et prestigieuses, comment concevoir que quiconque ait le droit de s'y soustraire? S'agissant du pape, la question comportait cependant un intérêt théorique évident: elle pouvait conduire à mieux mesurer l'étendue de son pouvoir, à mieux en affirmer le caractère absolu, le cas échéant à en marquer les limites. Mais la question n'avait pas qu'un intérêt purement théorique. Il est possible, comme l'a supposé Kempshall,<sup>19</sup> qu'elle ait été suscitée par des événements d'actualité – et on sait que c'est dans le cadre de disputes quodlibétiques que les interrogations à caractère pratique étaient soulevées dans le milieu universitaire<sup>20</sup> –, notamment le problème du financement de la Croi-

précises. Jacques en discerne quatre: 1) si le propriétaire initial ignore que le bien lui appartient; 2) en cas de scrupule de conscience chez celui qui prescrit; 3) par volonté de faire œuvre parfaite—mais Jacques admet qu'il s'agit d'un acte surrogatoire; 4) en cas de doute.

<sup>16</sup> Voir D. Wood, *Medieval Economic Thought* [ouvrage cité *supra*, n. 8], p. 166-171.

<sup>17</sup> On en trouvera un échantillon sur le site [www.quodlibase.ehess.fr](http://www.quodlibase.ehess.fr), base de données de *Quodlibets* théologiques de 1230 à 1350.

<sup>18</sup> On peut résumer ainsi la solution du Viterbien dans cette question. Le serviteur d'un usurier est tenu à restitution s'il tire un gain des activités illicites de son maître. Cette obligation tombe a) s'il n'est pas rémunéré à même les usures ou b) s'il assiste son maître dans des activités licites. Travailler pour le compte d'un prêteur dont la qualité d'usurier est notoire reste néanmoins un péché, même en l'absence d'une obligation de restitution.

<sup>19</sup> Voir M. S. Kempshall, *The Common Good* [ouvrage cité *supra*, n. 4], p. 250. Voir aussi les remarques dans le même sens de R. Lambertini, « *Political Quodlibeta* », *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, ed. Ch. Schabel, Leiden, Brill, 2007 (Brill's Companions to the Christian Tradition, vol. 7), p. 446, en liaison avec un *Quodlibet* d'Henri de Gand.

<sup>20</sup> Voir J. F. Wippel, « *Quodlibetal Questions chiefly in Theology Faculties* », dans B. C. Bazán, J. F. Wippel, G. Fransen, D. Jacquart, *Les Questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout, Brepols, 1985 (Typologie des sources du Moyen Age occidental), p. 222,

sade. Rappelons qu'en 1268, Clément IV avait autorisé le roi du Portugal, Alphonse, à convertir en subsides pour la Terre Sainte pendant une période de trois ans les legs *in pios usus indistincte relictas*, c'est-à-dire les legs destinés aux œuvres pieuses mais sans mention explicite des bénéficiaires.<sup>21</sup> Il l'avait également autorisé à convertir au même usage et toujours pendant une période de trois ans tous les biens acquis « par voie d'usure, de rapines ou de quelque façon illégitime que ce soit » en son royaume.<sup>22</sup> Comme il n'est pas indiqué si ce droit concernait les usures « certaines » ou « incertaines », c'est-à-dire celles dont l'identité des victimes était connue ou non, on peut supposer qu'il s'étendait à toutes les usures, ce qui implique que la papauté s'estimait autorisée à suspendre l'obligation de restitution dans certains cas. Mais en vertu de quel droit? Au nom de quels principes?

## 2. Les deux pouvoirs dans le *Quodlibet I*, question 17

C'est à de telles interrogations que Jacques de Viterbe va apporter une réponse en se livrant à un examen serré du problème de l'étendue de la *jurisdiction* du souverain romain. Il va le faire en s'appuyant sur une remarquable érudition juridique, mais animé d'une réelle sensibilité de théologien-philosophe. Sa réponse se divise en trois parties: la première et la plus longue cherche à mesurer l'étendue du pouvoir du pape dans les affaires temporelles; la deuxième, beaucoup plus brève, à préciser l'étendue du droit des souverains vis-à-vis du patrimoine de leurs sujets; la troisième, enfin, apporte la réponse à la question initiale. Examinons chaque partie tour à tour.

Concernant la première question – l'étendue du pouvoir du pape dans les affaires temporelles –, Jacques distingue deux positions principales. La première est la position « dualiste », qu'il récuse et qu'il

et J. Hamesse, « Theological Quaestiones quodlibetales », *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, ed. Ch. Schabel, Leiden, Brill, 2006 (Brill's Companions to the Christian Tradition, vol. 6), p. 46.

<sup>21</sup> *Regesta Pontificum Romanorum, inde ab anno post Christum natum MCXCVIII ad annum MCCCIV*, 2 vols., ed. A. Potthast, vol. 1, Berolini, prostat in Aedibus Rudolphi de Decker, 1874-1875, vol. 2, # 20,425.

<sup>22</sup> « Eisdem committit, ut a quibuslibet personis regni Portugalliae bona, quae acquisiverunt per usurariam pravitatem, rapinas aliosque modos illicitos usque ad triennium recipere valeant convertenda in subsidium Terrae sanctae », *Regesta Pontificum Romanorum* [voir note précédente], # 20,427. Voir, J. Brundage, *Medieval Canon Law and the Crusader*, Madison, University of Wisconsin Press, p. 186, cité par Kempshall, *The Common Good* [ouvrage cité *supra*, n. 4], p. 250.

va plus loin réfuter: elle pose que le pape est souverain au spirituel, mais non au temporel; la deuxième, qu'on peut qualifier de « hiéocratique », et dont il annonce aussitôt qu'elle « lui paraît plus raisonnable » (§12), postule que le pape possède les deux pouvoirs, à l'instar du Christ, qui est à la fois roi et prêtre. L'originalité de la démarche de notre auteur tient aux raisons qu'il fait valoir en faveur de cette thèse. Car si l'ordre spirituel l'emporte sur le temporel, ce n'est pas simplement sous l'angle de la dignité (*dignitas*), comme il est banal de l'affirmer avec les canonistes,<sup>23</sup> mais aussi du point de vue de la *causalité*, terme qui nous transporte sur le terrain de la métaphysique. La thèse du Viterbien, qu'on peut reconstituer à partir des indications fournies dans les §§12, 20 et 32, est inspirée de la métaphysique néoplatonicienne de la causalité, et plus particulièrement de celle du pseudo-Denys l'Aréopagite.<sup>24</sup> Elle énonce que lorsque deux causes coordonnées sont telles que l'une est plus parfaite que l'autre, la cause supérieure possède à un degré éminent tout le pouvoir causal de la cause inférieure. Tel serait justement le cas ici: le pouvoir spirituel est une cause plus parfaite que le temporel. Il s'ensuit que le pape, souverain au spirituel, possède aussi le pouvoir temporel et peut, en principe, intervenir dans l'ordre temporel sans qu'on puisse lui faire reproche d'usurper le pouvoir du prince séculier. Encore faut-il montrer que le spirituel est effectivement une cause plus parfaite que le temporel. Deux preuves sont avancées à cet effet. Tout d'abord, une preuve par l'ordre des choses (§13): assimilant, de façon classique,<sup>25</sup> le spirituel au principe animateur des êtres vivants et le temporel à leur principe corporel, Jacques fait observer que c'est toujours ce principe animateur qui régit le corporel – il pense en ce cas aux êtres animés – et il en conclut que le spirituel – au sens juridictionnel, cette fois – régit le temporel. Ensuite, deuxième preuve, par l'ordre des fins (§15): c'est toujours à l'art qui porte sur les fins ultimes qu'il appartient de commander aux autres arts. Or la fin visée par le spirituel est la béatitude, la fin des fins en quelque sorte. C'est donc à cet art qu'il importe de commander aux autres, c'est-à-dire à ceux qui président aux fins de la cité.

Notre auteur tire deux conséquences de ces considérations. La première concerne la légitimité des lois dans la cité: puisque le spirituel est supérieur au temporel et qu'il appartient au supérieur de commander

<sup>23</sup> Cf. W. Ullmann, *Medieval Papalism*, Westport, Conn. Hyperion Press, 1979, p. 85.

<sup>24</sup> Jacques cite nommément le pseudo-Denys au §12; voir *infra* la note 68.

<sup>25</sup> Voir Thomas d'Aquin, *S. Th.*, II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, q. 60, a. 6, ad 3. Cf., pour un commentaire, Ullmann, *Medieval Papalism* [ouvrage cité *supra*, n. 23], p. 81-82.

à l'inférieur, Jacques croit pouvoir en déduire que les lois temporelles sont nulles et non avenues si elles ne sont pas « approuvées » par le pape (§17). La seconde conséquence concerne la légitimité du *pouvoir*. Jacques explique, en invoquant l'autorité d'Hugues de Saint-Victor (§18), source de prédilection des auteurs de tendance hiéocratique, que « la dignité sacerdotale sanctifie le pouvoir royal par la bénédiction et *le forme par l'institution* » (nous soulignons). Si la sanctification semble avoir un caractère purement spirituel, il n'en va pas de même de l'« institution ».<sup>26</sup> Celle-ci n'est pas une simple caution morale apportée par le pape; elle a, au contraire, une *fonction constitutive de la nature même des vertus politiques*. C'est ce que montre, d'abord, la « confirmation » alléguée par le Viterbien (au §19) sous la forme d'une citation de saint Augustin selon laquelle un état ne saurait être juste « s'il n'est régi par le Christ », ensuite, la conclusion que c'est le pape qui confère sa rectitude au gouvernement civil.

Parce que le pape, successeur de saint Pierre, se situe à une moindre distance de la cause première, à savoir le Christ, que le prince séculier, il détient de façon immédiate son pouvoir de lui; et comme ce pouvoir contient par mode d'éminence le pouvoir temporel, le pape tient les deux pouvoirs du Christ à titre *immédiat*. Le prince séculier, en revanche, ne dérive son pouvoir temporel du Christ que par l'intermédiaire du pape. Mais alors, se demandera-t-on, s'il en est ainsi le primat de la papauté dans les deux ordres ne rend-il pas superflu l'office du prince? Notre auteur n'en croit évidemment rien: le pape détient les deux pouvoirs; la fonction du monarque – prince, roi ou empereur – n'en reste pas moins nécessaire. Pour faire comprendre ce point, Jacques réactive une distinction introduite par les décrétistes entre deux types de primauté: la primauté dans l'ordre de l'autorité et celle dans l'ordre de l'exécution.<sup>27</sup> Le pape possède la primauté dans l'ordre de l'autorité au spirituel et au temporel, mais il ne possède la

<sup>26</sup> Sur le sens de ce terme et son importance dans l'élaboration de la conception hiéocratique, voir W. Kölmel, *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (VIII-XIV Jahrhundert)* [abrégé désormais *Regimen Christianum*], Berlin, De Gruyter, 1970, p. 210.

