

**Autorité et vérité dans les relations entre la papauté
et les docteurs parisiens au XIII^e siècle**

Au onzième verset du deuxième chapitre de l'Épître aux Galates, Paul dit qu'il a résisté à Pierre « en face, car il était répréhensible ». Cette scène initiale est l'occasion d'introduire les deux protagonistes originaires du drame des relations entre la Papauté et les Docteurs. Le commentaire de Thomas d'Aquin¹ sur ce passage (probablement composé à Rome dans les années 1265-1268²) situe chronologiquement l'intrigue qui va suivre et en révèle certains noeuds : Pierre avait été justement et utilement blâmé par Paul parce qu'il avait mis la vérité évangélique en danger³. Pour ne pas scandaliser les juifs, Pierre avait en effet cessé de manger avec les gentils, suggérant la licéité, voire la nécessité de continuer d'observer les *legalia*⁴ ; or la vérité eût périclité si les gentils s'étaient trouvés contraints de les observer. Thomas d'Aquin note que le péché manifeste de Pierre avait reçu un blâme public, conforme aux exigences de la correction fraternelle en pareil cas⁵. Toute la fin du texte de Thomas

¹ *Thomas d'Aquin*, Super Epistolam ad Galatas lectura, cap. 2, lectio, in : Super Epistolas S. Pauli lectura, Bd. 1 (Hrsg. *Raphaël Cai*, Turin, Rome 1953) 582-584. ; *Id.*, Commentaire de l'Épître aux Galates, leçon 3, v. 11-14, préface Jean-Pierre Torrell, introduction Gilbert Dahan, traduction française et tables Jean-Éric Stroobant de Saint-Eloy (Paris 2008) 94-99.

² *J.-P. Torrell*, Initiation à Saint-Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre [1993] (Fribourg, Paris 2002) 497.

³ « Occasio autem reprehensionis est non levis, sed iusta et utilis, scilicet periculum evangelicae veritatis » (*Thomas d'Aquin*, Super Epistolam ad Galatas lectura, éd. cit., 583).

⁴ Avant que les juifs viennent d'auprès de Jacques, évêque de l'Église de Jérusalem, Pierre mangeait avec les païens ; après leur arrivée, il fuit les païens pour ne se tenir qu'avec des juifs (cf. Gal. 2, 12).

⁵ La correction fraternelle, exigence évangélique formulée en Mt. 18, 15-17, est directement abordée par Thomas d'Aquin dans la Somme de théologie (IIa IIae, q. 33, a. 4 : « Utrum aliquis teneatur corrigere praelatum suum ») : « Correctio fraterna, quae est actus caritatis, pertinet ad unumquemque respectu cuiuslibet personae ad quam caritatem debet habere, si in eo aliquid corrigibile inveniatur... Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis, ideo in correctione qua subditi corrigunt praelatos debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cum protervia et duritia, sed cum mansuetudine et reverentia corrigantur » (édition léonine Bd. 8, Rome 1895, 266). Les relations entre Pierre et Paul sont évoquées dans la réponse au deuxième argument : « ... dicendum quod in faciem resistere coram omnibus excedit modum fraternae correctionis, et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset nisi aliquo modo par esset, quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere et reverentem, hoc potest etiam ille qui non est par [...]. Sciendum tamen est quod ubi immineret periculum fidei, etiam publice essent praelati a subditis arguendi. Unde et

d'Aquin concerne la « *non parva controversia* » que ce passage de l'Épître aux Galates avait suscitée entre Jérôme et Augustin. Leur désaccord portait sur quatre points : la durée pendant laquelle les *legalia* avaient pu continuer d'être observés sans péché ; l'observance, feinte ou réelle, des *legalia* par les apôtres : selon Jérôme, les apôtres avaient feint de les observer, non pour tromper les gens, mais pour d'autres raisons que le respect de la Loi (le shabbat repose, les nourritures immondes dégoûtent, etc.) ; Augustin jugeait au contraire que les apôtres avaient effectivement observé les *legalia*, mais licitement, c'est-à-dire sans jamais les croire nécessaires au salut, et avant la divulgation de la grâce qui les avait rendus mortifères⁶. Les deux derniers points de désaccord, ici essentiels, portent sur le péché de Pierre et sur le blâme de Paul : pour Jérôme, Pierre n'avait pas péché en simulant l'observance des *legalia*, puisqu'il l'avait fait par charité et non par crainte ; pour Augustin, il avait péché, « *venialiter tamen, et hoc propter indiscretionem quam habuit, nimis adhaerendo huic parti (scilicet Iudaeorum) ad vitandum eorum scandalum* »⁷. Après un décompte d'autorités qui met Jérôme et Augustin à égalité – trois à trois⁸ –, Thomas d'Aquin conclut en faveur d'Augustin : « *verior est opinio et sententia Augustini, quia cum dictis Apostoli concordat* »⁹. Quant au caractère, réel ou fictif, de la réprimande, Jérôme jugeait que Paul avait feint de blâmer Pierre pour ne pas scandaliser les gentils, comme Pierre avait lui-même feint d'observer les *legalia* pour ne pas scandaliser les juifs ; pour Augustin, au contraire, Paul avait vraiment blâmé Pierre ; en outre, Pierre avait scandalisé les gentils, alors que Paul, lui, n'avait scandalisé personne¹⁰. Ce texte de Thomas d'Aquin met les termes du sujet en relation et en situation : la vérité, évangélique et opposée à la Loi ancienne, est compromise par Pierre, qui pêche par « *indiscretio* » malgré ses bonnes intentions. Paul possède en revanche les qualités de discernement qui lui permettent de défendre la vérité menacée sans pour autant saper l'autorité de Pierre, puisque son blâme constitue un paradigme scripturaire de la correction fraternelle. Enfin, l'évaluation des autorités discordantes se présente comme une application

Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publice arguit. Et sicut Glossa Augustini dicit, ad Gal. II, ipse Petrus exemplum maioribus praebuit ut, sicubi forte rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam a posterioribus corrigi » (ibidem).

⁶ Thomas d'Aquin, Super Epistolam ad Galatas lectura, cap. 2, lectio 3, 584.

⁷ Ibidem.

⁸ Puisque quatre des sept autorités invoquées par Jérôme (Apollinaire de Laodicée, Alexandre, Origène et Didyme) avaient été récusées par Augustin comme « *haeresi infames* » (ibidem).

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

rigoureuse du programme méthodologique d'Abélard, dont le prologue du *Sic et non* constitue en quelque sorte le manifeste. Or dans ce texte fondateur du régime de vérité propre à la scolastique (soit celui d'une vérité en construction, dont le doute constitue le moteur et l'enquête contradictoire la méthode)¹¹, la correction de Pierre par Paul et la controverse entre Augustin et Jérôme sont évoquées à plusieurs reprises¹². L'attitude « répréhensible » de Pierre fait par ailleurs l'objet d'une des *Questiones de epistolis Pauli* de Robert de Melun¹³, dont Gilbert Dahan estime qu'elles ont véritablement inauguré¹⁴ le genre de la *quaestio* exégétique, vers le milieu du XII^e siècle. L'épisode scripturaire du blâme de Pierre par Paul, auquel s'attache étroitement la controverse de Jérôme et d'Augustin, semble ainsi avoir constitué un point d'application « naturel » du questionnement scolastique. Comme le dit Robert Grosseteste dans son propre commentaire sur l'Épître aux Galates¹⁵, après l'exposé des positions d'Augustin et de Jérôme, dont découlent des questions en cascade : « *haec quaestiones melius tractabuntur disputando quam legendo et exponendo* »¹⁶. Propice à la dispute, ce passage de l'Épître aux Galates a-t-il également constitué une référence, au XIII^e siècle, pour penser les relations entre la papauté et les docteurs ?

Le texte de Thomas d'Aquin, qui n'en dit rien, invite à enquêter sur l'autorité dont les théologiens ont crédité Paul et sur la façon dont ils se sont éventuellement reliés à cette figure apostolique, puis à élargir la perspective pour considérer plus globalement les agencements de l'autorité et de la vérité dans les rapports entre la papauté et les docteurs. Ces rapports ne peuvent être caractérisés par une coupure nette entre « autorité pontificale » et « vérité

¹¹ Cf. Alain Boureau, Droit et théologie au XIII^e siècle, in : Annales ESC 47 (1992) 1114-1115 ; *Id.*, L'Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380) (Paris 2007) 169.

¹² Abélard, *Sic et Non*, A Critical Edition (Hrsg. Blanche B. Boyer et Richard McKeon, Chicago, Londres 1976-1977) 93 et 97.

¹³ Robert de Melun, « De epistola ad Galatas », in : *Questiones theologicæ de epistolis Pauli* (Hrsg. R. Martin, in : *Oeuvres de Robert de Melun*, Bd. 2, Louvain 1938) 245-246. Né en Angleterre vers 1100, étudiant à Oxford, puis à Paris, où il a été l'élève d'Abélard et de Hugues de Saint-Victor, Robert de Melun enseigna les arts sur la Montagne Sainte-Geneviève vers 1137, dirigea une école à Melun, puis occupa peut-être une chaire de théologie à Saint-Victor. Rentré en Angleterre vers 1160, il fut évêque de Hereford de 1163 à sa mort en 1167 (Dictionnaire de Théologie Catholique, Bd. XIII-2, 2751-2753).

¹⁴ Exception faite des œuvres patristiques et des commentaires où la *quaestio* n'est qu'un procédé d'exposition, comme le souligne G. Dahan dans *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècle* (Paris 1999) 143.

¹⁵ Vraisemblablement composé entre 1225 et 1235, suivant son éditeur, James McEvoy, in Robert Grosseteste *Expositio in Epistolam Sancti Pauli ad Galatas* (Turnhout 1995) 8.

¹⁶ *Ibid.* 62.

théologique » ; la question de l'articulation du pouvoir et du savoir traverse en effet les deux instances et implique de définir la part de ces éléments dans leurs magistères respectifs¹⁷. Cet effort prend sens pour une époque – soit un « long XIII^e siècle » compris entre le *Décret* de Gratien et les discussions du XIV^e sur l'infailibilité pontificale – qui voit l'épanouissement d'une monarchie pontificale centralisée, appuyée sur des structures juridisées¹⁸, en même temps que l'essor d'un « magistère des docteurs » (Y. Congar) – qui désigne alors essentiellement l'autorité des théologiens parisiens – dont la perception se traduit dans certaines représentations contemporaines du pouvoir : comme l'a montré Herbert Grundmann¹⁹, l'inscription du *Studium* aux côtés des puissances universelles du *Regnum* et du *Sacerdotium* traduit la spécialisation et l'individualisation de la fonction intellectuelle, ainsi que l'importance du rôle reconnu aux docteurs dans la conduite de la société chrétienne. Cette évolution – accompagnée par la « politique universitaire » de la papauté qui semble avoir délégué sa fonction doctrinale à une communauté autonome d'experts, sans pour autant avoir renoncé à trancher en matière de foi et de mœurs – crée une tension sensible dans l'université : quel sens donner, en effet, à une autonomie garantie, sinon octroyée par la papauté qui a un grand projet pour l'université²⁰, avec tout ce que cela implique d'intrusions dans le domaine institutionnel (telle l'introduction des religieux Mendiants dans l'université²¹), comme dans le domaine doctrinal (par le contrôle exercé sur les programmes, la pratique de la censure, etc.²²) ?