<sup>27</sup> Cf. la Somme *Animal est substantia*, commentaire, datant du début du XIII<sup>e</sup> siècle, au Décret de Gratien anciennement connu sous le nom de *Summa Bambergensis*. A la dist. 22, chap. 1, on lit: « Dicendum est quod papa habet utrumque gladium, spiritualement auctoritate et executione, materialement auctoritate tantum. Imperatores autem habent executione et a domino papa ». L'édition provisoire de cette œuvre importante est donnée par C. Coppens sur le site suivant: [http://web.mac.com/eccoppens/Animal\\_est\\_substantia/Distinctiones\\_files/Distinctio%2022.pdf](http://web.mac.com/eccoppens/Animal_est_substantia/Distinctiones_files/Distinctio%2022.pdf) C.

primauté selon l'exécution qu'au spirituel. Le prince civil, pour sa part, ne possède la primauté qu'au temporel. La raison d'être de cette répartition des autorités est la suivante. L'office du pape étant d'abord un office spirituel, ordonné à une finalité qui transcende les fins de la cité, il importe qu'il soit libre de se consacrer entièrement à sa fonction sacerdotale, chose qu'il serait incapable de faire s'il devait assumer les deux charges. Le pape transfère donc l'exécution du pouvoir séculier au monarque, du moins dans son exercice régulier et ordinaire, sans cesser pour autant d'exercer une entière primauté suivant l'autorité. La précision « dans son exercice régulier » est importante, car Jacques rappelle que, indépendamment de sa prééminence dans l'ordre de l'autorité, il est des domaines dans lesquels la papauté exerce depuis longtemps une primauté dans l'ordre d'exécution au temporel. Il en énumère cinq (dans les §§26 à 30), mais leur nombre varie d'un auteur à l'autre.<sup>28</sup> Quoi qu'il en soit, le fait que l'Église ait historiquement exercé une primauté selon l'exécution montre la fausseté de la position « dualiste », qui veut que le pouvoir temporel selon l'exécution soit, par principe, l'apanage exclusif du temporel. Au surplus, la position dualiste est aussi incohérente, fait valoir notre auteur, car comment imaginer que la papauté dispose d'un pouvoir qu'il lui serait impossible d'exercer (§25)? Sans aller jusqu'à dire que le pape doit exercer les deux pouvoirs – on a vu qu'il ne le pouvait, en pratique, sans nuire à l'efficacité de son sacerdoce qui l'accapare entièrement – il suffira de dire que le pape possède effectivement les deux pouvoirs à titre immédiat et selon l'autorité, et que, fort de cette primauté, il choisit de transférer l'exécution du temporel au chef séculier. Jacques voit une confirmation de cette conception dans le célèbre passage du *De consideratione* de saint Bernard, allégué par presque tous les partisans de la théocratie pontificale<sup>29</sup> (§25). Le cistercien y explique que le pape possède les deux glaives, le glaive spirituel et le glaive matériel, et que c'est à lui qu'il revient de le dégainer, mais seulement *ad nutum*, sur un signe.<sup>30</sup>

Après avoir longuement discuté de la question des deux rapports, notre théologien en vient, en <II>, à la deuxième interrogation: comment les prélats se rapportent-ils aux biens appartenant à leur sujets? Après avoir tant insisté sur le primat du prince dans son ordre, on s'attendrait à ce que le Viterbien affirme le droit de celui-ci de disposer à sa guise

<sup>28</sup> Cf. Kölmel, *Regimen christianum* [ouvrage cité *supra*, n. 26], p. 232.

<sup>29</sup> Cf. Kölmel, *Regimen christianum* [ouvrage cité *supra*, n. 26], p. 222-25.

<sup>30</sup> Cf. l'article, ancien mais utile, de J. Leclercq, « L'argument des deux glaives », dans *Recherches de science religieuse* 7 (1931), p. 299-339.

du patrimoine de ses sujets. Il n'en est rien: le prince et les prélats de l'Église doivent user avec discrétion et bonne foi des biens de leurs sujets. Cette conclusion vise à tempérer celle de la première partie, en rappelant les obligations qui lient le prince à ses sujets, sans parvenir à modérer la conclusion énoncée en <III>.

La réponse, donnée en <III>, au problème initial découle naturellement de la primauté du pouvoir pontifical. Le pape détient un droit d'absolution dans les cas concernant le patrimoine de l'Église, où il exerce un primat selon l'autorité et l'exécution; le prince possède un droit équivalent dans l'ordre séculier, où il est premier dans l'ordre de l'exécution. Pourtant, on se doute que ce ne saurait être là le fin mot de l'affaire pour un auteur aussi pénétré que le Viterbien de la prééminence causale de l'office pontifical. De fait, nous apprenons (dans les §§44 à 46), que, à la différence du prince dont la souveraineté ne s'étend qu'aux laïcs, le pape peut aussi dispenser l'absolution *lorsque le prêt implique des personnes ne relevant aucunement du ressort de l'Église*. Qui plus est, il possède également le droit de contraindre le pouvoir civil de lui obéir<sup>31</sup> (§46), et même, en cas de refus de celui-ci, le droit d'assurer lui-même l'exécution de sa volonté (§47).

Il résulte de cette doctrine une nette *relativisation* du dualisme des pouvoirs. S'il est vrai que le droit (canon) affirme que « les affaires temporelles ne regardent pas la juridiction du pape », cette affirmation doit cependant être *interprétée*. Il faut, en effet, préciser, comme le fait notre auteur, que cette indépendance des affaires temporelles ne vaut que dans l'ordre de l'exécution (§34). Jacques respecte donc l'autonomie des compétences, mais en la subordonnant à un droit discrétionnaire du pape d'outrepasser les limites de la juridiction ecclésiastique dans certaines conditions, dans la droite ligne de la doctrine *propter peccatum*, qui domine la pensée pontificale depuis Innocent III.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Il est piquant de relever que, contrairement au Viterbien, le Carme Guy Terrena, connu pour avoir été un ardent défenseur de la toute-puissance et de l'infaillibilité pontificales, se refuse apparemment, en son *Quod*. IV, 11, à accorder au pape un quelconque droit d'intrusion dans les affaires séculières: « Si autem usuras extorsit (ms.: extorsas) a personis laycis et secularibus in quarum bonis papa non habet sic dominium dispensandi et administrandi, credo quod non potest eum absolvere absque quod satisfaciat illi vel per eum vel per alium, puta per communitatem quam defendit vel per quam militat et ratio est quia cum quilibet secularis in bonis suis habeat ius et proprietatem et non papa vel alius, nullus de hiis bonis potest contra voluntatem eius nisi in casu propter bonum rei publicae intenderet princeps ». *Quodlibet* IV, 11, ms. BAV, Borghese, 39, f. 191va.

<sup>32</sup> Cf. les remarques de Dyson dans *Aquinas. Political Writings*, ed. R. W. Dyson, Cambridge, Cambridge University Press, 2002 (Cambridge Texts in the History of

### 3. La position du *Quodlibet I*, 17 par rapport à celle du *De regimine christiano*

Grâce aux travaux d'Arquillière et de Dyson, entre autres, la teneur de la doctrine politique de Jacques de Viterbe dans le *De regimine christiano* est bien connue.<sup>33</sup> Les parties les plus originales de cette

Political Thought), p. xix. Il est vrai que dans les décrétales Innocent fonde le droit d'intervenir dans les affaires temporelles sur celui de juger de la qualité morale des actions des hommes au temporel, alors que Jacques, dans le *Quodlibet*, revendique simplement le droit du pape d'intervenir hors de sa juridiction « pour la grande utilité de l'Église », ce qui est tout différent. L'important est que les deux croient à l'existence d'un droit d'exception. Il reste que cette doctrine s'exprime chez le Viterbien par un recours au principe métaphysique du pseudo-Denys. Une rapide comparaison de l'argument avancé en faveur de ce droit chez Innocent dans sa grande décrétale « Per venerabilem » et le Viterbien peut d'ailleurs nous permettre de mieux faire ressortir l'originalité de la démarche du docteur spéculatif. On sait que dans la décrétale « Per venerabilem », Innocent justifie sa décision de ne pas faire droit à la requête du comte Guilhelm de Montpellier, qui lui avait demandé de légitimer ses deux enfants bâtards, par le fait qu'en agissant de la sorte il empiéterait sur la juridiction des suzerains temporels de Guilhelm. Mais dans la même missive, Innocent avait commencé par affirmer le droit *de principe* du pape à légitimer les enfants adultérins en raisonnant que, ayant de toutes façons le droit de légitimer des enfants en vue d'exercer une activité spirituelle, il devait également avoir celui de légitimer des enfants en vue d'exercer une activité séculière (« Ex quo verisimilius creditur et probabilius reputatur, ut eos ad actus legitimare valeat saeculares, praesertim si praeter Romanos Pontifices inter homines superiores alium non cognoscant, qui legitimandi habeat potestatem; quia, quum maior in spiritualibus tam providentia quam auctoritas et idoneitas requiratur, quod in maiori conceditur licitum esse videtur et in minori »). Innocent III, « Per venerabilem », *Liber extravagantium decretalium (Decretales Gregorii IX)* [abrégé désormais *Liber Extra*] (1234), lib. IV, t. XVII, cap. 13, in *Corpus Iuris Canonici*, t. 2, ed. E. Friedberg, Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1881, col. 714. Le principe opératoire dans ce raisonnement, comme l'a montré John Watt, est l'adage juridique selon lequel « in eo (quod) plus sit, semper inest minus » (*Digeste*, 50. 17. 110). Le docteur spéculatif est d'accord sur le fond – le pape peut intervenir en dehors des cas explicitement prévus par le droit –, mais au lieu de s'appuyer sur l'autorité d'un lieu *juridique* (« qui peut le plus peut le moins »), c'est sur un principe *métaphysique* qu'il se fonde: ce qui existe dans les effets préexiste dans les causes. La doctrine de la préexistence du séculier dans le spirituel apparaît ainsi comme la transposition philosophique de cette thèse. Cf. J. Watt, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century (The Contribution of the Canonists)*, London, Burns & Oates, 1965, p. 129, n. 49. Ainsi que le souligne Watt, cet adage allait être repris dans la liste des « règles du droits » de Boniface VIII (*Liber Sextus Decretalium*, in *Corpus Iuris Canonici*, t. 2, ed. Friedberg, col. 1123, reg. 53), avec, entre autres, la règle « *peccatum non dimittitur, nisi restituatur ablatum* ».

<sup>33</sup> R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII.: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters* [abrégé désormais *Die Publizistik*], Stuttgart, Enke, 1903 (reprint: Amsterdam: P. Schippers, 1962) (Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 6-8); J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'état au temps de Philippe le Bel* [abrégé désormais *Le problème de l'Église et*

doctrine sont exposées au chapitre 7 de la deuxième partie dans lequel Jacques compare les pouvoirs spirituel et temporel. Les analyses y sont plus détaillées qu'au *Quodlibet* I, 17, mais elles s'en inspirent largement sur des points de doctrines essentiels, hormis sur un point significatif, ainsi que nous allons le voir.

Le chapitre 7 se divise en deux parties.<sup>34</sup> L'auteur décline d'abord les divers points sous lesquels le pouvoir spirituel peut être qualifié de supérieur au temporel; il cite ensuite divers exemples destinés à confirmer la théorie. Je ne parlerai ici que de la première partie.

Comme dans le *Quodlibet*, Jacques soutient dans le *De regimine* que le spirituel jouit d'une double préséance vis-à-vis du temporel: il l'emporte sur lui en dignité et du point de vue de la causalité.<sup>35</sup> Ce dernier type de prééminence, le seul qui nous intéressera ici, se divise en deux modes: supériorité du point de vue de la cause finale et supériorité du point de vue de la cause agente. Le spirituel est d'abord la cause finale du temporel dans la mesure où la béatitude surnaturelle est la cause finale de la félicité naturelle. Mais il est aussi la cause agente du temporel, et ce, de trois façons distinctes.

1) Il en est d'abord la cause du point de vue de l'institution, car il appartient, écrit le Viterbien – qui renvoie au *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor, le *locus classicus* en la matière – au spirituel d'*instituer* le temporel. Nous retrouvons ici la thèse de la primauté d'institution que nous avons rencontrée plus haut dans le *Quodlibet* (cf. §§18 et 19), avec une différence notable toutefois. Certains, explique maintenant notre maître augustin, considèrent que le pouvoir temporel provient directement de Dieu et ne dépend en rien du pouvoir

*de l'État*], Louvain, « Spicilegium Sacrum Lovaniense » Bureaux; Paris, Honoré Champion, 1926 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents, fasc. 8), p. 228-251; H.-X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Eglise. Jacques de Viterbe. De regimine christiano (1301-1302)* [abrégé désormais *Le plus ancien traité*], Paris, Beauchesne, 1926 (Études de théologie historique), chapitres 5 et 6; M. Wilks, *The problem of Sovereignty in the later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963 (Cambridge Studies in Medieval Life & Thought. New Series: volume 9), p. 118-148; Kölmel, *Regimen Christianum* [ouvrage cité *supra*, n. 26], p. 361-97; Dyson, dans James of Viterbo, *On Christian Government*, Woodbridge, The Boydell Press, 1995, « introduction ».

<sup>34</sup> Voir le résumé détaillé qu'en fait W. Kölmel, *Regimen Christianum* [ouvrage cité *supra*, n. 26], p. 361-97.

<sup>35</sup> En fait, le Viterbien distingue trois modes de comparaison: du point de vue du temps (p. 206), de la dignité (p. 208), et de la causalité (p. 208-218).

spirituel (c'est la position dualiste, que Jacques avait réfutée en *Quod. I, 17, §§25 et 26*); d'autres soutiennent que le pouvoir temporel est *illégitime* s'il n'est pas conjoint, dans la même personne, au pouvoir spirituel, ou s'il n'est pas *institué* par lui – thèse défendue par Gilles de Rome dans le *De ecclesiastica potestate*,<sup>36</sup> paru peu de temps avant le *De regimine*.<sup>37</sup> Or, Jacques présente ces deux opinions comme des points de vue extrêmes entre lesquels il dit vouloir choisir une *voie moyenne (via media)* qui lui paraît plus raisonnable. Citons-le :

Entre ces deux opinions on peut ménager une voie moyenne qui paraît plus raisonnable, à savoir que l'institution de la puissance temporelle tire son existence sous un mode matériel et inchoatif de l'inclination naturelle des hommes et, par suite, de Dieu, dans la mesure où l'œuvre de la nature est l'œuvre de Dieu; mais elle tire l'existence sous un mode perfectif et formel de la puissance spirituelle, qui découle de Dieu selon un mode spécial. Car la grâce n'abolit pas la nature, mais la perfectionne et lui donne forme.<sup>38</sup>

Alors que pour Gilles de Rome le spirituel institue en constituant le pouvoir temporel dans sa nature même de pouvoir temporel, puisque celui-ci n'a *rien* qu'il n'ait reçu du spirituel: « Nulla est itaque potestas in materiali gladio que non sit in spirituali »,<sup>39</sup> pour Jacques de Viterbe le pouvoir temporel possède de soi une légitimité, inchoative et imparfaite certes, mais qui est indépendante de son rapport au pape ou à l'Église. C'est là une différence notable et un progrès indéniable par rapport à la conception égidiennne.<sup>40</sup> Mais c'est aussi, il vaut la peine de le souligner, une différence avec la position exprimée par le même Jacques de Viterbe à l'époque du *Quod. I, 17*. Certes, le

<sup>36</sup> *De ecclesiastica potestate* [ouvrage cité *supra*, n. 2], II, 14, ed. Dyson, p. 252.

<sup>37</sup> Il y a de bonnes raisons de penser que Jacques avait sous les yeux un exemplaire du *De ecclesiastica potestate* lors de la rédaction du *De regimine*. Voir les arguments avancés par Dyson dans James of Viterbo, *On Christian Government* [ouvrage cité *supra*, n. 33], p. xvii.

<sup>38</sup> « Inter has autem duas opiniones potest accipi uia media que rationabilior esse uidetur: ut dicatur quod institutio potestatis temporalis materialiter et inchoatiue habet esse a naturali hominum inclinatione, ac per hoc a Deo, in quantum opus nature est opus Dei; perfectiue autem et formaliter habet esse a potestate spirituali, que a Deo speciali modo deriuatur. Nam gratia non tollit naturam, sed perficit eam et format... ». *De Regimine Christiano* [ouvrage cité *supra*, n. 1], ed. Dyson, p. 210.

<sup>39</sup> *De Regimine Christiano* [ouvrage cité *supra*, n. 1], ed. Dyson, p. 210.

<sup>40</sup> Cette différence avait déjà été relevée par Scholz, *Die Publizistik* [ouvrage cité *supra*, n. 33], p. 142-144, ainsi que Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État* [ouvrage cité *supra*, n. 33], p. 234, mais c'est à Arquillière que l'on doit d'y avoir insisté et d'avoir mis en évidence les probables origines thomasiennes de la de cette doctrine chez Jacques. Voir *Le plus ancien traité* [ouvrage cité *supra*, n. 33], p. 68-69, 72-77.

Viterbien ne disait pas *expressis verbis*, au §19, que le pouvoir civil était « illégitime », mais il le laissait clairement entendre en se refusant à reconnaître rectitude ou justice à une société chrétienne dont le pape ne serait pas le chef de droit. Il semblerait donc que la pensée du Viterbien sur ce point ait évolué, ou du moins qu'elle ait gagné en précision. On peut d'ailleurs mesurer plus exactement cette évolution en comparant le §19 du *Quodlibet* avec la longue analyse que le Viterbien consacre au même passage de la *Cité de Dieu* au chapitre X de la seconde partie du *De regimine*. Est-il vrai, demande Jacques, que, comme le pense Augustin, tout empire, et en particulier celui de Constantin, ne soit que brigandage? C'est bien en tout cas ce que pensait Gilles de Rome, qui en avait conclu que, contrairement à ce qu'affirmait la fameuse fausse « Donation de Constantin », Constantin n'avait pas pu transférer l'empire au pape, puisqu'il n'en avait jamais été le propriétaire légitime.<sup>41</sup> Jacques, pour sa part, répond que l'existence des royaumes et celle du pouvoir politique sont un bien pour l'homme. S'il est vrai que les empires naissent dans le brigandage et la violence, il est faux que toute société politique soit irrémédiablement vouée à l'injustice tant qu'elle n'est pas soumise au Christ.<sup>42</sup> Le terme de brigand ne convient que pour les sociétés d'où toute forme de justice est absente. Or tel n'était pas le cas de l'Empire romain où l'on observa « une certaine justice », même si ce n'était pas celle qui est formée par la foi du Christ, « qui seule est dite justice véritable ».<sup>43</sup> Plus largement, c'est le cas de toute société humaine: ce fut le cas des Gentils Melchisédech et Job; celui des juifs et même des infidèles, qui peuvent connaître des formes de gouvernement justes, même si elles ne sont pas justes à tous égards.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Voir Gilles de Rome, *De ecclesiastica potestate* [ouvrage cité *supra*, n. 2], partie III, chapitre 10, ed. Dyson, p. 381.

<sup>42</sup> Contrairement, une fois encore, à ce que pensait Gilles: « Et si dicatur quod non omnis potestas regia est per sacerdocium instituta, dicemus quod nulla est potestas regia non per sacerdocium instituta que vel non fuerit non recta, propter quod magis erat latrocinium quam potestas; vel non fuerit sacerdocio coniuncta ». *De ecclesiastica potestate* [ouvrage cité *supra*, n. 2], ed. Dyson, p. 22. Plus loin: « Regnum ergo non per sacerdocium institutum vel non fuit regnum sed latrocinium, vel fuit sacerdocio coniunctum ». *Ibid.*, p. 24.

<sup>43</sup> « Ad id ergo quod obicitur quod regnum Romanum, cum esset sine iustitia fuit latrocinium, dicendum est quod illud regnum est latrocinium in quo est defectus iustitie qualiscumque. In regno autem Romano, precipue postquam cepit augeri, fuit quidem aliqua iustitia, non tamen illa que est formata per fidem Christi, que sola dicitur uera iustitia ». *De Regimine Christiano* [ouvrage cité *supra*, n. 1], ed. Dyson, p. 318.