¹⁷ Soit une autorité – le « magisterium Petri » – comprise dès le XI^e siècle comme le pouvoir de lier et de délier, et d'autre part un « magistère des maîtres » qui apparaît au XIII^e siècle comme une autorité de type « scientifique » ; cf. Yves Congar : Pour une histoire sémantique du terme *magisterium*, in : *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 60 (1976) 88-89. Comme l'a souligné Y. Congar de façon générale, le mot « magistère » a toujours renvoyé à la fois à une position d'autorité et à une fonction d'enseignement (*Id.*, Bref historique des formes du 'magistère' et de ses relations avec les docteurs, in : *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 60 (1976) 103-104.

¹⁸ Sur les fondements de l'absolutisme pontifical, on verra Julien Théry, *Le gouvernement romain de la Chrétienté autour de 1206 : Innocent III et les débuts de la théocratie pontificale*, in : *Mémoire dominicaine* 21 (2007) 33-37.

¹⁹ Herbert Grundmann, *Sacerdotium-Regnum-Studium. Zur Wertung der Wissenschaft im 13. Jahrhundert*, in : *Archiv für Kulturgeschichte* 34 (1951) 5-21.

²⁰ Innocent III (1198-1216), Honorius III (1216-1227) et Grégoire IX (1227-1241) illustrent en particulier le projet pontifical de faire de l'université de Paris un pôle intellectuel et un foyer d'orthodoxie doctrinale, à la fois autonome et auxiliaire du magistère ecclésial.

²¹ Voir par exemple la fin de la lettre d'Honorius III à l'université de Paris (27 février 1220) : « ... Ut igitur sincerum affectum, quem ad predictos fratres habemus, plenius cognoscatis, universitatem vestram rogandam duximus et monendam per apostolica scripta mandantes,

On considèrera en premier lieu les positions respectives des papes et des docteurs vis-à-vis de l'héritage de la vérité révélée, avant de conduire une brève enquête sur le pouvoir des clés, qui symbolisent l'autorité suprême confiée à Pierre par le Christ et se dédoublent en clé du pouvoir et clé de la science, et enfin de traiter de la vérité que les docteurs ont dite sur le pouvoir pontifical, et de leurs interrogations sur leur propre autorité à le faire.

L'héritage de la vérité et la succession des interprètes

La vérité chrétienne procède de la révélation contenue dans un texte biblique qui est à la fois clos et porteur d'une exigence d'« interprétation infinie » (G. Dahan²³). Dans la *Somme des questions ordinaires*²⁴, le théologien séculier Henri de Gand tire les conséquences de ce postulat commun : lorsque le Christ avait dit aux apôtres que l'esprit de vérité les ferait accéder à la vérité tout entière, cela signifiait que l'esprit de vérité leur permettrait de constituer « matériellement » des vérités déjà toutes « formellement » contenues dans l'Évangile²⁵ : « *Doctrina vero apostolica est in evangelica non sicut perfectum in imperfecto, sed sicut explicitum in inexplicito, et sicut exemplatum in exemplo* »²⁶. Dans ce processus

quatinus sicut laudabiliter inchoastis, eos ob revenretiam apostolice sedis et nostram habentes propensius commendatos, ipsis beneficentie vestre dexteram porrigatis, ita quod Deum propitium et nos vobis exinde magis ac magis reddatis favorabiles et benignos » (Chartularium Universitatis Parisiensis, Bd. 1, n° 36, 95 ; suivant : CUP).

²² La bulle *Parens scientiarum* promulguée par Grégoire IX le 13 avril 1231 est exemplaire à cet égard, qui tout à la fois célèbre en l'université le « bouclier de la foi » et le « glaive spirituel », et réserve aux écoles d'arts l'étude d'une philosophie naturelle interdite en 1215, à condition que les « libri naturales » d'Aristote soient expurgés : « Ad hec jubemus, ut magistri artium unam lectionem de Prisciano et unum post alium ordinarie semper legant, et libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utatur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati. Magistri vero et scolares theologie in facultate quam profitentur se studeant laudabiliter exercere, nec philosophos se ostentent, sed satagant fieri theodocti, nec loquantur in lingua populi..., sed de illis tantum in scolis questionibus disputent, que per libros theologicos et sanctorum patrum tractatus valeant terminari » (CUP 1, n° 79, 138).

²³ Gilbert Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècle* (Paris 1999) 71.

²⁴ Henri de Gand, *Summa quaestionum ordinarium*, a. 8, q. 6 : « Utrum sacra scriptura perfecte conscripta est in duobus testamentis », reprint of the 1520 Edition, Bd. 1 (New York, Louvain, Paderborn 1953) fol. 68r°-70r°.

²⁵ Ibid. fol. 68v°-69.

²⁶ Ibid. fol. 69v°.

historique d'explicitation de la vérité divine, les « docteurs catholiques » étaient « voués à expliquer jusqu'à la fin des temps ce que ni le Christ ni les apôtres n'avaient expliqué » :

Unde illud '*Adhuc multa habeo etc.*' dictum erat apostolis non tam pro ipsis quam pro suis successoribus... Sicut ergo apostoli exposuerunt scripturas non expositas a Christo ad exemplar eorum quae ipse exposuit, sic catholici doctores ea quae nec Christus nec apostoli exposuerunt, ad exemplar illorum quae ipsi exposuerunt, debent usque in finem mundi exponere, nec antiquis expositionibus contenti esse²⁷.

Les docteurs formaient ainsi le dernier maillon d'une chaîne d'interprètes dont l'autorité décroissait dans le temps, « *quia non constat ecclesie doctores aliquos catholicos in spiritu sancto fuisse locutos, sicut constat ipsi apostolos in eo fuisse locutos* ».²⁸

La papauté n'a manifestement aucune part dans ce processus d'explicitation. Dans une autre question ordinaire, Henri de Gand envisage même le cas de discordance entre l'Église et l'Écriture²⁹, qui normalement attestent l'une et l'autre la « vérité de la foi », et conclut que les fidèles débutants pouvaient croire davantage en l'Église, et par l'Église au Christ et à son Écriture (« *Rationabile est hominem primo accedentem ad fidem, primo et magis credere ecclesie quam scripture, et propter ecclesiam Christo et eius scripture* »³⁰), mais que seule l'autorité de l'Écriture pouvait confirmer la foi, le cas échéant contre l'Église :

Ad fidem autem iam genitam, confirmandam et corroborandam in fideli, maxime valet auctoritas intellecta sacre scripture, cui fidelis adheret, etsi videret illos per quos fidem acceperat a fide resilire, et per impossibile totam ecclesiam in aliis a fide discedere.³¹

Nonobstant ces précautions, Henri de Gand proclame dans ces textes la supériorité d'une vérité directement fondée sur le témoignage de l'Écriture, qui jouit de l'autorité du Christ ; il suggère d'autre part que les docteurs, situés dans une lignée d'autorités fondée par le Christ et ayant recueilli l'héritage des apôtres et des Pères, assument, par délégation du Christ, une véritable fonction apostolique, consistant dans le dévoilement progressif de la vérité évangélique.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibid. a. 10, q. 1 : « *Utrum magis credendum sit auctoritati theologie quam ecclesiae, an econverso* » (fol. 73).

³⁰ Ibid. fol. 73v°.

³¹ Ibidem.

Henri de Gand semble avoir tenu sur ce point une position assez isolée au XIII^e siècle³². Au XV^e siècle, divers textes de Gerson en donneront des échos précis et souvent des formulations bien plus explicites³³. La confirmation de ses positions dans un *Quodlibet* de décembre 1280 ou du carême 1281³⁴ témoigne de la cohérence de la pensée d'Henri de Gand sur ce point : répondant à la question de savoir si l'Église pouvait dispenser ou modifier ce qui était essentiel aux sacrements, le théologien rappelle que l'Église, soumise à la loi de l'Évangile reçue du Christ, ne devait rien modifier qui lui fût substantiel ; elle pouvait toutefois préciser ou modifier les choses « accidentelles », touchant au rite ou au mode d'administration des sacrements. À l'argument selon lequel l'Église, « *in suo capite* » modifiait la « matière

³² Suivant J. Beumer, Henri de Gand serait le premier auteur scolastique à avoir distingué l'autorité de l'Écriture et celle de l'Église (*Johannes Beumer, Heilige Schrift und kirchliche Autorität*, in : *Scholastik* 25 [1950] 51-53). La singularité de la position du théologien est soulignée par P. de Vooght, qui vilipende ce « théoricien de l'esprit d'hérésie », auquel il oppose les opinions plus orthodoxes de Gérard de Bologne (*Paul de Vooght, L'évolution du rapport Église-Écriture du XIII^e au XV^e siècle*, in : *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 38 [1962] 83).

³³ Gerson fait écho à l'opinion d'Henri de Gand en inscrivant explicitement les théologiens dans la succession spirituelle des « docteurs » (apôtres, disciples et évangélistes) que le Christ avait destinés à la production de la vérité par l'explicitation de la loi évangélique : on verra par exemple son sermon « Pro licentiandis in decretis » de 1408 (9^e *consideratio*, Hrsg. *Palémon Glorieux*, Bd. 5, 223) : « Dominus ultra legem veterem opus habuit instituere legem evangelicam et doctores in eadem. Siquidem nihil ad perfectum adduxit lex antiqua, dicente Apostolo : nihil ad perfectum adduxit lex. Erat enim figura et umbra Novae Legis ; nam omnia in figura contingebant illis, aut idem Apostolus. Adveniente igitur re vel luce, impleta est lex illa, non soluta. Ac perinde constituti sunt apostoli, discipuli et evangelistae tamquam doctores hujus legis, et ceteri successores eorum quos *theologos* nominamus, non secundum corticem litterae quae occidit, sed secundum interiorem spiritum qui vivificat. » C'est aussi Gerson qui, dans le cadre de la crise conciliariste et à propos de la correction fraternelle, fera des docteurs les successeurs de Paul : « Summus pontifex qui succedit Petro in apostolatu, reprehendi potest publice per doctorem theologum, qui in officio praedicationis succedit Paulo », dans le traité « An liceat in causis fidei a papa appellare » de mai 1418 (Hrsg. *Palémon Glorieux*, Bd. 6, 284). C'est lui, enfin, qui distinguera en Pierre l'excellence du prince, en Paul l'excellence du maître : « Petrus praeest principatu, Paulus pollet magistratu totius ecclesiae » (Sermon pour la fête des saints apôtres, Hrsg. *Palémon Glorieux*, Bd. 7-2, 722). Sur Gerson et sur ce thème, voir *Guillaume H. M. Posthumus Meyjes, Jean Gerson. Apostle of Unity. His Church Politics and Ecclesiology* (transl. J. C. Grayson, Leiden, Boston, Köln 1999) ; *Louis Pascoe, Church and Reform. Bishops, Theologians and Canon Lawyers in the Thought of Pierre d'Ailly (1351-1420)* (Leiden 2005) et dans le présent volume, la contribution d'Isabel Iribarren.