<sup>44</sup> « Apud infideles autem, quantumcumque aliter recte uiuentes, potest esse iustum regnum secundum aliquid, non tamen per omnem modum ». *Ibid.*

2) La puissance spirituelle est aussi cause agente du temporel en ce sens qu'il lui appartient de la juger comme toute puissance supérieure vis-à-vis de la puissance qui lui est subordonnée: on voit là la reprise de l'idée, chère à Hugues de Saint-Victor, mentionnée au §13. Elle est au temporel ce que l'intellect est au sens, dont il corrige les erreurs, ou comme la science sacrée à l'égard de la science physique. Jacques en tire des conséquences pratiques:

Il lui appartient (sc. la puissance spirituelle) de la juger, car elle peut et doit la corriger et diriger, punir et lui infliger une peine non seulement spirituelle mais temporelle à raison du crime et du délit et même aller jusqu'à la destitution si la nature du délit l'exige.

3) Enfin, la puissance spirituelle est cause agente du point de vue du commandement. Dans les arts et les disciplines, c'est à la discipline qui regarde la fin principale qu'il appartient de commander aux autres. C'est l'architecte, par exemple, commande aux corps de métiers. Or la fin visée par la puissance spirituelle n'est autre que la béatitude, alors que la fin de la cité est la félicité terrestre, une fin secondaire; il appartient donc au chef séculier d'obéir au commandement du spirituel. Ce troisième type de supériorité s'apparente fort à la supériorité du point de vue de la cause finale que Jacques a déjà commentée, ainsi que nous venons de le voir – redite qu'il faut mettre sur le compte de la précipitation avec laquelle il a rédigé son travail.<sup>45</sup> Quoi qu'il en soit, une fois de plus, Jacques ne se fait pas faute de tirer les conséquences pratiques – qui ne sont pas sans rappeler celles évoquées dans les §§45 et 46 du *Quodlibet* – de cette comparaison, assimilant le rapport du temporel au spirituel à une relation de type féodal:

Il s'ensuit que le temporel est appelé à aider le spirituel. Lorsqu'il est ainsi appelé, il doit apporter cette aide et remplir ses obligations.<sup>46</sup>

Le docteur spéculatif conclut en dégageant de ces différentes manières dont le spirituel l'emporte sur le temporel eu égard à sa causalité une « comparaison » qui les sous-tend et les résume à la fois:

De ce qui précède on peut tirer une comparaison du point de vue de la contenance. Parce que les puissances inférieures sont contenues dans les supérieures, et parce que ce qui appartient aux effets préexiste dans les causes, il s'ensuit que la puissance temporelle, qui se compare à la spirituelle comme l'inférieur au supérieur et comme le causé à la

<sup>45</sup> Cf. Dyson, dans *De Regimine Christiano* [ouvrage cité *supra*, n. 1], introduction, p. xxxiii.

<sup>46</sup> *De Regimine Christiano* [ouvrage cité *supra*, n. 1], ed. Dyson, p. 216.

cause, est contenue dans la puissance spirituelle. C'est pour cela qu'on dit que les droits des empires céleste et terrestre ont été concédés au bienheureux Pierre, car Pierre et tous ses successeurs, en qui réside la plénitude du pouvoir spirituel, précontient la puissance temporelle, non cependant suivant le mode d'après lequel le possède le prince temporel, mais selon un mode supérieur et plus digne et plus excellent.<sup>47</sup>

On retrouve donc bien ici la doctrine de la précontenance esquissée dans le *Quodlibet* (§20) avec mention de l'adage dionysien selon lequel les effets préexistent dans les causes. La doctrine du *De regimine* se situe donc dans le prolongement de celle du *Quodlibet* qu'elle développe en la précisant parfois. On y retrouve, aménagés un peu différemment, non d'ailleurs sans maladresse et redites, nous venons de le voir, quelques-uns des mêmes éléments principaux.

Essayons de synthétiser ces différences. Le *Quodlibet* comme le *De regimine* fondent tous deux la primauté du spirituel aux dépens du temporel sur une primauté causale. Dans le *Quodlibet*, celle-ci fait l'objet d'une démonstration par l'ordre des choses et par l'ordre des fins qui servent de caution métaphysique à une triade de prérogatives politiques et juridiques: l'approbation des lois, l'institution des monarques et le droit de juger les écarts. À cette conception, s'associe une doctrine de l'articulation des deux pouvoirs, ou, si l'on veut, de leur

<sup>47</sup> « Ex dictis autem potest accipi comparatio eorum secundum continentiam. Nam quia uirtutes inferiorum continentur in superioribus, et que sunt causatorum preinsunt causatis, ideo temporalis potestas, que comparatur ad spiritualem sicut inferius ad superius et sicut causatum ad causam, continetur a potestate spirituali. Et propter hoc a Christo dicuntur esse concessa beato Petro iura celestis imperii et terreni, quia Petrus et quilibet eius successor, in quo plenitudo spiritualis potestatis residet, prehabet potestatem temporalem; non tamen secundum eundem modum secundum quem habetur a principe temporali, sed modo superiori et digniori et prestantiori ». *Ibid.*, p. 216. Et encore: « ... spiritualis potestas prehabet temporalem superiori et excellentiori modo. Ad id ergo quod obicitur primo, de distinctione potestatum, dicendum est quod hec (*sic*) potestates distincte sunt, et tamen una preexistit in alia excellentiori modo, sicut uirtutes corporum inferiorum distincte sunt a uirtutibus corporum superiorum, et tamen preexistunt in illis modo nobiliori ». *Ibid.*, p. 292. La même idée sous-tend la réponse du Viterbien à l'objection que le pape ne détiendrait pas les deux pouvoirs selon le droit divin puisque, comme l'écrit Bernard à l'adresse d'Eugène, « En ces matières (sc. les matières temporelles) tu succèdes non à Pierre mais à Constantin ». Jacques exprime son désaccord avec cette façon de voir: c'est bien à Pierre que succède le pape en matière temporelle selon le droit divin; il succède à Constantin selon le droit humain. Ce que veut dire le docteur spéculatif c'est qu'en confiant le pouvoir spirituel à Pierre, le Christ lui a aussi confié le pouvoir temporel, « car le temporel préexiste dans le spirituel comme l'inférieur dans le supérieur » (*Ibid.* p. 298). Sur le thème de la préexistence du temporel dans le spirituel dans le *De Regimine*, voir Kölmel, *Regimen Christianum* [ouvrage cité *supra*, n. 26], p. 380-88.

« cohabitation », à l'aide de la distinction entre l'ordre de l'autorité et l'ordre de l'exécution. Dans le *De regimine*, la primauté causale du spirituel a un caractère plus technique et plus systématique que dans le *Quodlibet*. Jacques parle maintenant de primauté sur le plan de la causalité finale et de primauté sur le plan de la causalité agente. Les deux premières espèces de cette causalité agente exercée par le spirituel sont le droit d'approbation et le droit d'institution, la troisième étant la causalité selon le commandement. Les deux primautés causales, celles de la cause finale et de la cause agente, sont métaphysiquement ancrées dans une causalité de la précontenance ou de la préexistence.

#### 4. « Maître Jacques de Vyterbe » et « ses Questions » : Postérité du *Quodlibet* I, q. 17

Parler de « postérité » dans le cas de notre modeste *Quodlibet* pourrait surprendre: avec les développements abondants et circonstanciés que le *De regimine* mettait à la disposition des successeurs du Viterbien, pourquoi ceux-ci puiseraient-ils dans le *Quodlibet*? De fait, l'on sait que les théologiens ne se sont pas fait faute d'exploiter les thèses du *De regimine* dans leur plaidoyer en faveur de la toute-puissance pontificale. Cette influence semble surtout s'être exercée à l'occasion du conflit opposant Jean XXII et Louis de Bavière. Dante a peut-être connu le *De regimine*<sup>48</sup> ; l'Augustin Alexandre de Saint-Elpide s'inspire à coup sûr et très largement des thèses du *De regimine* dans son *De ecclesiastica potestate* ; le franciscain Alvaro Pelayo, surtout, en démarque de longs passages dans son *De planctu ecclesiae*.<sup>49</sup> Pourtant, notre *Quodlibet* ne fut pas sans écho, ainsi que l'atteste le *Somnium Viridarii*, mieux connu sous le titre de sa traduction française, le *Songe du Vergier*. Qui plus est, l'aspect qui a retenu l'attention de l'auteur est justement celui que nous avons mis en lumière.

Le *Somnium*, on le sait, est une compilation réalisée à la demande expresse de Charles V en 1374 de textes se rapportant au problème des juridictions entre la royauté et la papauté, mettant en

<sup>48</sup> Cf. U. Mariani O.E.S.A., *Chiesa e stato nei teologi agostiniani del secolo XIV*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1957 (Uomini e dottrine, 5), p. 172.

<sup>49</sup> Voir Scholz, *Die Publizistik* [ouvrage cité *supra*, n. 33], p. 151-152. Voir également Wilks, *The Problem of Sovereignty* [ouvrage cité *supra*, n. 33], *passim*. Pour la liste des « emprunts » par Alvaro au *De regimine*, voir N. Iung, *Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical aux XIV<sup>e</sup> siècle, Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*, Paris, Vrin, 1931 (L'Église et l'État au Moyen Age, III), p. 40.

scène un clerc, porte-parole de la position pontificale, et un chevalier, représentant la thèse régaliennne.<sup>50</sup> Au chapitre LXXVII du texte latin, le clerc explique que le ministre d'une loi supérieure a préséance sur le ministre d'une loi inférieure, pour en conclure que le pape a préséance sur le roi. S'étant vu répondre par le chevalier que cette préséance ne valait que dans l'ordre spirituel, le clerc revient alors à la charge en invoquant l'autorité « d'un certain maître en théologie ». Suit alors une longue citation du *Quodlibet* I, 17, correspondant aux §§12 à 18 de notre traduction, c'est-à-dire à la section doctrinalement la plus significative du texte: celle qui traite de la relation causale entre le spirituel et le temporel. Le compilateur avait vu là un argument sans équivoque en faveur de la position pontificale, en quoi il n'avait pas tort! Le clerc en conclut, en bonne logique viterbienne, que « puisque le pouvoir spirituel, est supérieur au séculier, même du point de vue de la causalité, <il s'ensuit> que le pape détient les deux pouvoirs, c'est-à-dire le spirituel et le temporel, de façon immédiate de Dieu ».<sup>51</sup> Dans le texte français, la citation fait l'objet d'une traduction libre qui suit le déroulement des arguments, mais sans mention de l'axiome du pseudo-Denys, qui est tout de même énoncé dans d'autres chapitres (« lez choses qui sont dez choses causees si sont de celles choses causees »<sup>52</sup>). Néanmoins, le clerc ne manque pas de tirer le principal enseignement de l'exposé de maistre Jacques, à savoir que « le Pape puet bailler loys et contitucions aux seigneurs seculiers, selon lezquelles ilz devient gouverner la temporalité; et ne puent lez princes seculiers avoir ne faire loys ou constitucions, se elles ne sont approuvees par le Saint Pere de Rome ».<sup>53</sup>

## Traduction

(1) Dix-septième question: Le pape peut-il absoudre un usurier de sorte qu'il n'ait pas à restituer les usures?<sup>54</sup> Il semble que non, car,

<sup>50</sup> Cf. M. Schnerb-Lièvre, *Le songe du Vergier*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1982 (Sources d'histoire médiévale), t. I, p. lxix. Cf. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État* [ouvrage cité *supra*, n. 33], p. 148 et p. 246.