³⁴ *Henri de Gand, Quodlibet V*, 36 : « Utrum per ecclesiam possit fieri dispensatio aut immutatio circa ea quae sunt essentialia sacramentis » (éd. Paris 1518, fol. 212r^o-213v^o).

essentielle au sacrement de pénitence » en soustrayant des fidèles à leur prêtre³⁵, Henri de Gand réplique que les papes ne modifiaient nullement – c’est-à-dire qu’ils ne pouvaient modifier – ce qu’ils avaient reçu des écrits ou de l’exemple des apôtres³⁶, et répète, en faisant explicitement référence à sa question ordinaire, qu’« en matière de foi, il vaut mieux adhérer à l’Écriture plutôt qu’à l’Église ... suivant ce que nous avons déterminé ailleurs dans une de nos questions ordinaires sur l’autorité de la science théologique »³⁷. Suit un développement capital dans lequel Henri de Gand fonde la légitimité du pouvoir pontifical sur le respect de la « vérité de l’Écriture » et de la « science de Dieu » :

Contre la vérité évangélique, il n’y a pas de pouvoir sur la terre, comme le dit l’apôtre ... : *car nous ne pouvons rien contre la vérité, mais seulement pour la vérité* [2 Cor. 13, 8] ... L’Église a donc le pouvoir de défendre la vérité de l’Écriture, et en aucun cas de l’attaquer par des additions, des soustractions ou des modifications, et c’est ainsi que l’on use légitimement du pouvoir de lier et de délier, suivant la glose : *que Dieu lui a donné pour édifier, non pour détruire* ... [2 Cor. 13, 10]. C’est pourquoi il y a fort à craindre que l’Église n’abuse en quelque manière du pouvoir qui lui a été concédé et ne porte préjudice à la science de Dieu *en jetant sa faucille dans la moisson d’autrui* [Dt. 23, 26]³⁸.

La transgression des limites de compétence – illustrée par la citation du Deutéronome que les séculiers ont souvent employée par ailleurs pour dénoncer l’intrusion des religieux Mendians dans l’Église et dans l’Université – est conçue comme un empiètement sacrilège susceptible de faire crouler toute l’Église.

³⁵ « ... *faciendo de subdito non subditum, ut ordinatus sacerdos non possit eum absolvere, neque circa eum poenitentiam sacramentalem administrare. Similiter personas legitimas ad contrahendum facit illegitimas* » (ibid. fol. 212r°). L’autorisation de prêcher et de confesser sans autorisation de l’ordinaire avait été donnée aux Mendians par le pape Alexandre IV.

³⁶ « *Immo, quod integra tenet, quemadmodum ab Apostolis edocta ea suscepit, sive in scriptis, sive in observantiis* » (Quodlibet V, 36, fol. 212r°-v°). La formulation fait écho au commentaire sur les *Sentences* d’Alexandre de Halès à propos de l’exercice du pouvoir des clés : « *Recte autem usus istarum clavium convenit eis ‘qui exempla simul et doctrinam tenent Apostolorum’, ut dicit beatus Gregorius* » (Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi, In librum quartum, Florence 1957, 314).

³⁷ « *In eis enim que sunt fidei, magis adherendum esset scripture quam ecclesie... secundum quod determinavimus alibi in questionibus nostris ordinariis de auctoritate scientie theologicæ* » (Quodlibet V, 36, fol. 212v°).

³⁸ « *Unde, contra ea que sunt veritatis evangelice, non est potestas in terris, dicente Apostolo II Ad Cor. in fine : Non enim possumus aliquid adversus veritatem, sed pro veritate. Ecclesia ergo potestatem habet veritatem scripture defendendi, nullo modo autem eam impugnandi addendo, subtrahendo, aut mutando, et sic legitime utitur potestate sua ligandi atque solvendi, secundum glossam : quam dedit ei Deus in aedificationem, et non in destructionem, ut dicitur 2 ad Cor. in fine. Unde cavendum est in hoc multum ecclesie ne potestate sibi concessa abutatur quoquo modo in praeiudicium scientie Dei, ponendo falcem suam in messem alienam* » (ibid.).

À la position défendue par Henri de Gand dans une continuité assumée et revendiquée, deux opinions s'opposent. La première fait de l'Église la source de l'autorité des docteurs. C'est ce que dit Thomas d'Aquin, par exemple, dans la détermination quodlibétique et dans l'article de la *Somme* respectivement datés de 1269 et de 1271-1272, consacrés l'un et l'autre à la question du baptême forcé des enfants juifs. Pour conforter la coutume de l'Église de ne pas baptiser les enfants juifs contre la volonté de leurs parents, il soutient que « *quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet, unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris.* »³⁹ Cette opinion n'est pas seulement liée au cas envisagé. La *responsio*, bien antérieure, du *Quodlibet* IX, 16 disputé en décembre 1257, précisait davantage le rapport d'autorité entre la papauté et les docteurs : l'Église universelle, que la providence divine dirigeait par le Saint-Esprit conformément à la promesse faite par le Christ à ses disciples (« *Spiritus adveniens doceret omnem veritatem* »⁴⁰), ne pouvait se tromper en matière de foi ; « *unde magis est standum sentencie Pape, ad quem pertinet determinare de fide, quam in iudicio proferret, quam quorumlibet sapientum hominum in scripturis opinioni...* »⁴¹. La seconde opinion opposée à celle d'Henri de Gand et complémentaire de la précédente, consiste dans l'affirmation de la double autorité du pape, ou plus exactement, dans l'idée qu'il devait la plénitude de son autorité à l'autorité conjointe de Pierre et de Paul, co-fondateurs de l'Église romaine⁴². C'est notamment l'opinion que développe Bonaventure dans sa quatrième question disputée *De perfectione evangelica*. Le troisième article de cette question consacrée à l'obéissance porte précisément sur l'obéissance due au pontife suprême⁴³. Bonaventure y évoque la « plénitude d'autorité » dont Pierre jouissait à titre

³⁹ Thomas d'Aquin, *Quodlibet* II, 7 (Hrsg. René-Antoine Gauthier, Bd. 2, Rome 1996) 223 et *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 10, a. 12 (édition léonine Bd. 8, Rome 1895) 94.

⁴⁰ Jn 16, 13.

⁴¹ Thomas d'Aquin, *Quodlibet* IX, 16 (Hrsg. René-Antoine Gauthier, Bd. 1) 119.

⁴² Comme l'a montré Yves Congar, cette idée, qui avait cours depuis l'époque patristique, s'est exprimée avec une certaine force dans la période de consolidation post-grégorienne de l'autorité pontificale, comme l'atteste par exemple un *ordo* de couronnement du XII^e siècle, indiquant que le pape devait s'étendre sur deux sièges de porphyre, « *videlicet ut videatur incumbere inter duos lectos, scilicet inter principatum Petri et doctrinam Pauli* » (Yves Congar, *Saint Paul et l'autorité de l'Église romaine d'après la tradition*, in : *Studiorum Paulinorum congressus internationalis catholicus*, Rome 1961, 506).

⁴³ a. 3 : « *De obedientia summo pontifici debita* ». Comme l'a souligné Guy Bougerol (Introduction à l'étude de saint Bonaventure, Paris 1961, 169), les *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* sont liées à la querelle des Mendiants et des séculiers. Elles répondent aux violentes attaques anti-mendiantes de Guillaume de Saint-Amour, condamné par

principal et singulier, et d'autre part la « plénitude de sagesse » de Paul, qui l'avait rendu si efficace dans la conversion des infidèles et le gouvernement de l'Église qu'il surpassait les autres apôtres. La question se posait de savoir ce que Paul avait ajouté à l'autorité du pontife suprême. Selon Bonaventure,

Paulus nihil addidit quantum ad plenitudinem potestatis, quae fuit in Petro, sed quantum ad evidentiam, ut '*obstruatur os loquentium iniqua*' [Ps. 62, 12], et maxime Graecorum, qui de par contendere volebant cum Ecclesia romana [...]. Quia ergo Summus pontifex exprimere debet in suis litteris potestatis plenitudinem, non tantum universaliter, verum etiam evidenter, non tantum sufficienter, verum etiam abundanter, ideo auctoritatem exprimit utriusque⁴⁴.

Ce passage de Bonaventure apparaît comme l'une des plus claires expressions théologiques de la conjonction de l'autorité « juridictionnelle » et de l'autorité « doctrinale » de la papauté⁴⁵.

La tension n'en demeurait pas moins entre la complémentarité nécessaire et la dualité irréductible des fonctions et des types d'autorité respectivement incarnés par Pierre et Paul. Cette dualité s'est traduite, dès l'époque patristique, par le partage de l'éminence dans la foi et de la précellence dans la doctrine, de la clé de la puissance et de la clé de la science⁴⁶.

Le partage des clés du royaume des cieux : qui détient vraiment la « clé de la science » ?

Alexandre IV en octobre 1256 – ce qui situe les questions disputées de Bonaventure à l'automne 1256 – et se présentent comme une défense du voeu par l'étude des vertus correspondantes : pauvreté, continence, obéissance. Le problème de l'obéissance due au pape est traité dans ce contexte.

⁴⁴ *Bonaventure*, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Bd. 5, 197. Le texte cité répond au 12^e argument *contra* (p. 193) : « Item, aut primus pastor Ecclesiae Petrus habuit in se plenitudinem auctoritatis et potestatis, aut non. Si habuit plene, ergo superflue scribit summus Pontifex se agere quod agit auctoritate Apostolorum Petri et Pauli, cum in solo Petro fuerit plenitudo auctoritatis ; si vero in Petro non fuit, multo minus nec in successoribus suis. »

⁴⁵ *Ibid.* 197.

⁴⁶ L'oeuvre homilétique de Maxime de Turin (V^e siècle) en offre plusieurs exemples significatifs, cités par *Congar* (1961) n. 4, p. 499 : « Et licet in Petro fides emineat, in Paulo doctrina praecellat, et magisterium tamen Pauli fidei plenitudo est, et credulitas Petri doctrinae est fundamentum » (PL 57, 398) ; « Nescio quo pacto Petrus et Paulus videntur praeceteris peculiari quadam fidei virtute praecellere ; quod quidem ex ipsius Domini iudicio possumus approbare. Nam Petro, sicut bono dispensatori, clavem regni caelestis dedit ; Paulo, tamquam idoneo doctori magisterium ecclesiasticae institutionis iniunxit, scilicet ut quos iste erudierit ad salutem, ille suscipiat ad quietem ; ut quorum corda Paulus patefecit doctrina verborum, eorum animabus Petrus aperiat regna caelorum. Clavem enim quodammodo Christo scientiae et Paulus accepit... Ambo igitur claves a Domino perceperunt, scientiae iste, ille potentiae » (Patrologia Latina 57, 403 ; suivant : PL).