<sup>51</sup> *Somnium Viridarii*, ed. M. Schnerb-Lièvre, Paris, CNRS Éditions, 1993 (Sources d'histoire médiévale), p. 90.

<sup>52</sup> *Le songe du Vergier* [ouvrage cité *supra*, n. 50], ed. Schnerb-Lièvre, p. 62, titre 1, et p. 63, titre 3, où l'auteur-traducteur attribue la phrase à Aristote.

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 167, titre 4.

<sup>54</sup> « Usures » au pluriel désigne le gain usuraire, par opposition au singulier qui désigne le péché. Cf. S. Piron, « Le devoir de gratitude. Émergence et vogue de la notion d'*antidora* au XIII<sup>e</sup> siècle », *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (sec. XII- XVI). Convegno internazionale di Trento, 3-5 settembre 2001*, a cura di D. Quaglioni, G. Todeschini, G. M. Varanini, Rome, École Française de Rome, 2005 (Collection de l'EFR, 346), p. 73-101.

comme le dit Augustin dans la *Lettre à Macédonius*: « Il n’y a point de rémission du péché sans restitution du bien dérobé ». <sup>55</sup>

(2) On argumente en sens contraire, car il a été dit à saint Pierre et à ses successeurs: « tout ce que tu as délié sur terre sera tenu pour délié dans les cieux ». <sup>56</sup>

(3) Je réponds que celui qui détient injustement le bien d’autrui ne peut être absous que s’il restitue <le bien mal acquis> ou si celui-ci lui est concédé et accordé par son propriétaire légitime. Parce que l’usurier détient injustement le bien d’autrui, le pape ne peut donc pas l’absoudre sans qu’il <sc. l’usurier> restitue les usures, à moins qu’il <sc. le pape> ne puisse en droit lui concéder ou lui faire grâce de l’argent mal acquis. Or, du fait que l’argent, ou ce qui est mesuré par lui, est quelque chose de temporel, il s’ensuit que le pape ne peut accorder un don ou un pardon de cette sorte s’il ne détient pas le pouvoir et la juridiction sur les <biens> temporels. Ainsi, afin d’élucider la question, il faut, en premier lieu, examiner le pouvoir ou la juridiction que possède le pape dans les affaires temporelles.

(4) Deuxièmement, il convient d’examiner comment les prélats et les princes séculiers se rapportent aux biens temporels qui sont soumis à leur pouvoir.

(5) Troisièmement, il faut en venir au problème qui est soulevé dans la question.

(6) Pour ce qui est du premier point, il convient de savoir que les opinions concernant le pouvoir du pape sont légion. Certains ont soutenu que le pape ne possède que le pouvoir spirituel, et qu’il ne possède le pouvoir temporel que si celui-ci lui est concédé par les princes séculiers. A l’appui de cette assertion ils invoquent plusieurs arguments.

(7) Premièrement, <l’argument selon lequel> les pouvoirs spirituel et temporel sont des pouvoirs distincts, <sup>57</sup> ainsi que cela ressort

<sup>55</sup> Augustin d’Hippone, *Epistulae*, epist. 153, ed. Goldbacher, Turnhout, Brepols (CSEL 44), p. 419; cf. *Liber Extra* 5, 19, 5, ed. Friedberg [ouvrage cité *supra*, n. 32], col. 812-813.

<sup>56</sup> Matt. 16, 19.

<sup>57</sup> La distinction des offices est sans doute, comme l’écrivait naguère Rivière, un « lieu-commun de la politique chrétienne », parce que cette distinction « s’entend sous le bénéfice des précisions suggérées ailleurs sur leur rôle respectif » (*Le problème de l’Église et de l’État*, p. 27). Les partisans de la *stricte* distinction des compétences,

<du *Décret*>, distinction X, au chapitre « Quoniam idem »<sup>58</sup> et de la distinction XCVI « Cuius », au chapitre « Ad verum » et au chapitre « Duo quippe sunt ».<sup>59</sup> Et ils sont distincts, à ce qu'ils disent, en ce qu'ils sont irréductibles l'un à l'autre, car de même que l'autorité spirituelle vient de Dieu de façon immédiate, ainsi en va-t-il de <l'autorité> temporelle. C'est ainsi que l'autorité vient de Dieu seul, comme cela est suggéré à la cause XXIII, question 4 « Quaesitum ».<sup>60</sup>

c'est-à-dire ceux qui n'admettent aucun droit d'intervention dans la sphère de l'autre, se recrutent parmi les civilistes. La formulation la plus claire de leur thèse se trouve peut-être dans le *Liber de regimine civitatum* de Jean de Viterbe, qui estimait qu'aucun des deux pouvoirs ne saurait s'immiscer dans les affaires de l'autre sans son autorisation: « nec alter in alterius messem falcem suam mettere debet sine permissu alterius... ». Jean de Viterbe, *Liber de regimine civitatum*, ed. C. Salvemini, Bononiae, In aedibus successorum Monti, 1901 (reprint: Turin, Bottega d'Erasmus, 1962), (Bibliotheca iuridica Medii Aevi, 3), p. 266; cité dans R. W. Carlyle et A. J. Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. V (*The Political Theory of the Thirteenth Century*), Edinburgh and London, William Blackwood & Sons, 1952, p. 358, n. 1.

<sup>58</sup> La décrétale « Quoniam idem »: lettre du pape Nicolas 1<sup>er</sup> à l'empereur byzantin Michel III, qui présente l'affirmation classique de la distinction des deux offices, spirituel et temporel: « Ainsi, les empereurs chrétiens auraient besoin des pontifes pour la vie éternelle, cependant que les pontifes feraient usage des lois impériales, (mais) uniquement pour le cours des affaires temporelles, afin que l'action spirituelle reste à distance des incursions charnelles, et (afin que) celui qui combat pour Dieu ne se mêle pas des affaires séculières et, pareillement que ne passe pas pour présider aux affaires de Dieu, celui qui serait chargé des affaires séculières ». *Decretum*, pars I, dist. X, cap. 8, ed. Friedberg, t. I [ouvrage cité *supra*, n. 32], col. 21.

<sup>59</sup> *Decretum*, pars I, dist. XCVI, cap. 4, ed. Friedberg, t. I [ouvrage cité *supra*, n. 32], col. 340. La décrétale « Duo quippe sunt » contient le début de la lettre de Gélase 1<sup>er</sup> à l'empereur Anastase, qu'on peut à bon droit considérer comme l'expression classique de la conception dualiste du pouvoir qui sera remise à l'honneur dans le contexte de la controverse opposant Philippe le Bel à Boniface VIII. En voici la traduction: « Il y a deux pouvoirs, auguste empereur, par lesquels ce monde est régi: l'autorité sacrée des pontifes et le pouvoir royal. Mais le pouvoir des prêtres est d'autant plus lourd qu'ils devront, au Jugement dernier, rendre compte au Seigneur des rois eux-mêmes » (trad. Pacaut, *La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Age*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989 [Bibliothèque d'Histoire du Christianisme, n. 20], p. 20). La suite de la lettre est encore plus explicite quant au caractère irréductible des deux autorités: « Tu sais aussi, entre autres choses, que tu dépends de leur jugement et qu'il ne te faut pas chercher à les réduire à ta volonté. Si, en effet, pour tout ce qui regarde l'ordre public, les prélats de la religion reconnaissent l'Empire qui t'a été conféré par une disposition surnaturelle et obéissent à tes lois, avec quelle affection dois-je alors leur obéir, à eux qui dispensent les mystères divins » (*Ibid.*). Sur la papauté de Gélase en général ainsi que sur sa pensée politique, voir W. Ullmann, *Gelasius I (492-496): das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*, Stuttgart, A. Hiersemann, 1981 (Päpste und Papsttum, Bd. 18), chapitre VII, sections 5 et 6.

<sup>60</sup> *Decretum*, pars II, causa XXIII, q. 4, cap. 45, ed. Friedberg, t. 1 [ouvrage cité *supra*, n. 32], col. 924.

(8) Deuxièmement, ils font valoir qu'on ne peut, selon le droit, en appeler au pape pour contester la sentence de l'empereur, ainsi qu'il ressort du *Complément* <au *Décret* de Gratien>,<sup>61</sup> au traité des appels, chapitre « Si duobus ».<sup>62</sup>

(9) De même, du *Complément*, « Les fils légitimes » et « Causam », il ressort que les biens temporels ne tombent pas sous la juridiction du pape.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Pour cette traduction, voir Jean Gaudemet, *Les sources du droit canonique. VIIIe – XXe siècle*, Paris, Cerf, 1993 (Droit canonique), p. 127.

<sup>62</sup> L'appel est la contestation de la sentence d'un juge auprès d'une autorité à laquelle ce juge est directement soumis. La procédure d'appel est encadrée par une législation très stricte, codifiée dans le décret de Gratien. En règle générale, l'appel n'est valable que si l'autorité invoquée en appel occupe une fonction qui suit immédiatement dans la hiérarchie ecclésiastique la fonction occupée par le juge dont la sentence est contestée. Cette règle a pour effet d'interdire, par exemple, qu'un plaignant en appelle à l'archevêque pour contester le verdict d'un juge directement soumis à l'autorité de l'évêque diocésain. Le décret prévoit un certain nombre d'exceptions à cette règle. L'une d'entre elles concerne le pape. « Juge ordinaire de tous les chrétiens », son autorité peut être immédiatement invoquée en appel pour toute affaire relevant du domaine spirituel; qui plus est, n'ayant pas de supérieur au spirituel, ses propres jugements sont sans appel. Mais il y a plus: l'autorité du pape peut aussi être invoquée en appel pour des affaires temporelles, à condition que celles-ci relèvent de sa juridiction temporelle – dans le cas, par exemple, d'un litige concernant un vassal. C'est cette précision qui éclaire le sens de notre objection: l'empereur ne relevant pas de la juridiction du pape et n'ayant pas de supérieur au temporel, son jugement ne saurait être contesté par un appel au souverain pontife. Cf. J. Gaudemet, *Eglise et cité: histoire du droit canonique*, Paris, Cerf, 1994, p. 522. Voir également I. S. Robinson, « The Institutions of the Church 1073-1216 », dans *The New Cambridge Medieval History*, IV/1, D. Luscombe et J. Riley-Smith (eds), chapitre 11.

<sup>63</sup> *Liber extra*, ed. E. Friedberg [ouvrage cité *supra*, n. 32], lib. IV, tit. XVII, c. vii, « Qui sunt filii legitimi », col. 712. Sous le titre « Qui sunt filii legitimi » sont rassemblées dans les collections de droit canonique les décrétales d'Alexandre III et d'Innocent III relatives à la filiation légitime, que l'Église pouvait à bon droit considérer comme relevant de sa compétence, puisqu'elle dépendait étroitement du mariage, au sujet duquel sa juridiction était admise de tous. La question de la légitimité revêtait une importance humaine, sociale et politique capitale, puisque de la légitimité d'un enfant dépendait son droit à l'héritage (Voir à ce propos l'étude de A. Lefebvre-Teillard, « *Causa natalium ad forum ecclesiasticum spectat*: un pouvoir redoutable et redouté », *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes* 7 (2000), p. 93-103). C'est d'ailleurs un litige successoral qui est à l'origine de la décrétale « causam » invoquée par l'objectant. Ce litige opposait deux Anglais, un certain R., à son oncle, lequel, contestant la légitimité de la naissance de la mère de R. et, par conséquent le droit de ce dernier à hériter, l'avait fait déposséder de son héritage. Saisi de cette affaire, le pape avait, dans un premier temps, ordonné que R. soit réintégré dans la possession de ses biens « si celui-ci en avait été spolié par la violence ». Or cette intervention, dans un domaine, celui de la propriété, qui relevait de la juridiction séculière, ayant « fortement et ému et troublé » le roi Henri II d'Angleterre, le pape avait ensuite donné l'ordre à ses légats, chargés de l'affaire, de se borner à juger de

(10) Troisièmement, ils allèguent le fait que l'Église reconnaît les biens temporels des princes séculiers. C'est pourquoi l'Église paye un tribut à l'Empereur, ainsi qu'il ressort de la <Cause> XI <du Décret>, question I, chapitre « Magnum ». <sup>64</sup> Ils invoquent de multiples arguments en faveur de ce point.

(11) D'autres, en revanche, soutiennent que le pape possède les deux pouvoirs. Pour le montrer, ils allèguent ce qui est écrit à la distinction XXII <du Décret>, chapitre « Omnis », <sup>65</sup> où il est dit que lui seul, à savoir le Christ, fonda l'Église et l'édifia sur la pierre de la foi aussitôt naissante, et confia en même temps à saint Pierre, le porteur de la clé de la vie éternelle, les droits des empires terrestre et céleste. C'est ce qu'ils confirment par le fait que l'empereur prête serment au pape, que le pape dépose l'empereur, et que le pape transféra l'empire d'Orient en Occident. <sup>66</sup> Et ils invoquent plusieurs autres arguments pour établir le même point.

(12) Et cette seconde opinion paraît plus raisonnable. La raison en est que le pouvoir spirituel est supérieur au temporel, non seulement

la « cause principale », c'est-à-dire la question de la légitimité, laissant au roi le soin de juger des questions de propriété (« mandamus, quatenus regi possessionum iudicium relinquentes, de causa principali, videlicet utrum mater quando avus suos proficiscendi, plenius cognoscatis »). Pour un argument similaire, cf. *Quaestio de potestate papae (Rex Pacificus) An Enquiry into the Power of the Pope*, ed. et trad. R. W. Dyson, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1999, p. 11. Une abondante bibliographie a été consacrée au problème de la légitimation. On consultera le classique de P. Génestal, *Histoire de la légitimation des enfants en droit canonique*, Paris, E. Leroux, 1905.

<sup>64</sup> *Decretum*, pars II, causa 11, q. 1, cap. 28, ed. Friedberg, t. 1 [ouvrage cité *supra*, n. 32], col. 634.

<sup>65</sup> *Decretum*, pars I, dist. XXII, cap. 1, ed. Friedberg, t. 1 [ouvrage cité *supra*, n. 32], col. 73.

<sup>66</sup> « l'empereur prête serment au pape ». Le serment est le moment décisif du cérémonial du sacre, par lequel le pape consacre le monarque dans sa dignité royale ou impériale. Cf., à ce propos, les remarques de J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État*, p. 8, qui explique que « en vertu d'un usage élevé à la hauteur d'une règle de droit public, c'est seulement après la cérémonie du sacre que le roi de Germanie pouvait se dire empereur et être obéi comme tel ». Voir également l'ouvrage ancien – auquel renvoie Rivière – d'Anton Diemand, *Das Ceremoniell der Kaiserkrönungen von Otto I. bis Friedrich II*, Munich, Lüneburg Verlag, 1894 (Historische Abhandlungen), qui contient, dans les appendices (p. 124 et ss), les *ordines* réglant le déroulement de la cérémonie du couronnement.

Cf. O. Hageneder, « Das päpstliche Recht der Fürstenabsetzung: Seine kanonistische Grundlegung », *Archivum Historiae Pontificiae*, 1 (1963), p. 53-95. Werner Goetz, *Translatio Imperii: ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958.

en dignité mais aussi en causalité.<sup>67</sup> Mais « ce qui appartient aux effets préexiste dans les causes », ainsi que l'affirme Denys dans *Les noms divins*.<sup>68</sup> Il importe donc que le pouvoir temporel réside en celui qui est le souverain prélat de l'Église universelle. La majeure de ce raisonnement s'explique ainsi. Que le pouvoir spirituel soit supérieur en dignité, cela est suffisamment manifeste et tous l'accordent. C'est pourquoi il est dit à la distinction XCVI <du *Décret*>, chapitre « Duo quippe » :<sup>69</sup> « Le sacerdoce l'emporte bien plus sur le pouvoir royal que l'or n'est plus précieux que le plomb ».

(13) Que le pouvoir spirituel soit supérieur sous l'angle de la causalité, à savoir parce que le pouvoir temporel dépend du pouvoir spirituel, on le montre de deux manières. Premièrement, cela peut se montrer à partir de l'ordre des choses. Ainsi, on voit, parmi les choses, que les corporelles sont régies par les spirituelles et en dépendent comme de leur cause. Et cela on peut le voir, à la fois dans le cas de <choses> diverses – ainsi les corps célestes sont régis par les anges – et dans le cas d'une même chose, par exemple en l'homme, en qui l'âme régit le corps et le meut. C'est pourquoi, de manière semblable, le pouvoir spirituel exerce une causalité sur le temporel <et pourquoi>

<sup>67</sup> Cf. *De Regimine Christiano* [ouvrage cité *supra*, n. 1], cap. IX, 262. Cf. aussi Hostiensis, *In Decretalium Libris Commentarii*, i, 15, 1, 40; cité par Carlyle et Carlyle, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, vol. V [ouvrage cité *supra*, n. 57], p. 329, n. 2.

<sup>68</sup> Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, II, 8 [*De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla, Berlin, Walter de Gruyter, 1990 (Patristische Texte und Studien, Bd. 133); (Corpus Dionysiacum, I, p. 133, 3-4); *Dionysiaca*, edd Ph. Chevallier *et al.*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1937, t. I, p. 101]. A propos de l'utilisation du pseudo-Denys par les penseurs politiques du Moyen Âge, voir D. Luscombe, « Some examples of the use made of the works of the pseudo-Dionysius by University teachers in the later Middle Ages », dans *The Universities in the Late Middle Ages*, P. Paquet et J. Ijsewijn (dirs.), Leuven, Leuven University Press, 1978 (Mediaevalia Lovaniensa, series I / Studia VI), p. 228-241 et en particulier les p. 231-232 concernant Jacques de Viterbe. Signalons que, selon l'éditrice du *Somnium Viridarii* [ouvrage cité *supra*, n. 51], p. 334, la proposition « quae sunt causatorum praeinsunt causis » proviendrait du *Liber de causis*. On comprend qu'elle puisse ensuite s'étonner que la même citation dans la *Quaestio de potestate papae* soit attribuée au pseudo-Denys (cf. *Quaestio de potestate papae*, ed. Dyson, p. 9: « Item, Dionysius in libro De divinis nominibus dicit quod quae sunt causatorum insunt causis etc. »). En réalité, c'est bien d'une citation du pseudo-Aréopagite qu'il s'agit, ce qui ne veut pas dire que certaines thèses du *Liber* relatives à l'ordre des causes ne se prêtaient pas à être exploitées dans le même sens que celles de Denys. On consultera à ce sujet la très éclairante étude de Francis Cheneval, « Proclus politisé: La réception politique de Proclus au moyen âge tardif », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78 (1996), p. 11-26.