L'association de la « clé de la science »⁴⁷ (dont les docteurs de la loi s'étaient indûment saisis en Luc 11, 52) aux « clés du royaume des cieux » (données à Pierre en Matthieu 16, 19) semble avoir été transmise par Bède⁴⁸, puis Raban Maur⁴⁹. Au Moyen Âge central, le motif de la clé de la science a été essentiellement traité à partir de deux lieux spécifiques : le *dictum* de Gratien qui précède le premier canon de la distinction 20 du *Décret*⁵⁰ ; les distinctions 18 et 19 du quatrième livre des *Sentences* de Pierre Lombard⁵¹.

Dans le *dictum* bien connu et souvent commenté⁵² où il s'efforce d'établir une hiérarchie d'autorités entre les commentaires bibliques et les canons ou les décrétales pontificales, Gratien distingue entre le fait de trancher définitivement des affaires (« *causis terminum imponere* ») et le fait d'exposer diligemment les Écritures (« *scripturas sacras diligenter exponere* »). Il conclut que dans les décisions judiciaires,

non solum est necessaria scientia, sed etiam potestas. Unde Christus dicturus Petro : 'Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in celis, etc.' prius dedit sibi claves regni celorum : in altera dans ei scientiam discernendi inter lepram et lepram, in altera dans sibi potestatem eiciendi aliquos ab ecclesia, vel recipiendi⁵³.

On notera que si Pierre a reçu les deux clés, les « *divinarum scripturarum tractatores* » sont crédités d'une science « prééminente », qui assure leur supériorité sur les papes dans un domaine où la science seule est requise⁵⁴. Le texte de Gratien débouche ainsi sur la distinction de sphères de compétence, respectivement attribuées à un pape-juge et à des docteurs-commentateurs, qui semble disjoindre l'exercice du pouvoir des clés et la connaissance de la vérité.

⁴⁷ Sur les rapports entre magistère pontifical et clé de la science, voir *Brian Tierney, Origins of Papal Infallibility, 1150-1350 : a Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages* (Leiden 1972) 39-45 : suivant : *Origins of Papal Infallibility*.

⁴⁸ *Bède le Vénérable*, In *Matthaei Evangelium expositio*, PL 92, 79.

⁴⁹ *Raban Maur*, *Commentarium in Matthaeum libri octo*, PL 107, 992.

⁵⁰ *Decretum Gratiani*, *dictum ante c. 1, d. 20* (Fr. 65).

⁵¹ *Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae* (Rome 1981) Bd. 2, D. 18 : « De remissione quam praestat sacerdos usu clavium » ; D. 19 : « Quando hae claves dantur et quibus ».

⁵² Cf. *Brian Tierney*, notamment *Origins of Papal Infallibility* 40 et *Only the Truth has Authority : The Problem of 'Reception' in the Decretists and in Johannes de Turrecremata*, in : *Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner* (Hrsg. *Kenneth Pennington et Robert Somerville*, Philadelphia 1977) 79-80.

⁵³ *Decretum Gratiani*, *dictum ante c. 1, D. 20* (Fr. 65).

⁵⁴ « *Aparet, quod divinarum scripturarum tractatores, etsi scientia Pontificibus premineant, tamen, quia dignitatis eorum apicem non sunt adepti, in sacrarum scripturarum expositionibus eis premonuntur, in causis vero diffiniendis secundum post eos locum merentur* » (ibidem).

Le commentaire d'Huguccio met en exergue les principales difficultés du texte de Gratien. Il introduit en particulier des nuances et des précisions sur la question des rapports entre des papes détenteurs des clés du pouvoir et de la science, et des docteurs dépourvus de toute clé. Le problème de la supériorité « scientifique » des « *expositores sacrae scripturae* » se résout par l'injonction faite aux papes de ne pas s'écarter de ces « expositions »⁵⁵. Quant à la supériorité des papes pour trancher les causes, Huguccio affirme que le principe en est vrai en général, mais qu'il excepte les cas où l'autorité d'un docteur serait corroborée par l'autorité de l'Ancien ou du Nouveau Testament, d'un canon ou de la coutume générale de l'Église⁵⁶. Enfin, dans le cas où le pape se prononcerait « *ut expositor* », et non « *ut papa* », c'est-à-dire dans sa fonction d'enseignant et non de juge, « *videtur non magis ei esse credendum quia papa, set quia forte magis consona rationi dixerit vel quia maioris scientie et sanctitatis et autoritatis habetur* »⁵⁷, ce qui revenait à privilégier l'autorité fondée sur le degré de raison, de science, de sainteté et finalement d'autorité, du texte produit. La question de la « science » possédée par le pape-juge sous forme de « clé » restait posée. Dans le sillage de Pierre Lombard, la réflexion théologique s'est concentrée sur la question de l'ignorance des prêtres et des prélats, qui découlait assez naturellement de l'idée qu'une clé de la science pût être conférée par l'ordination ; car à la différence du pouvoir, la science ne s'instituait pas. Pierre Lombard avait introduit la clé de la science, au second chapitre de la distinction 18, au moyen d'une citation de la glose ordinaire sur l'Évangile de Matthieu (16, 19) : les clés, spirituelles et non corporelles, étaient composées de la « science de discerner » et de la « puissance de juger, c'est-à-dire de lier et de délier » par laquelle le juge ecclésiastique devait recevoir les dignes et exclure les indignes du royaume des cieux⁵⁸. Dans le premier chapitre de la distinction 19, Pierre Lombard déplorait le fait que beaucoup de prêtres aient voulu recevoir les ordres, alors même que leur conduite et leur science les en

⁵⁵ « quod summis pontificibus non licet recedere ab eorum expositionibus », *Summa Decretorum*, Bd. 1, Distinctiones I-XX (Hrsg. *Oldrich Prerovsky*, MGH, Series 1 : *Corpus glossatorum*, Vatican 2006) 331.

⁵⁶ « hoc verum est generaliter, scilicet quod in negotiis diffiniendis maior est autoritas canonis sive apostolici quam autoritas Augustini vel Ieronymi et huiusmodi, nisi autoritas Augustini vel huiusmodi corroboretur et iuuetur autoritate veteris vel novi testamenti, vel canone, vel generali ecclesie consuetudine » ; l'auctorité de Jérôme avait ainsi primé des canons conciliaires qui interdisaient le mariage entre l'auteur et la victime d'un rapt, « non ex se, set quia nititur autoritate veteris testamenti et Meldensis concilii et generali consuetudine ecclesie » (ibidem).

⁵⁷ Ibid. 332.

⁵⁸ *Pierre Lombard*, *Sentences*, lib. 4, D. 18, cap. 2, éd. cit. 356.

rendaient indignes, « *qui nec ante sacerdotium nec post scientiam habent discernendi qui ligandi sint vel solvendi. Ideoque illam clavem in consecratione non recipiunt, quia semper scientia carent* »⁵⁹ : l'ordination ne donnait aux candidats ignorants ni la science, ni par conséquent la clé de la science ; seuls les candidats savants recevaient la clé de la science, par l'opération du sacrement qui muait la science en clé⁶⁰. L'opinion théologique du XIII^e siècle s'accorde à nier que l'*habitus* de science constitue une clé ; mais elle soutient, contre Pierre Lombard, que l'ordination confère l'« *auctoritas iudicandi* » (selon Alexandre de Halès⁶¹), l'« *auctoritas sive officium discernendi* » (selon Bonaventure, qui ajoute qu'il s'agit là de ce que « *tenent communiter doctores* »⁶²), l'« *auctoritas actum scientiae exercendi* » (selon Thomas d'Aquin⁶³).

Cette « autorité de discerner » ou « de juger » n'était pas une forme vide : Bonaventure précise que la science est à l'autorité ce que la matière est à la forme, ou l'humide cristallin à la vue : « *scientia-habitus est... sicut dispositio materialis, sine qua altera clavis exire non potest in actum. Sicut enim vis visiva non est humidum crystallinum, tamen illud exigit ad suam operationem, sic ipsa auctoritas discernendi requirit habitus scientiae.* »⁶⁴ Thomas

⁵⁹ Ibid. 365.

⁶⁰ Sur les rapports entre science et clé, la réflexion des canonistes est très proche de celle des théologiens. *Paul Anciaux*, dans son ouvrage sur La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle (Louvain 1949) ; suivant : La théologie ; a notamment rassemblé des textes du tournant du XII^e et du XIII^e siècle sur les clés sacerdotales ; la Glose palatine sur le *dictum* de Gratien donne par exemple une synthèse efficace sur la question du nombre des clés et de la relation entre science et clé : « In istis clavibus duplex est opinio. Quidam enim dicunt duas esse claves cum Gratiano... Huguccio vero dicit tantum unam esse, sed due propter duos effectus [« scilicet ligandi et solvendi », dit Huguccio]. Sed mirum est quod scientia dicitur clavis, cum quandoque quis habeat clavem et non scientiam, quandoque scientiam et non clavem. Potest dici quod aliquis habeat sciam ante sed non tamquam clavem, postea vero tamquam clavem » (cité par *Paul Anciaux*, La théologie 549, d'après le manuscrit Vat. lat. 658, fol. 5r^oa).

⁶¹ *Alexandre de Halès*, Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi, In librum quartum (Florence 1957) 314.

⁶² *Bonaventure*, Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, lib. 4, D. 18, p. 1, a. 3, q. 1 : « Utrum scientia sit clavis » (Editiones Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1889, 479).

⁶³ *Thomas d'Aquin*, Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, lib. 4, D. 18, q. 1, a. 1, qc. 3, ad 2 (Hrsg. *Marie-Fabien Moos*, Paris 1947, Bd. 4, 934) ; Thomas avait précisé par ailleurs que « hae duae claves non distinguuntur in essentia auctoritatis..., sed ex comparatione ad actus, quorum unus alium praesupponit » (ibid., responsio 933).

⁶⁴ *Bonaventure*, éd. cit. 479. Cf. *Alexandre de Halès* : « Una tamen est sicut materialis ad aliam : iudicium enim discretionis est ut sit executio potestatis » (Glossa in quatuor libros sententiarum *Petri Lombardi*, In librum quartum, Quaracchi 1957, 314).

d'Aquin observe toutefois que « l'autorité d'exercer un acte de science » et la science sont parfois disjointes ; il prend, pour l'illustrer, le cas du juge séculier, qui peut avoir l'autorité de juger sans posséder la science du droit, ou au contraire posséder la science du droit sans avoir l'autorité de juger, et conclut : « parce que l'acte de juger, auquel oblige l'autorité qu'on a reçue, non la science qu'on possède, ne peut être bien exercé sans les deux, l'autorité de juger, qui est une clé, ne peut être reçue sans péché si l'on ne possède pas la science »⁶⁵. Le juge séculier de l'exemple apparaît comme un avatar du pape-juge de Gratien, dont l'autorité actualise la science – à condition, semble-t-il, qu'il possède cette science.

Mais à quel degré ? Au début du XIII^e siècle, Prévostin de Crémone avait résolu le problème des prêtres ignorants par un argument de bon sens, à l'encontre de l'opinion de Pierre Lombard : à moins d'être complètement fou, n'importe qui pouvait recevoir la clé de la science, car nul n'était ignorant au point de ne savoir discerner les péchés, c'est-à-dire distinguer un péché mortel d'un péché véniel⁶⁶. En 1292-1293, dans son huitième *Quodlibet*⁶⁷, Godefroid de Fontaines formule l'idée autrement : aucun « *habitus scientificus* » n'était requis de ceux qui possédaient les clés, « *quia clavis est potestas ordinis ut est ad aperiendum regnum caelorum per auctoritatem discernendi et diffiniendi in foro animarum* » ; en conséquence de quoi : « *huic... potestati non repugnat defectus scientiae* »⁶⁸. Un prêtre devait seulement avoir l'« *habitus scientiae necessarius ad debitum usum clavium* », qui impliquait essentiellement de savoir reconnaître les limites de son domaine de compétence et les cas où il fallait douter, prendre conseil auprès d'hommes plus expérimentés, voire s'en remettre à un supérieur⁶⁹.

⁶⁵ *Thomas d'Aquin*, *Super Sent.*, loc. cit. 934 : « *Aliquis enim est iudex habens auctoritatem iudicandi qui non habet juris scientiam ; et aliquis e converso habet scientiam juris qui non habet auctoritatem. Et quia actus iudicii ad quem quis ex auctoritate suscepta obligatur, non autem ex scientia habita, sine utroque bene fieri non potest, ideo auctoritas iudicandi, quae clavis est, sine scientia non potest sine peccato accipi ; sed scientia sine auctoritate sine peccato haberi potest* ».

⁶⁶ Prévostin de Crémone, cité dans *Paul Anciaux*, *La théologie* 562 : « *Magister dicit in Sententiis quod non omnes sacerdotes habent unam [sans doute illam] clavem. Sed potest dici quod quilibet habet, nisi sit omnino amens. Nullus enim talis est qui in aliquo non sciat discernere inter peccatum et peccatum, licet non sciat discernere in omni et nullus est qui sciat in omni. Sed quod minus scit, a sciente debet discere quis.* »

⁶⁷ *Godefroid de Fontaines*, *Quodlibet VIII*, 14 : « *Utrum sacerdos omnis ad hoc quod possit suos subditos absolvere debet esse multum instructus et peritus in scientia theologica* » (Hrsg. *Jean Hoffmans*, Louvain 1924) 136-137.

⁶⁸ *Ibid.* 136.

⁶⁹ *Ibid.* 136 et 137.

C'est ici que se pose le problème du rapport entre science des pasteurs et science des docteurs, qui est précisément l'un des angles sous lesquels les théologiens ont considéré leur statut d'autorité spécifique. Dans les textes sur la clé de la science, les « *scolares* » et autres « *virii litterati* » figurent parfois ceux qui possèdent la science sans l'autorité⁷⁰. Dans les textes quodlibétiques, l'articulation entre vérité théologique et pouvoir des clés prend plusieurs formes : ainsi, des auteurs comme Thomas d'Aquin, Henri de Gand ou Pierre de Falco, dans des *Quodlibets* respectivement datés de 1269, 1276 et 1280-1281, ont établi une hiérarchie du savoir, au sommet de laquelle les maîtres garantissent le juste exercice du pouvoir des clés en élaborant des règles transmises et adaptées par des échelons intermédiaires⁷¹. La distinction opérée par Thomas d'Aquin, dans une question de son troisième *Quodlibet* (1270)⁷², entre « magistère de la chaire doctorale » et « magistère de la chaire pastorale »⁷³, constitue un autre type d'articulation entre autorité des maîtres et autorité des prêtres : les « docteurs de l'Écriture sacrée » et les prélats assumaient le commun « ministère de la parole de Dieu », mais celui qui recevait la « chaire magistrale » recevait seulement l'opportunité de communiquer la science qu'il possédait déjà ; la licence ne lui donnait que « l'autorité d'enseigner »⁷⁴. On notera qu'à la différence de l'ordination, qui institue entièrement l'autorité sacerdotale, la licence fonde l'autorité sur la science. Le texte déjà évoqué du huitième *Quodlibet* de Godefroid de Fontaines offre un autre exemple de l'articulation de la science et du pouvoir des clés : le maître séculier y distingue la science qui suffit à lier et délier convenablement, et la capacité que donne vraisemblablement la science

⁷⁰ Cf. maître Martin, cité par *Paul Anciaux*, *La théologie* 564, d'après le manuscrit BnF lat. 14526, fol. 101v^o : « non enim scientia discernendi est clavis sed officium discernendi, qui ligandi et qui solvendi sint, est altera clavium. Et ita..., omni sacerdoti, sive sit rudis et idiota, sive sciulus, in promotione sua conferuntur due claves. Scolares vero, qui exercitati sunt in talibus, scientiam discernendi habent in huiusmodi, sed quia non sunt destinati ad hoc officium non habent clavem, que dicitur officium discernendi inter ligandos et solvandos. » Cf. *Thomas d'Aquin*, *Super Sent.*, loc. cit. : « Quidam... dixerunt quod scientia... quando est sine alia clavi, clavis non dicitur, sicut in viro litterato qui non est sacerdos » (éd. cit. 934).

⁷¹ Cf. *Pierre de Falco*, *Quodlibet* II, 15, Hrsg. *Alexandre-Jean Gondras*, in : *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 41 (1966) 228-230 ; *Thomas d'Aquin*, *Quodlibet* I, 14, Hrsg. *René-Antoine Gauthier*, Bd. 2, 194-197 et *Henri de Gand*, *Quodlibet* I, 35, Hrsg. *Raymond Macken*, 195-202.

⁷² *Thomas d'Aquin*, *Quodlibet* III, 9 : « Utrum liceat quod aliquis pro se petat licentiam in theologia docendi » (Hrsg. *René-Antoine Gauthier*, Bd. 2) 251-253.

⁷³ *Ibid.* 253.

⁷⁴ « ille qui accipit cathedram magistralem non accipit aliquam eminenciam quam prius non habuerat, set solum opportunitatem communicandi scienciam quam prius habebat : non enim ille qui licentiat aliquem dat ei scientiam, set auctoritatem docendi » (*ibid.* 252).

théologique⁷⁵ à connaître « les difficultés subtiles et cachées qui peuvent être considérées à propos de ce que l'on doit discerner ou juger, et définir ». Il exclut finalement la nécessité de cette « science éminente » pour l'exercice des fonctions pastorales ordinaires, réservant par ailleurs⁷⁶ aux plus grands prélats (et vraisemblablement aux papes) l'exigence d'une formation théologique que rien ne pouvait toutefois garantir.

Un autre degré est franchi lorsque la clé de la science est attribuée aux docteurs. Thomas d'Aquin avait déjà évoqué la clé de la science hors cadre sacramentel dans son commentaire sur l'Évangile de Luc (11, 52), en faisant notamment coïncider la « clé de la science » avec la « foi » par laquelle se produisait la « connaissance de la vérité »⁷⁷. Mais le texte le plus frappant, à cet égard, est celui du *Quodlibet* V, 36 d'Henri de Gand (1280-1281), déjà mentionné à propos des rapports entre vérité évangélique et pouvoir pontifical. Au détour d'une démonstration qui vise les abus de pouvoir de la papauté, Henri de Gand capte la clé de la science au profit des « docteurs » et l'applique aux articles de foi, tandis qu'il attribue la « *clavis potestatis* » aux « recteurs » – c'est-à-dire aux prêtres ayant charge d'âmes – et l'applique aux sacrements : l'Église devait veiller à respecter les limites fixées par le Christ en matière de foi et de sacrements, en n'étendant pas excessivement la clé de la science « *in doctoribus* » ni la clé du pouvoir « *in rectoribus* »⁷⁸. On notera qu'Henri de Gand ne distingue pas ici entre la science des docteurs et l'autorité des papes, mais qu'il met recteurs et docteurs au service de l'Église, en recomposant le tableau dans le goût des théologiens du XIII^e siècle : on ne voit plus, comme chez Gratien, des papes posséder toutes les clés, et

⁷⁵ Cf. *Godefroid de Fontaines*, *Quodlibet* VIII, 14, deuxième argument : « ... non potest absolvere nisi habeat claves Ecclesiae ; sed una clavis est clavis scientiae non autem cuiuscumque, sed scientiae theologicae » (éd. cit. 136).

⁷⁶ Cf. *Godefroid de Fontaines*, *Quodlibet* X, 18 (« *Utrum per unum bonum iuristam melius posset regi Ecclesia quam per theologum* ») Hrsg. *Jean Hoffmans*, Louvain 1924, 395-397. Voir l'analyse de cette question dans *Elsa Marmursztejn*, *L'Autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle* (Paris 2007) 35-39.

⁷⁷ *Thomas d'Aquin*, *Catena aurea in quatuor evangelia*, *Expositio in Lucam*, cap. 11, lectio 12 : « Sed et fides est clavis scientiae : fit enim per fidem veritatis cognitio, secundum illud (Is. 7, 9) : *nisi credideritis, non intelligetis*. Sustulerunt igitur legisperiti clavem scientiae, non permittentes homines credere in Christum » (Hrsg. *Angelicus Guarienti*, Turin, Rome 1953) 172.

⁷⁸ *Henri de Gand*, *Quodlibet* V, 36 : « Et sicut hoc contingit in sacramentis, consimiliter et in omnibus aliis que pertinent ad fidem, maxime in articulis fidei, ut propterea oporteat summe sollicitam ecclesiam esse circa ea que sunt fidei et sacramentorum, ne nimium extendendo clavem scientie in doctoribus, aut clavem potestatis in rectoribus, excedat limites et terminos circa ea quae sunt fidei et sacramentorum a Christo positos, et ab apostolis ad nos vel scripto vel observantia deductus » (éd. cit., fol. 213r^o).

discerner et juger pendant que les docteurs commentent les Écritures en marge de l'action principale ; on voit oeuvrer au sein de l'Église, donc sous l'égide du pape, des docteurs et des recteurs respectivement dotés de la clé de la science et de la clé du pouvoir⁷⁹.

En définitive, ces textes portent à distinguer entre la science incertaine des détenteurs des clés et la science certaine des docteurs en théologie. Les premiers tiennent de l'ordination une « autorité de discerner et de juger » qui ne préjuge pas d'une compétence dont le niveau est appelé à varier selon la place qu'ils occupent dans la hiérarchie ecclésiastique ; les seconds tiennent leur autorité d'enseigner d'un grade fondé sur la reconnaissance de leur compétence et se donnent la première place dans la hiérarchie du savoir. Captée par Henri de Gand, la clé de la science apparaît finalement comme un instrument symbolique de la « juridiction intellectuelle » que les docteurs du XIII^e siècle ont prétendu exercer sur la société. Leur propre « *auctoritas actum scientiae exercendi* » justifiait qu'ils connaissent, entre autres, des actions pontificales ; qu'ils déterminent ce que le pape pouvait ou ne pouvait pas faire ; que, de façon plus générale, ils « recherchent la vérité » sur le pouvoir pontifical⁸⁰ – quelle qu'ait été par ailleurs leur position sur la hiérarchie d'autorité entre papes et docteurs.