<sup>69</sup> *Decretum*, pars I, d. XCVI, cap. 10, ed. Friedberg, t. I [ouvrage cité *supra*, n. 32], col. 340.

le temporel dépend du spirituel comme de sa cause. En effet, le <pouvoir> temporel regarde davantage le régime de la vie corporelle, alors que le <pouvoir> spirituel concerne davantage le régime de la vie spirituelle. Hugues de Saint-Victor évoque cet argument au livre II du *Traité des sacrements*, deuxième partie, chapitre 4,<sup>70</sup> où il distingue deux vies, à savoir la corporelle, en vertu de laquelle le corps vit grâce à l'âme, et la spirituelle, en vertu de laquelle l'âme vit grâce à Dieu; et deux genres de biens desservant les biens de deux vies, à savoir les biens terrestres et les <biens> célestes ou spirituels; et deux peuples, à savoir les laïcs et les clercs; et deux pouvoirs, à savoir le <pouvoir> séculier et le spirituel. Or, s'il y a plusieurs degrés dans chacun de ces genres, ils se rapportent cependant tous à un <seul> chef. Établissant une comparaison entre ces deux pouvoirs, il écrit: « Autant la vie spirituelle est plus digne que la terrestre et l'esprit que le corps, autant le pouvoir spirituel l'emporte sur le pouvoir terrestre ou séculier en honneur et en dignité. Car c'est au pouvoir spirituel qu'il incombe d'instituer le pouvoir terrestre afin qu'il soit, et de le juger s'il n'a pas été bon. Quant à lui <sc. le pouvoir spirituel>, il a d'abord été institué par Dieu, et s'il dévie, il ne peut être jugé que par Dieu, ainsi qu'il est écrit: 'Le spirituel est juge de toutes choses, mais il n'est lui-même jugé par personne' ».<sup>71</sup>

(14) De ces propos il ressort avec évidence que le pouvoir spirituel est supérieur au temporel, non seulement en dignité, mais aussi sous l'angle de la causalité, puisqu'il lui revient de l'instituer et de le juger.

(15) Deuxièmement, la même chose peut être démontrée à partir de l'ordre des fins. Nous voyons ainsi, dans des arts <hiérarchiquement> ordonnés, que l'art auquel ressortit la fin dernière et principale commande aux autres arts, auxquels ressortissent les fins secondes. Or les pouvoirs en question sont comme des arts; mieux: le gouvernement des sujets est l'art des arts, et <ce,> maximalement en ce qui a trait à l'âme.<sup>72</sup> Mais la fin vers laquelle doivent tendre les pouvoirs séculier et spirituel est le bien de la multitude, lequel consiste principalement à vivre selon la vertu. Car c'est dans l'opération de la vertu que consiste la félicité, qui est le bien parfait et final.

<sup>70</sup> Cf. Hugues de Saint-Victor, *Hugonis de Sancto Victore De Sacramentis Christianae fidei* [abrégé désormais *De sacramentis*], ed. R. Berndt, Münster, Aschendorff, 2008 (Corpus Victorinum. Textus historici, Vol. 1), p. 338-39; *PL* 176, 417-18.

<sup>71</sup> *Idem, ibid.*, p. 339, 3-8; *PL* 176, 418.

<sup>72</sup> Le même argument est repris au *De Regimine Christiano* [ouvrage cité *supra*, n. 1], ed. Dyson, p. 216.

(16) Cependant, le pouvoir séculier et le pouvoir spirituel ne visent pas le bien de la multitude de la même façon. Le pouvoir séculier vise le bien de la multitude auquel il peut parvenir par des moyens naturels de même <qu'il vise> les biens qui contribuent à <l'obtention de> ce bien. La puissance spirituelle vise le bien surnaturel de la multitude, à savoir la béatitude éternelle, et y oriente. Or la fin surnaturelle est plus puissante et plus principale que toute autre fin. C'est pourquoi le pouvoir spirituel est supérieur au pouvoir séculier. Et parce que nous poursuivons ce bien par la puissance et l'opération du Christ, qui nous a fait entrer dans cette gloire, il s'ensuit que son vicaire l'emporte absolument en dignité et en causalité. Comme l'art supérieur dit à l'inférieur de quelle manière il doit opérer, de même le pouvoir spirituel commande au séculier.

(17) De là vient que c'est le pape qui transmet les lois aux princes d'après lesquelles ils exercent et doivent exercer leur juridiction temporelle. Et les princes séculiers ne sauraient tirer d'ailleurs les lois si celles-ci n'ont pas été préalablement approuvées par le pape.

(18) De là vient aussi que le pouvoir spirituel est dit sacerdoce royal. Parce que le Christ est à la fois roi et prêtre, son vicaire détient le pouvoir royal et le sacerdoce. Aussi est-ce par lui que le pouvoir royal est institué, ordonné, sanctifié et béni. C'est ainsi qu'il est écrit dans l'Ancien Testament, comme le dit Hugues<sup>73</sup> dans l'ouvrage cité: « Le sacerdoce fut d'abord institué par Dieu puis le pouvoir royal fut ordonné par le sacerdoce sur l'ordre de Dieu. » Et aussi, dans l'Église la dignité sacerdotale sanctifie le pouvoir royal par la bénédiction et le forme par l'institution.

(19) On peut confirmer cette thèse par les propos d'Augustin qui dit, au livre II de la *Cité de Dieu*, chapitre 21, que sans justice la chose publique ne peut être gouvernée. Or la vraie justice ne se trouve pas dans la chose publique si elle n'est pas régie par le Christ.<sup>74</sup> C'est pourquoi il n'y a pas de chose publique droite et vraie comme doit l'être la conduite du peuple chrétien, si son gouvernement ne regarde pas de droit le pape, qui est le vicaire du Christ.

<sup>73</sup> Hugues de saint-Victor, *De sacramentis* [ouvrage cité *supra*, n. 70], L. II, pars 2, c. iv, ed. Berndt, p. 339, 11-12; PL 176, 418.

<sup>74</sup> *De civitate dei*, II, c. 21. Pour un commentaire de cette thèse cardinale de la pensée politique de saint Augustin, voir H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris, Vrin, 1955 (L'Église et l'État au Moyen-Age, II), chapitre 2.

(20) Il appert ainsi, le pouvoir spirituel étant supérieur même sous le rapport de la causalité au séculier, et ce qui se trouve dans l'effet préexistant de manière plus éminente dans la cause, que ce pouvoir spirituel précontient de manière plus excellente la juridiction et le pouvoir temporel. Ainsi, le pape détient de Dieu de façon immédiate les deux pouvoirs, alors que le prince séculier possède <le sien> de Dieu par l'intermédiaire du pape, si bien que les deux <pouvoirs> viennent de Dieu, puisque selon l'Apôtre « il n'y a pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu ».<sup>75</sup>

(21) Mais parce que tout ce qui vient de Dieu procède de lui selon un certain ordre, <et que> les deux pouvoirs viennent de Dieu et se ramènent à lui, il paraît raisonnable de dire que, puisqu'il y a une Église et un peuple de fidèles ainsi qu'un corps mystique, il y a aussi un seul chef dont dépendent les membres spirituellement et temporellement. Il s'ensuit que tout pouvoir dans l'Église, qu'il soit spirituel ou temporel, dépend d'un <principe> en lequel les deux résident, à savoir le successeur de Pierre et le vicair du Christ, lequel dit de lui-même, à la fin <de l'Évangile selon saint> Matthieu: « Tout le pouvoir du ciel et de la terre m'a été donné ».<sup>76</sup>

(22) Il faut cependant considérer que si les deux pouvoirs résident en la personne du pape c'est de façons différentes, car le pouvoir spirituel est en lui selon l'autorité première et l'exécution immédiate, alors que le temporel réside en lui selon l'autorité première mais non selon l'exécution immédiate, afin que celui qui combat pour Dieu ne s'encombre pas des affaires de la vie civile,<sup>77</sup> et afin que les biens spirituels ne soient pas entravés par les temporels, <de sorte que>, plus le pouvoir spirituel sera affranchi de ces derniers, plus il pourra se consacrer aux choses divines.

(23) Le pape a donc les deux pouvoirs, seulement il transfère le pouvoir temporel et son exécution aux princes séculiers.

(24) Certains, toutefois, affirment que le pape possède les deux <pouvoirs> selon une autorité première et suprême, alors que l'empereur tient l'exécution du pouvoir temporel immédiatement de Dieu.

<sup>75</sup> Rom. 13, 1.

<sup>76</sup> Matt. 28, 18

<sup>77</sup> 2 Tim. 2, 4; *Decretum*, pars II, causa XXI, q. 2, cap. 4, ed. Friedberg, t. 1 [ouvrage cité *supra*, n. 32], col. 856.

(25) Mais cela paraît douteux. En effet le pape posséderait en vain le pouvoir temporel s'il ne s'en servait pas ou s'il ne pouvait en concéder l'usage à un autre. Ainsi, il paraît plus raisonnable de dire que comme le pape institue le pouvoir séculier, il transfère aux princes séculier le pouvoir temporel, son usage ou son exécution. C'est ce que confirment les propos de Bernard,<sup>78</sup> au livre IV de la *Considération*, lorsqu'il écrit au pape Eugène: « Qu'essayes-tu encore de faire usage du glaive alors que tu as déjà reçu l'ordre de le remettre au fourreau? Pourtant celui qui nie que ce glaive t'appartient ne me semble pas avoir suffisamment porté attention à cette parole du Seigneur qui dit: 'remets ton épée au fourreau.'<sup>79</sup> Il est donc à toi et c'est à toi qu'il revient de le dégainer, sinon par ta main du moins à ton signe. Autrement, s'il ne te concernait en aucune manière, le Seigneur n'aurait pas répondu aux apôtres disant 'voici deux glaives': 'cela suffit', mais 'c'en est trop'.<sup>80</sup> Les deux <glaives> donc, le glaive spirituel et le matériel, appartiennent à l'Église, seulement celui-ci est dégainé au nom de l'Église, alors que le premier doit être dégainé par l'Église, l'un <par la main> du sacerdoce, l'autre par la main du soldat, mais bien entendu sur un signe du détenteur du sacerdoce et sur l'ordre de l'Empereur. »

(26) Qui plus est, il faut savoir que bien que le pape n'exerce pas régulièrement sa juridiction temporelle de manière immédiate, cependant il l'exerce immédiatement dans certains cas, ainsi qu'il ressort du *Complément*, articles « Qui filii sunt legitimi » et « Per venerabilem ». <sup>81</sup> Il s'agit des cas suivants, ainsi qu'il est indiqué dans le droit: premièrement, quand, par dévotion, les princes temporels accordent un bien temporel à l'Église du Christ, ce qui se produit de deux manières. Car il arrive parfois, comme le montre Hugues<sup>82</sup> dans le livre cité, que les princes ne concèdent à l'usage de l'Église que la seule utilité, c'est-à-dire l'usufruit, sans le pouvoir d'exercer la justice; parfois, au contraire, ils accordent l'utilité et le pouvoir. Ainsi, bien que l'Église perçoive les fruits de la possession terrestre, elle exerce cependant son pouvoir de justice, non par l'intermédiaire d'ecclésiastiques, mais par l'intermédiaire de laïcs.