La vérité sur le pouvoir pontifical (et sur la capacité des docteurs à le mettre en question)

La littérature quodlibétique offre un bon angle d'observation, non parce qu'elle aurait été le seul lieu où les théologiens se seraient efforcés de délimiter le domaine d'action licite du pape, mais parce que, comme l'a montré Roberto Lambertini, les *Quodlibets* ont été un lieu privilégié de discussion sur l'autorité pontificale avant que les traités *de potestate pape* naissent, au début du XIV^e siècle, de la querelle bonifacienne⁸¹ ; parce que les *Quodlibets* ont

⁷⁹ Dans le chapitre 123 l'*Opus nonaginta dierum* (1324), Ockham concède « quod quilibet peritus in lege divina posset aliquid diffinire per clavem scientiae, hoc est, constanter et irrevocabiliter asserere. Non autem potest quilibet aliquid diffinire sicut modo accimipus 'diffinire' ; quia, licet habeat notitiam quae potest vocari clavis scientiae, ... deficit ei tamen auctoritas et potestas iurisdictionis, quae ad talem diffinitionem requiritur. » La clé de la science permet aux experts en loi divine de produire des « assertions » fermes et irrévocables en matière de foi et de moeurs ; seul le pouvoir de juridiction propre au pape leur donnait toutefois l'autorité de « définitions ».

⁸⁰ Sur un sujet connexe et pour le début du XIV^e siècle, on lira avec profit l'article de *Gianluca Briguglia*, *Inquirere veritatem. Osservazioni sui prologhi dei trattati politici di Giovanni di Parigi, Egidio Romano, Giacomo da Viterbo (1301-1303)*, in : *Il Pensiero Politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali* (Florence 2008) 3-20.

⁸¹ *Roberto Lambertini*, *Political Quodlibeta*, in : *Theological Quodlibeta. The Thirteenth Century* (Hrsg. *Christopher Schabel*, Leiden 2006) 439-474.

en outre donné lieu, de manière spécifique, à des questions sur la capacité des docteurs eux-mêmes à mettre en question le pouvoir des prélats, voire à déterminer des matières réservées au pape ; parce qu'enfin, ces questions forment des problématiques qui présentent souvent une forte pertinence historique.

On observera, à cet égard, que la question du pouvoir pontifical est rarement envisagée directement et pour elle-même, et qu'elle est communément articulée avec un problème ou un cas précis. Pour autant, il semble difficile de réduire les développements sur l'autorité pontificale à ces « *merely brief comments embedded in the midst of works devoted mainly to other subjects* », pour reprendre les termes employés par Charles Zuckerman pour décrire ce qui était « *typical in the thirteenth century mendicant discussions* » et manquait de l'ampleur et de la maturité des textes produits dans les années 1310-1320, après la cohérence acquise dans une phase de « transition » dont Bernard d'Auvergne est désigné comme la figure marquante⁸². La question du premier *Quodlibet* de Jacques de Viterbe (maître à Paris en 1293), qui porte sur la possibilité pour le pape d'absoudre un usurier sans que ce dernier restitue ses gains usuraires⁸³, témoigne au contraire de l'importance que ces développements pouvaient prendre : à l'autorité d'Augustin (« *Non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum* ») est opposé le pouvoir des clés (« *In contrarium arguitur, quia beato Petro et eius successoribus dictum est : 'Quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis'* »). Or Jacques de Viterbe ne consacre qu'un-huitième de sa détermination à la question posée ; l'essentiel du texte forme une sorte de petit traité sur le pouvoir pontifical, qui débouche sur l'idée que le péché peut être remis sans restitution des gains usuraires, si la « *relaxatio* » est opérée par celui « *qui de iure potest* »⁸⁴. Comme l'a montré Lars Vinx, le dominicain Jean Quidort a d'ailleurs largement utilisé ce texte de Jacques de Viterbe dans son traité *De potestate regia et papali*⁸⁵ : le *Quodlibet* lui a servi de point d'appui pour décrire la position adverse, soit l'« *opinio quorundam modernorum* », qui – à l'instar de Jacques de Viterbe – attribuaient au pape une juridiction identique sur les biens ecclésiastiques et sur les biens laïcs, suivant « l'erreur d'Hérode » qui avait cru que la royauté du Christ était une royauté

⁸² Charles Zuckerman, Bernard of Auvergne on Papal Power, in : *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 49 (1982) 174-204, spécialement 186.

⁸³ Jacques de Viterbe, *Quodlibet* I, 17 : « *Utrum papa possit absolvere aliquem usurarium, absque hoc quod usuras restituat* » (Hrsg. Eelcko Ypma, Würzburg 1968) 207-215.

⁸⁴ Ibid. 215.

⁸⁵ Ce traité est probablement daté de la deuxième moitié de l'année 1302 ou des premières semaines de l'année 1303, comme l'indique Jürgen Miethke, *De potestate papae* (Tübingen 2000) 117.

humaine. Lars Vinx a indiqué, d'autre part, que les arguments de Jacques de Viterbe assuraient l'intelligibilité de la construction du traité de Jean Quidort⁸⁶.

Variées, ramenées au thème du pouvoir pontifical par une procédure analytique qui implique la recherche systématique des principes qui orientent la détermination des cas, les questions sur le pouvoir du pape sont généralement bien perceptibles au sein de la littérature quodlibétique. Elles portent en majeure partie sur l'ecclésiologie (essentiellement sur l'origine et la distribution hiérarchique du pouvoir dans l'Église⁸⁷) et sur l'autorité normative du pape (essentiellement à propos de la dispense et du privilège), dans un contexte nettement dominé par le conflit entre Mendiants et séculiers : ainsi, les questions sur la propriété sont souvent sous-tendues par la querelle sur la pauvreté, les questions d'ecclésiologie par la controverse sur le rôle donné par le pape aux Mendiants dans l'Église, les questions sur la dispense par les débats sur le voeu de religion.

Le grand nombre de questions sur l'exercice du pouvoir pontifical d'exception révèle en particulier le poids du contexte : les questions sur la dispense du voeu de religion, la dispense du voeu en vue du mariage, la dispense du mariage accompli par profession des *verba de presenti* ; la dispense des bigames en vue de leur promotion aux ordres sacrés ; l'exemption fiscale ; la concession de dîmes à des laïcs ; la dispense de restitution des gains usuraires... concentrent la réflexion sur des types de relations contractuelles qui excluent théoriquement, et de manière générale, l'intervention du tiers pontifical. Le privilège pontifical de prêcher et de confesser sans autorisation de l'ordinaire, renouvelé en particulier par la bulle *Ad fructus uberes* promulguée en décembre 1281 par Martin IV, a donné lieu à des questions plus ou moins explicites ; après avoir longuement traité de ses différents aspects dans les questions 21 à 24 de son *Quodlibet VII*⁸⁸ (1282), puis à nouveau dans les quatre premières questions de

⁸⁶ Jean Quidort, *De potestate regia et papali* (Hrsg. F. Bleienstein, Stuttgart 1969) 70-71 ; cf. Karl Ubl et Lars Vinx, *Kirche, Arbeit und Eigentum bei Johannes Quidort von Paris O. P.*, in : *Text-Schrift-Codex. Quellenkundliche Arbeiten aus dem Institut für Österreichische Geschichtsforschung* (Hrsg. C. Egger et H. Weigl, Vienne, Munich 2000) 304-344, spécialement 327-329 et 328, n. 95.

⁸⁷ Par exemple Henri de Gand, *Quodlibet IX*, 22 : « Utrum potestas episcoporum sit a Christo immediate an mediante papa » ; Pierre de Jean Olivi, *Quodlibet I*, 18 : « An papa habeat universalissimam potestatem » ; Servais du Mont-Saint-Éloi : « Utrum auctoritas ligandi et solvendi derivetur in inferioribus prelatis a papa ita quod non habeant auctoritatem quam non habeant a papa » – à quoi on peut ajouter les questions de Godefroid de Fontaines (*Quodlibet XII*, 17 de 1296-1297) et de Pierre d'Auvergne (*Quodlibet I*, 15 de 1296 environ) sur la licéité de l'abdication pontificale.

⁸⁸ Henri de Gand, *Quodlibet VII*, 21-24 (Hrsg. G. A. Wilson, Louvain 1991) 127-232.

son *Quodlibet X*⁸⁹ (1286-1287), Henri de Gand a donné à son *Quodlibet XII*, 31 (1288-1289) les dimensions du *Tractatus super facto prelatorum et fratrum*⁹⁰, qui constitue la contribution la plus importante à cette longue controverse.

Cela dit, le traitement quodlibétique de la question du pouvoir pontifical n'importe pas tant pour nous que la façon dont les maîtres ont revendiqué leur autorité par la prise en charge de ces questions et se sont interrogés sur ce qu'ils pouvaient dire, à deux moments de vivacité particulière de la querelle entre Mendians et séculiers, *ex officio*, sur le pouvoir des prélats, et malgré le silence imposé par le pape.

Le premier moment se situe à la fin de l'année 1286 : au début du mois de décembre, une assemblée de prélats avait interdit aux maîtres d'aborder, lors de leurs disputes quodlibétiques, les questions « litigieuses » (c'est-à-dire liées au privilège des Mendians)⁹¹. La détermination du *Quodlibet IV*, 13 de Godefroid de Fontaines, datée du Carême 1287, est la seule source sur cette décision des prélats⁹². Inscrite dans la « phase épiscopale » de l'offensive des séculiers, l'interdiction doit être comprise – comme elle fut comprise par les maîtres médiévaux – comme un moyen de faire cesser la propagande mendiante en faveur du privilège de Martin IV dans l'université⁹³.

C'est précisément lors de la session quodlibétique de l'Avent 1286 que Godefroid de Fontaines a été interrogé sur la question de savoir « *utrum aliquis doctor in theologia possit in cathedra determinare ea quae ad solum papam pertinent, sive possit determinare et asserere alteram partem in dubiis quae oriri possunt in his quae a solo papa sunt condita vel statuta.* »⁹⁴ De cette question, au coeur du sujet, on n'a conservé que dix lignes d'arguments *pro* et *contra* qui excluent naturellement les nuances qu'on peut lire ailleurs, notamment chez Godefroid lui-même, dans le *Quodlibet IV*, 13 disputé lors de la session quodlibétique

⁸⁹ Henri de Gand, *Quodlibet X*, 1-4 (Hrsg. R. Macken, Louvain, Leyde 1981) 4-55.

⁹⁰ C'est sous ce titre que la question, qui forme un volume complet de l'édition critique des *Quodlibets* d'Henri de Gand, a été éditée par L. Hödl et M. Haverals à Louvain en 1989.

⁹¹ Cf. Palémon Glorieux, Prélats français contre religieux mendians. Autour de la bulle *Ad fructus uberes* (1281-1290), in : *Revue d'Histoire de l'Église de France* 11 (1925) 474.

⁹² Godefroid de Fontaines, *Quodlibet IV*, 13 (Hrsg. M. de Wulf et A. Pelzer, Louvain 1904) 276.

⁹³ Ibidem. Je me permets de renvoyer à l'analyse que j'ai donnée de cette question dans *L'Autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle* (Paris 2007) 59-61.

⁹⁴ Godefroid de Fontaines, *Quodlibet III*, 10 (Hrsg. M. de Wulf et A. Pelzer, Louvain 1904) 218.

suivante⁹⁵, ou chez Henri de Gand qui distingue, précisément en 1286, entre une « *veritas ad dicendum opportuna* », utile à ses destinataires et qu'il fallait déclarer sans crainte du scandale, qui n'affecterait que les mauvaises gens, et d'autre part une « *veritas ad dicendum perniciosa* », qui risquait en revanche de porter préjudice aux simples gens⁹⁶. Si l'on tient compte des prises de position ultérieures de Godefroid de Fontaines, notamment sur les questions de savoir qui, d'un bon juriste ou d'un théologien, serait le plus apte à administrer l'Église (1293), ou si un théologien pouvait refuser de déterminer une question de crainte d'offenser les riches et les puissants (1296-97), on peut supposer l'orientation de sa réponse. On ne peut pourtant donner rang de *responsio* à l'argument *contra*⁹⁷, dont l'opinion de Godefroid de Fontaines n'aurait vraisemblablement jamais assumé la rudesse. Les deux arguments conservés méritent, en tant que tels, une brève analyse. Le premier (*non*) paraphrase un *dictum* de Gratien, qui subordonne le pouvoir d'interpréter les canons au pouvoir de les produire⁹⁸ : ce qui est établi par le pape ne peut être interprété et donc déterminé que par lui. L'idée selon laquelle les normes pontificales donnent prise au doute constitue le point d'accès à ce système clos, car suivant l'argument *contra*, « c'est à la raison qu'il appartient d'enquêter sur les choses douteuses et de juger et déterminer à leur propos après enquête ». En contrepoint à l'autorité de Gratien, celle d'Abélard étaye ici implicitement l'argument, qui évoque assez précisément l'indication méthodologique donnée à la fin du prologue du *Sic et non* : « *Dubitando quippe ad inquisitionem venimus ; inquirendo veritatem percipimus* »⁹⁹. La compétence intellectuelle prêtée au théologien et identifiée à la capacité à raisonner¹⁰⁰ donne ainsi matière à l'« *auctoritatem docendi ratione officii magistralis* ». L'argument suggérait en définitive que le pape, sans perdre sa capacité à

⁹⁵ On pouvait envisager de différer la détermination d'une « question litigieuse » pour éviter d'exposer les dissensions des grands docteurs aux yeux des simples gens (*Godefroid de Fontaines*, Quodlibet IV, 13, éd. cit. 275-276).

⁹⁶ *Henri de Gand*, Quodlibet X, 6 (Hrsg. *R. Macken*, Louvain, Leyde 1981) 305.

⁹⁷ Quoique sur la base de ce seul argument Yves Congar ait affirmé que « Godefroid de Fontaines maintenait le droit des maîtres [...] à déterminer les choses qui sont du ressort du pape parce que *ea quae condita sunt a papa possunt esse dubia* » (*Yves Congar*, Bref historique des formes du 'magistère' et de ses relations avec les docteurs, RSPT 60, 1976) 104.

⁹⁸ *Decretum Gratiani*, dictum post C. 25, q. 1, c. 6, § 2 (Fr. 1011).

⁹⁹ *Abélard*, *Sic et non*, A Critical Edition (Hrsg. *B. B. Boyer* et *R. McKeon*, Chicago, Londres 1976-1977) 103.

¹⁰⁰ *Godefroid de Fontaines*, Quodlibet III, 10 : « de illis sapiens praecipue ratiocinando potest inquirere et determinare. Sed doctor in theologia debet esse inter alios de numero sapientum » (loc. cit.).

trancher en matière de foi, devait soumettre ses décisions aux résultats de l'enquête théologique.

Le deuxième pic de la querelle des Mendiants et des séculiers, qui donna lieu à des questions sur ce que les maîtres pouvaient dire du pouvoir des prélats, se situe en 1290. Envoyés en France par le pape Nicolas IV (1288-1292) pour conduire des négociations diplomatiques et financières afférentes à l'« affaire d'Aragon »¹⁰¹, les légats Gérard Bianchi et Benoît Caetani furent confrontés, à Paris, à l'agitation universitaire qu'avait suscitée le privilège des frères. La question fut portée devant le synode des prélats du royaume qu'ils avaient convoqué à Sainte-Geneviève pour traiter du problème de l'ingérence des agents royaux dans les affaires temporelles de l'Église. C'est dans ce cadre que le légat Caetani adressa aux maîtres parisiens deux discours injurieux, restitués dans le compte-rendu des événements vraisemblablement produit par un partisan des frères¹⁰². Ces discours, comme on le verra, peuvent se lire comme autant de répliques pontificales à des arguments « *pro magistris* » du type de celui qu'on a rencontré dans le *Quodlibet* III, 10 de Godefroid de Fontaines.

Dans son premier discours, Benoît Caetani traite les maîtres de sots et prétend les réduire au silence. En vertu de l'autorité qui lui avait été spécialement déléguée par le pape, le légat déclarait nulles toutes les formes d'opposition au privilège, « sans quoi n'importe quel privilège du Siège apostolique pourrait être réduit à néant par les arguties des maîtres »¹⁰³. Entendant cela, Henri de Gand, « *qui multa disputaverat de privilegio* », convoqua ses collègues pour les convaincre de s'opposer aux cardinaux-légats en disant : « *Cum liceat nobis de evangelio disputare, cur non etiam de privilegio ?* » Cette formule frappante exprime – à la manière très synthétique d'Henri de Gand – le point de vue d'un grand théologien séculier sur l'autorité que lui donnait sa fonction. Primordialement voué à expliciter la vérité évangélique en la mettant en questions, le théologien estimait pouvoir disputer de sujets de moindre importance, tel que le privilège pontifical, avec la compétence que lui donnaient la connaissance du texte biblique et la pratique du raisonnement dans la dispute. À en croire

¹⁰¹ Cf. *Agostino Paravicini-Bagliani*, *Boniface VIII, un pape hérétique ?* (Paris 2003) 50-51.

¹⁰² Édité en dernier lieu par *Henryk Anzulewicz*, *Zur Kontroverse um das Mendikantenprivileg. Ein ältester Bericht über das Pariser Nationalkonzil 1290*, in : *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 60 (1993) 281-291.

¹⁰³ « *Sub auctoritate igitur, qua fungimur, ad hoc nobis specialiter delegata, revocamus irritum facimus quicquid contra dictum privilegium a quocumque est attemptatum. Posset enim sic omne privilegium sedis apostolice per magistrorum versutias annullari* » (éd. cit. 289).

l'ordre du récit des événements, c'est cette prise de position qui a valu à Henri de Gand d'être suspendu « *ab officio lectionis* » sur l'ordre de Benoît Caetani¹⁰⁴.

Le second discours du légat s'adresse précisément à la délégation universitaire venue demander la réintégration d'Henri de Gand : « Vous, maîtres de Paris, avez rendu ridicule la doctrine de la science [...]. Vous siégez dans vos chaires et vous pensez que le Christ se guide d'après vos raisonnements [...]. Mais voilà la solution : nous ordonnons, en vertu de l'obéissance, que sous peine d'être privé d'office et de bénéfice, aucun maître ne prêchera ni ne disputera ni ne déterminera plus au sujet dudit privilège, ni en privé, ni en public. Ce privilège conservera toute sa force. Et si l'on a des doutes à son sujet, qu'on en demande l'interprétation au souverain pontife. Mais je vous le dis vraiment, la curie romaine briserait l'université de Paris plutôt que de retirer leur privilège aux frères ... »¹⁰⁵.

Rapidement réintégré¹⁰⁶, Henri de Gand détermine dans son dernier *Quodlibet* (daté de décembre 1290 ou du carême 1291) la question de savoir « s'il est permis aux maîtres de disputer dans les écoles du pouvoir des prélats »¹⁰⁷. Ayant dénoncé les disputes qui ne visaient qu'à nuire aux prélats¹⁰⁸ ou à en tirer profit, il déclare ce genre de dispute « *omnino*

¹⁰⁴ Ibid. 289-290.

¹⁰⁵ « Vos, magistri Parisienses, stultam fecistis doctrinam sapientiae, turbantes orbem terrarum, quod nullo modo faceretis, si statum ecclesiae universalis nosceretis. Sedetis in cathedra et putatis, quod rationibus vestris regatur Christus. [...] Set hanc sic solve, praecipimus, in virtute oboediencie sub poena officii et beneficii, ne aliquis magistrorum de cetero de dicto privilegio praedicet, disputet vel determinet occulte vel manifeste. Et privilegium fratrum in suo robore stet. Et qui de dicto privilegio dubitet, interpretationem a summo pontifice quaerat. Vere dico vobis, antequam curia Romana a dictis fratribus dictum privilegium amoveret, potius studios Parisienses confunderet ... » (éd. cit. 290).

¹⁰⁶ R. Macken croit lire dans le récit des événements de 1290 que le silence imposé aux maîtres aurait été le prix de la rapide réintégration d'Henri de Gand, suspendu fin novembre et disputant *de quodlibet* dès la session de l'Avent, voire du Carême suivant (cf. R. Macken, introduction à l'édition du *Quodlibet I*, 1979, p. XII). On peut s'étonner du fait que le maître ait accepté de traiter la question 15 dans un tel contexte, quoique sa détermination soit en pleine cohérence avec ses prises de position antérieures, qu'il ait été en première ligne dans la résistance aux légats investis de l'autorité pontificale et qu'il s'agisse de son dernier *Quodlibet*. John Marrone, *The Absolute and Ordained Powers of the Pope. An Unedited Text of Henry of Ghent*, in : *Medieval Studies* 36 (1974) 22, donne une tout autre lecture de l'enchaînement des événements consécutifs à la sanction : « Henry thereupon submitted to the papal decision, retired from academic life, and died three years later » ; c'est oublier le *Quodlibet XV* et anticiper le syndrome de la gifle d'Anagni.

¹⁰⁷ *Henri de Gand*, *Quodlibet XV*, 15 : « Utrum licitum sit magistris disputare de potestate praelatorum » (Hrsg. G. Etzkorn et G. A. Wilson, Louvain 2007) 147-154.

¹⁰⁸ La dénonciation de ces disputes hostiles s'appuie notamment sur la paraphrase d'une loi romaine (Codex Iustinianus, 9, 29, 2 : « Disputari de principali iudicio non oportet : sacrilegii

licita » et « *multum proficua* »¹⁰⁹, pourvu qu'elle vise à faire connaître la vraie nature et les justes limites du pouvoir des prélats. Tout ce qui en relevait devait être prouvé et jugé par la dispute, si l'on craignait que les préceptes des prélats ne contredisent ce que Dieu avait institué. En cas de doute, il ne fallait pas obéir, mais « *de illis interrogare, et per disputationem veritatem perquirere* »¹¹⁰. En définitive, les prélats auraient toujours dû laisser disputer de leur pouvoir, sauf à le rendre suspect d'être trop fragile pour supporter l'épreuve de la dispute, à l'instar de Mahomet « qui, parce qu'il tenait pour suspecte la vérité de sa loi et craignait que la dispute n'en révèle la fausseté, a interdit toute dispute à [son] propos », et à la différence du Christ qui, ne doutant pas de sa loi, « l'a exposée à la libre discussion des croyants et des incroyants »¹¹¹.