<sup>78</sup> Bernard de Clairvaux, *De consideratione*, l. IV, dans *Sancti Bernardi Opera*, ed. J. Leclercq, Romae, Editiones Cistercienses, 1957, vol. III, p. 454.

<sup>79</sup> Io. 18, 11.

<sup>80</sup> Lc 22, 38.

<sup>81</sup> *Liber Extra*, Lib. IV, t. XVII, cap. 13, ed. Friedberg, t. 2 [ouvrage cité *supra*, n. 32], col. 714-16.

<sup>82</sup> Hugues de saint-Victor, *De sacramentis* [ouvrage cité *supra*, n. 70], L. II, pars 2, c. vii, ed. Berndt, p. 341, 5-13; PL 176, 420.

(27) Deuxièmement, quand il y a difficulté ou ambiguïté. En ce cas, il faut avoir recours au Siège Apostolique, ainsi que cela ressort du *Complément*, « Qui filii sunt legitimi », et « Per venerabilem. »

(28) Troisièmement, en raison d'un délit, par exemple si le prince séculier est un hérétique.

(29) Quatrièmement, en raison d'un défaut du juge séculier.

(30) Cinquièmement, en cas de vacance de l'empire.

(31) De ce qui précède on peut réfuter les arguments allégués en faveur de la seconde opinion.

(32) Concernant ce qui est dit en premier, à savoir que les <deux> pouvoirs sont distincts, il faut dire que cela est vrai. Seulement, l'un est subordonné à l'autre; il est réductible à l'autre comme à sa cause. Ils sont donc, pris en eux-mêmes, distincts quant à leurs objets et quant à leurs fins. Cependant, du point de vue de ceux qui les détiennent, ils ne sont pas distincts suivant leur autorité première, car les deux conviennent à un seul de cette façon. Pour ce qui est de l'exécution immédiate, même du point de vue de ceux qui détiennent <le pouvoir>, ils sont distincts. Les deux pouvoirs viennent de Dieu, de manière immédiate en ce qui concerne le pape, qui détient les deux de par l'institution divine; par contre, pour ce qui est des rois, ils viennent de Dieu par l'intermédiaire du pape, à qui il incombe d'instituer les princes séculiers et de les juger, ainsi que cela a été dit plus haut.<sup>83</sup> D'où il ressort que lorsqu'on dit que l'autorité vient de Dieu seul, cela est vrai, car elle ne vient pas de l'autorité humaine, mais de l'autorité divine. Il n'en découle pas, toutefois, qu'elle ne vient pas du pape; elle est bien de lui, non en tant qu'il est homme, mais en tant qu'il représente la personne de Dieu.

(33) Et quant à ce qu'on affirme en deuxième lieu, à savoir qu'on ne peut en appeler au pape, il faut dire que cela est vrai de manière générale, mais que dans les cas ardues et certaines circonstances il peut y avoir appel.

(34) Quant à ce qui est dit dans le droit, à savoir que les biens temporels ne relèvent pas de la juridiction du pape, il faut le comprendre relativement à l'exécution immédiate et régulière.

<sup>83</sup> *Supra*, §§13 et 14.

(35) Pour ce qui est avancé en troisième lieu, <à savoir> que l'Église reconnaît l'autorité exercée par le prince séculier, il faut dire que cela est vrai pour ce qui est de l'exécution immédiate; en revanche, pour ce qui est du pouvoir même, le prince séculier doit être reconnu par le pape.

(36) Quant à ce qui est ajouté à propos d'un tribut, il faut dire que l'Église ne paye pas un tribut à l'empereur comme à un supérieur, en reconnaissance de son autorité, mais en vue de la paix et de la tranquillité au nom desquelles l'Église doit être préservée et défendue, ainsi qu'il est écrit à la distinction XXII, question 8, chapitre « Tribut ». <sup>84</sup> Qui plus est, l'Église n'acquiesce pas de tribut sur tout, car elle n'en paye pas sur les prémices, les dîmes, les offrandes et sur ce qu'on lui verse pour les sépultures; elle ne paye de tribut que sur les dons qu'elle perçoit de la part des vivants ou bien des séculiers, ainsi que cela ressort de la distinction XXIII, question 8, « Secundum canonicam ».

(37) De la sorte on peut répondre à n'importe quelle autre objection.

(38) En effet, le pape détient les deux juridictions ou pouvoirs, ainsi que cela a été dit. Si certains ont relevé d'autres arguments en faveur des princes, il reste que l'ordre institué par Dieu est immuable. Ainsi, quoi qu'il en soit ou quoi qu'il advienne en fait, il en est en droit comme nous l'avons dit plus haut.

(39) Il s'ensuit que lorsque le pape affirme qu'il ne possède pas la juridiction temporelle, il faut comprendre cela du point de vue de l'exécution régulière et immédiate. En cela aussi il veut conserver la paix des princes et par conséquent <celle> de l'Église. Les prélats de l'Église y sont incités aussi, afin qu'ils ne soient pas enclins à s'immiscer dans les affaires séculières.

## <II>

(40) Après avoir vu de quelque façon ce qu'il en était du pouvoir du pape, il faut examiner de quelle manière tant les princes séculiers que les prélats doivent se comporter vis-à-vis des biens temporels de ceux qui sont soumis à leur pouvoir. Or ils ne sont pas les maîtres <de ces biens>.

<sup>84</sup> Cf. *De Regimine Christiano* [ouvrage cité *supra*, n. 1], p. 292. Voir également le commentaire de Kempshall, *Common Good* [ouvrage cité *supra*, n. 4], p. 251.

mais les administrateurs, protecteurs et intendants. D'où ces propos d'Augustin dans sa lettre au comte Boniface, repris dans la cause XXIII, question 8 « Quod autem nobis »:<sup>85</sup> « Si, à titre individuel, nous possédons de quoi nous suffire, ces biens ne sont pas à nous mais aux pauvres dont nous sommes en quelque sorte les administrateurs: ne revendiquons pas leur propriété par une usurpation condamnable ». Ce qui est requis de l'administrateur et de l'intendant est la bonne foi.<sup>86</sup> Ainsi que l'affirme l'apôtre en I Cor. 4: « Ainsi qu'on nous considère comme les serviteurs du Christ et les intendants des mystères de Dieu. Du reste, ce qu'on demande à des intendants c'est que chacun soit trouvé fidèle. »

(41) Et ainsi les prélats qui administrent des biens temporels doivent en user en bonne foi. Ils doivent les dépenser ou les distribuer pour un motif raisonnable et d'après la règle de charité, par exemple pour l'utilité de l'Église ou pour les pauvres ou pour d'autres usages pieux. De manière semblable, les princes séculiers ne doivent exiger ou recevoir des biens temporels de leurs sujets que pour des motifs raisonnables, car ils sont les administrateurs et les protecteurs de ces biens, et non les maîtres.<sup>87</sup>

### <III>

(42) Après ces considérations, il faut dire à propos de ce qui est avancé dans la question, que si les usures concernent les biens des clercs et des Églises, alors il faut dire catégoriquement que le pape peut faire grâce des usures ou les donner à l'usurier et, ainsi, l'absoudre, sans qu'il ait à restituer les usures à ceux à qui il les a extorquées. Mais il ne peut accorder un tel pardon que pour un motif raisonnable.

(43) Les usures peuvent aussi être perçues sur des biens appartenant à des laïcs relevant immédiatement de la juridiction de l'Église. En ce cas aussi, il peut tenir quitte, comme le peuvent également, pour une raison légitime, les princes séculiers avec les biens de leurs sujets. Et le pape en a d'autant plus le pouvoir qu'il possède une autorité plus pleine plénière et plus principale qu'un prince séculier quelconque.

<sup>85</sup> *Decretum*, pars II, causa XXIII, q. viii, cap. 3, ed. Friedberg, t. 1 [ouvrage cité *supra*, n. 32], col. 951.

<sup>86</sup> Pour le sens technique de cette expression et ses origines dans le droit romain, voir A. Beck, « Zu den Grundprinzipien der bona fides im römischen Vertragsrecht », dans *Aequitas und Bona Fides: Festgabe zur 70. Geburtstag von August Simonius*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1955, p. 9-27.

<sup>87</sup> Cf. Kempshall, *Common Good* [ouvrage cité *supra*, n. 4], p. 250-251.

(44) Cependant, <même> s'il le faisait sans motif raisonnable, ce qui adviendrait aurait force de loi, et celui à qui le pardon serait accordé ne serait pas tenu de restituer. Cependant, en agissant ainsi, le pape ne serait pas à l'abri de tout péché. Mais quand il agit ainsi, il faut toujours présumer qu'il le fait pour un motif raisonnable, à moins que le contraire ne soit manifestement vrai.

(45) Ou bien <les usures> ont été extorquées sur les biens appartenant à des laïcs tombant de façon immédiate sous la juridiction des princes séculiers. Et alors, il convient de dire que dans de tels cas où il peut exercer sa juridiction temporelle vis-à-vis de tels sujets, il peut accorder le pardon pour un motif raisonnable, ainsi que cela a été dit des autres cas.

(46) Si aucun de ces cas ne se présente, mais que le pape considère qu'un tel pardon est utile à l'Église ou, sinon, qu'il doit advenir pour un motif raisonnable, il doit exiger du prince séculier <que ce pardon soit accordé>, comme il doit le requérir aussi pour la défense et l'aide de l'Église.

(47) Toutefois, si le prince rechigne à obtempérer, le pape peut <accorder le pardon> lui-même, même s'il ne convient pas que ce soit lui, si ce n'est pour la plus grande utilité de l'Église et après considération des autres circonstances requises.<sup>88</sup>

(48) Ainsi apparaît la solution à ce qui a été objecté en sens contraire. Quelqu'un peut bénéficier d'une remise de péché sans <obligation de> restitution si celui qui la lui accorde a le droit de le faire.<sup>89</sup>

Antoine Côté  
Department of Philosophy  
University of Ottawa  
Canada

<sup>88</sup> Cf. W. Ullmann, *Medieval Papalism* [ouvrage cité *supra*, n. 23], p. 93-94 pour l'importance donnée par les canonistes au XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle à l'idée que l'Église peut exiger le concours de la puissance temporelle en vue de l'utilité de l'Église.

<sup>89</sup> J'aimerais adresser mes remerciements aux évaluateurs de la revue *Augustiniana* pour leurs commentaires détaillés et pertinents, qui m'ont grandement aidé à améliorer le présent travail. Merci également à Catherine Collobert pour ses suggestions stylistiques.