C'est dans le même contexte, marqué par l'interdiction faite aux maîtres de disputer du privilège sous peine d'être privés de leurs offices et de leurs bénéfices, que Godefroid de Fontaines a déterminé, en 1296-1297, la question de savoir s'il était permis à un docteur, et surtout à un théologien, de refuser une question dont la détermination manifesterait une vérité propre à offenser des gens riches et puissants¹¹². Godefroid de Fontaines rappelle à cette occasion que le « *doctor veritatis* » devait assumer la « charge publique d'enseigner la vérité » (« *officium publicum docendi veritatem* ») sans faire acception de personne¹¹³ ni céder à une crainte infondée alors même que l'Écriture Sainte exhortait à clamer et à

enim instar est dubitare, an is dignus sit, quem elegerit imperator ») devenue un lieu commun au XIII^e siècle et dont les remplois en droit canonique, puis dans le domaine laïc, ont été analysés par *Othmar Hageneder*, *Der Zweifel an Regierungsmaßnahmen als Sakrileg. Römisches und kanonisches Recht bei der Ausbildung des päpstlichen und fürstlichen Absolutismus*, in : *Zeitschrift für katholische Theologie* 118 (1996) 126-137, repris sous le titre *Sacrilegii instar est de factis principis iudicare : i fundamenti del potere assoluto*, in : *Othmar Hageneder*, *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII* (Hrsg. *M. P. Alberzoni*, Milan 2000) 235-249. Henri de Gand paraphrase la loi romaine en ces termes : « *ad instar sacrilegii est disputare de potestate praelatorum aut etiam principum isto modo* » (Quodlibet XV, 15, éd. cit. 149), avant de citer précisément le Code sur un sujet connexe (C. 1, 23, 5).

¹⁰⁹ Ibid. 150.

¹¹⁰ Ibid. 152.

¹¹¹ Ibid. 152-153.

¹¹² *Godefroid de Fontaines*, Quodlibet XII, 6 : « *Utrum liceat doctori, praecipue theologico, recusare quaestionem sibi positam cuius veritas manifestata per determinationem doctoris offenderet aliquos divites et potentes* » (Hrsg. *Jean Hoffmans*, Louvain 1932) 105-108.

¹¹³ Ibid. 107.

claironner la vérité : « *Clama, ne cesses ; quasi tuba exalta vocem tuam, et annuntia populo meo scelera eorum, et domui Iacob peccata eorum ...* » [Isaïe 58, 1] ¹¹⁴.

En définitive, la question de savoir qui, des docteurs ou des papes, avait hérité de la fonction apostolique de dire la vérité ; la question de la division et du partage des clés, associant au pouvoir sacerdotal une science indéfinie ; la question de l'autorité que les maîtres se donnent de dire la vérité sur le pouvoir pontifical – se relie toutes à la cristallisation de l'autorité et de la vérité dans le « magistère des docteurs », experts reconnus de la déclaration et de la manifestation de la vérité dans un cadre institutionnel agréé par la papauté depuis le XIII^e siècle. Cette cristallisation s'opère alors dans la tension ou l'affrontement avec la papauté comme pouvoir double. Elle se traduit par la captation d'une partie de l'héritage apostolique (la part de Paul) ; l'appropriation plus ou moins subreptice de la clé de la science ; la contestation d'une autorité pontificale qui, lorsqu'elle prétendait réduire la vérité théologique au silence, bafouait les injonctions scripturaires et sapait ses propres fondements. L'affaire du privilège des frères actualise, en l'occurrence, le conflit virtuellement contenu dans la délégation par l'Église de sa fonction doctrinale ; il rappelle aussi les divisions qui traversent l'université et préserve de l'erreur qui consisterait à réduire les relations entre la papauté et les docteurs à l'opposition de deux blocs nettement définis, réagissant de façon univoque et constante en toutes circonstances. On retrouve ces motifs et ces divisions au début du XIV^e siècle dans les traités *de potestate papae* notamment étudiés par Jürgen Miethke¹¹⁵, dans les premières expressions de la théorie de l'infaillibilité pontificale étudiées par Brian Tierney¹¹⁶, ainsi que dans des conjonctures plus tardives, comme l'affaire Juan de Monzon (chez Pierre d'Ailly¹¹⁷) ou la crise conciliariste (chez Gerson¹¹⁸). Selon les cas, les théologiens ont alors affirmé la primauté des sentences pontificales ou au contraire leur subordination par rapport à la doctrine théologique, sans jamais supprimer la tension

¹¹⁴ « Et est diligenter cavendum doctoribus ne trepidantes ubi non est timendum, fingant sibi iustam causam tacendi quando non est ; quia pauci inveniuntur, qui culpari possunt de excessu in veritate dicenda, plurimi vero de taciturnitate. Unde Sacra Scriptura semper consuevit vehementer hortari ad veritatem docendum, secundum illud Isaiae ... » (ibidem).

¹¹⁵ Jürgen Miethke, *De potestate pape : Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham* (Tübingen 2000).

¹¹⁶ Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility* (1972).

¹¹⁷ Cf. Douglas Taber, *Pierre d'Ailly and the Teaching Authority of the Theologian*, in : *Church History* 59, n° 2 (1990) 163-174.

¹¹⁸ Cf. Guillaume Posthumus Meyjes, *Jean Gerson, Apostle of Unity. His Church Politics and Ecclesiology* (Leiden 1999) ; Louis Pascoe, *Church and Reform. Bishops, Theologians and Canon Lawyers in the Thought of Pierre d'Ailly (1351-1420)* (Leiden 2005) 192 sq.

inhérente à l'articulation de l'autorité et de la vérité dans l'Église, et en l'exacerbant dans certains cas pour exprimer la spécificité de leur propre autorité. A cet égard, Pierre et Paul, significativement mais aléatoirement mobilisés par la réflexion scolastique sur les rapports entre la papauté et les docteurs, ne sont pas les vrais héros de l'intrigue. Celle-ci semble finalement dominée par la figure d'Henri de Gand, dont la cohérence et la continuité des actes et de la pensée s'observe dans les textes comme dans le récit des événements de 1290, où la revendication qui lui vaut d'être suspendu coïncide précisément avec la doctrine des questions ordinaires, rappelée et développée dans les *Quodlibets*, qui soumettait les papes à une vérité évangélique que le Christ avait produite et que les docteurs avaient primordialement compétence à interpréter. C'est du reste à la question sur la licéité de disputer du pouvoir des prélats, déterminée par Henri de Gand en 1290 ou 1291, que le chapitre 22 du traité *De potestate regia et papali* de Jean Quidort fait écho une dizaine d'années plus tard, vers 1302-1303, dans un tout autre contexte¹¹⁹ : « *An licitum sit de huiusmodi pertinentibus ad papam disputare et iudicare* »¹²⁰. Contre les périls de l'ignorance, Jean Quidort revendique la nécessité de rechercher la vérité (« *Tanto magis in talibus est veritatem inquirere, quanto periculosius esset in hoc non cognoscere veritatem* »¹²¹) dans le cas où il conviendrait de douter et de disputer du statut même du pape (« *an scilicet sit papa vel non* »¹²²), en raison d'une défaillance dans l'élection ou d'un défaut personnel. De même, poursuit Jean Quidort,

en ce qui concerne le pouvoir du pape, à savoir ce qu'il peut ou ne peut pas [faire], je ne crois pas qu'il soit répréhensible de rechercher la vérité, lorsque l'ignorance serait dangereuse et que l'on ne saurait avec certitude, par exemple, s'il peut dispenser un bigame ou dispenser d'un voeu solennel de continence, alors qu'il se trouve qu'un pape a parfois dispensé, tandis qu'un autre pape dit qu'il ne le pouvait pas [...], et qu'il y a une multitude et une infinité de choses

¹¹⁹ Peut-être cela répond-il, au passage, à la question posée par Janet Coleman dans un article de 1992 sur le milieu intellectuel de Jean de Paris : « Chapter 22 deals with whether one is permitted to debate and judge issues concerning the pope, and looks like a determination in a university debate, possibly a contribution to the debate on such issues at the University of Paris, c. 1295 (?) », in : *The Intellectual Milieu of John of Paris OP*, in : *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, hrsg. v. *Jürgen Miethke* (München 1992) 175. J. Coleman semble avoir relié trop étroitement cette question de Jean Quidort, générale dans sa formulation comme dans son traitement, à celle de l'abdication de Célestin V (cf. *J. Coleman*, *ibid.* 206).

¹²⁰ Hrsg. *Fritz Bleienstein* (Stuttgart 1969) 192-196.

¹²¹ *Ibid.* 192 ; cf. *Gianluca Briguglia*, *Inquirere veritatem. Osservazioni sui prologhi dei trattati politici di Giovanni di Parigi, Egidio Romano, Giacomo da Viterbo (1301-1303)*, in : *Il Pensiero Politico. Rivista di storia delle idee politiche e sociali* (Florence 2008) 13-14.

¹²² *Ibidem.*

douteuses au sujet du pouvoir du pape, dont il est utile de douter et même, à ce qu'il semble, de juger humblement¹²³.

Enfin, en cas d'inconduite manifeste et d'accumulation de torts et de scandales, le « zèle de la charité » devait inciter à pratiquer la correction fraternelle :

cum alicui delinquenti teneatur quilibet ad correctionem fraternam ex caritatis zelo et debito ipsi facto, papae non minus tenetur quilibet impendere caritatis affectum, licet cum humilitate et reverentia. Unde Gal. II (11) : cum venisset Petrus Antiochiam in facie resistit ei Paulus quia reprehensibilis erat¹²⁴.

Summary

Was the highly controversial blame Paul put on Peter in the Epistle to the Galatians a point of reference in the reflexion about the relationships between papacy and the doctors, at a time when both the centralized papal monarchy and a *magisterium* of the doctors developed ? Postulating that those relationships cannot be reduced to a clearcut distinction between « papal authority » and « theological truth », this study aims at showing what the respective positions of popes and doctors were in the succession of interpreters of the revealed truth ; the identity of the actual holder of the « *clavis scientiae* » ; the authority that theologians gave themselves to determine the truth about papal power, especially in their Quodlibets. In the thirteenth century, the crystallization of truth and authority in the *magisterium* of the doctors actually took place in a context of tense and even conflictual relationships with a papacy that paradoxically seems to have assigned its doctrinal function to an autonomous community of experts, without giving up its decision-making role in matters of faith and morals.

¹²³ « de potestate vero domini papae, scilicet quid possit vel quid non possit, credo quod non sit reprehensibile inquirere veritatem, cum ignorantia sit periculosa et non sit certum in quibusdam, ut utrum possit dispensare cum bigamo vel utrum possit dispensare in sollemni voto continentiae, cum inveniatur papa aliquis de facto aliquando dispensasse et cum alius papa dicat quod non possit [...], et multa et infinita sunt de potestate papae dubia de quibus est utile dubitare et etiam, prout per rationes videtur alicui, humiliter iudicare » (ibid. 193).

¹²⁴ Ibidem.